

LICHTSYMBOLIK IN ALT-IRAN

HAOMA-RITUS UND ERLÖSER-MYTHOS

Gherardo Gnoli

So soll denn jeder von euch Menschen, so sprach der Weise Herr, So wahrhaftiger Zarathustra, nach dem lichtlosen Glücksglanz trachten, dann wird er leuchtende Gnade als Gabe für die Seele erhalten, dann wird er viel Gnade als Gabe für die Seele erhalten«¹.

Diese Strophe eines dem leuchtenden Glanz geweihten Avestahymnus führt uns dank ihrer greifbar anthropologischen Anspielung mitten hinein in unseren Gegenstand: den leuchtenden, als entscheidende göttliche Epiphanie in allem Geschaffenen gefeierten Glanz. Er muß das Ziel der Suche jedes Menschen sein, der als Jünger des gerechten Gesetzes und der guten Lehre gelten will. Es handelt sich um Worte, die von der zarathustrischen Überlieferung dem Weisen Herrn in den Mund gelegt werden, Worte, die einen deutlichen Bezug auf die der altiranischen Religionswelt eigene initiatische Lichte Erfahrung enthalten.

In einer in seinem vor kurzem erschienenen Werk »Méphistophélès et l'Androgyne«² enthaltenen, »Expériences de la lumière mystique« betitelten Untersuchung handelt Mircea Eliade kurz vom Iran. Zunächst stellt Eliade die Tatsache heraus, daß im altiranischen Bereich dem Licht ähnliche Werte und Sinngehalte zuerkannt werden wie im alten Indien, nämlich Konsubstantialität, Wesensgleichheit, zwischen Geist und Licht. Sie gemahne vor allem an buddhistische Anschauungen und an Aussagen über den Wert des Lichtes als Ausdruck der Weisheit, Heiligkeit, reinen Geistigkeit. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen betrachtet Eliade das bedeutsame Problem der Lichtepiphanien in Iran in ihrer Eigenschaft als Zeichen, die die Geburt des Kosmokrators und des Heilands ankünden, wobei er besonders bei dem Motiv des »Übernatürlichen Sterns« verweilt, der in seiner gewaltigen Lichtfülle über der Geburtsgrötte des Königs-Welterlösers aufstrahlt. Der Verfasser stützt sich dabei besonders auf die Vorarbeiten eines Monneret de Villard und Widengren³ und gelangt zu dem Ergebnis, ein großer synkretistischer, stark iranisch beeinflusster

Mythos des Kosmokrator-Erlösers habe bestanden und sicherlich irgendwie Spätjudentum und Christentum beeinflusst.

Von den Ergebnissen einer früheren Arbeit⁴ ausgehend, möchten wir im folgenden bei der Frage verweilen, ob sich nicht hinter den verschiedenen Symbolaspekten und Lichtauffassungen des alten Iran ein gemeinsamer ideologischer Untergrund verbirgt, ob also bei aller Verschiedenheit der einzelnen Formen und Prägungen nicht als Einschlag ein durchgehendes Motiv vorliegt, um das sich das Gewebe der in Frage stehenden Symbolismen und Auffassungen schlingen konnte.

*

Eliade spricht vom Gedanken des * *hvarnah*, eben des »Glanzes«, der strahlenden Lichtfülle, im Zusammenhang mit der in den Pahlavischriften vollzogenen Gleichsetzung dieses Lichtes mit der Seele und seiner Epiphanie auf dem Gipfel des heiligen Berges des Erlösers. Unserer Überzeugung nach liefern eben die unterschiedlichen Seiten in der Anschauung vom Lichtglanz den Schlüssel zum Verständnis der vielschichtigen und reich entfalteten Lichtsymbolik in Altiran. Wir prüfen zunächst die hervorstechenden Einzelseiten dieser Anschauung, um dann einen Deutungsversuch des damit zusammenhängenden Mythos vom Kosmokrator-Erlöser zu bieten.

Lichtglanz ist das charismatische Sinnbild des sakralen Königtums⁵, ist die leuchtende, strahlende Kraft, die in der Schöpfung am Werke ist (und mittels derer Ahura Mazda die Schöpfung vollbringen kann), die Kraft, die Sieg, Ruhm, Glück dem verleiht, der im Besitze dieses Glanzes im Einklang mit jener Sendung handelt, die ihm im ganzen der Mazdagemeinschaft zukommt. In diesem Sinne besteht ein Lichtglanz der Krieger (Glorie des Nachruhms siegreicher Taten, die gütige Helden im Kampfe gegen ahrimanische Wesen ausgeführt haben), ein Lichtglanz der Priester, ein Lichtglanz der Ackerbauern, ein Lichtglanz der rechtmäßigen Könige usf. Dem Lichtglanz werden daher im Avesta Eigenschaften im Sinne von »der Starke«, »der Mannhafte« zugesprochen. Es ist nun überaus beachtenswert, daß in den Avestatexten, vor allem in den *Yasht*, den Lobgesängen an die bedeutsamsten Göttergestalten des mazdäischen »Pantheons«, der Lichtglanz als in den Gewässern befindlich dargestellt

ist: es heißt dort von ihm, er sei »ins Wasser gesetzt«. Besonders *Yasht XIX* zeigt uns den Lichtglanz am Grunde des mythischen Meeres *Vourukasha* (»mit geräumigen Buchten«) im Besitze des *Apam Napāt*, des »Enkels der Gewässer«, jenes göttlichen Wesens, dem Erschaffung und Gestaltung der männlichen Komponente des Menschengeschlechtes zugeschrieben wird. Diese Gestalt nimmt im Bereiche der mazdäischen Kosmologie eine »neutrale« oder »Zwischenstellung« ein, insofern, als sie nur Nutznießer ist in den Wechselfällen des vergeblichen Ringens der beiden Scharen ahrimanischer und ohrmazdischer Wesen um den Besitz des Lichtglanzes. Im Hymnus an Anāhitā, der mehr oder weniger dem Typus der *Magna Mater* entsprechenden iranischen Gottheit, wird Anāhitā als Herrin einer großen Glanzfülle gefeiert, und von dem gleichnamigen, vom Gipfel eines mythischen Gebirges (*Hukairya*) dem *Vourukasha*-Meer entgegenströmenden Fluß wird behauptet, er sei so reich an Lichtglanz wie alle Gewässer dieser Erde zusammengenommen. Wenn man die Aussagen der beiden Avestahymnen zusammenhält, ergibt sich ein vollständigeres Bild dessen, was man mit Corbin⁶ als *géographie visionnaire* des Mazdaismus bezeichnen könnte. Demnach breitet sich unten ein Meer mit geräumigen Buchten aus, in dessen Tiefe der Enkel der Gewässer haust, der Schöpfer der Männlichkeit, und wo sich auch — wie wir aus anderen Elementen der Mazdaüberlieferung wissen — der Lebensbaum befindet (mit dem die Pahlavitexte den weißen *haoma*, das Äquivalent des himmlischen *soma* Indiens, gleichsetzen), während oben ein Gebirge emporragt, von dessen Gipfel *anāhita*, wörtlich das »reine« Wasser, dem Meere zuströmt. Oben und unten ist Glanz: im bergentströmten Wasser und im Meere drunten, das den Lebensbaum birgt. In diesem Schrifttum wird der Glanz stets als in den Gewässern oder zumindest im feuchten Element beheimatet vorgestellt: in vollem Einklang mit diesen mythischen Gedanken wird in den Pahlavitexten das weiße *haoma*, Arznei der Unsterblichkeit, als strahlend und glanzvoll bezeichnet. Das *haoma* ist ein solches Gefäß des Glanzes. Unser erwähnter Aufsatz hat sich um eine Deutung dieser mythisch-symbolischen Motive des Glanzes inmitten der Gewässer bemüht, wobei wir uns auf die meisterhaften Untersuchungen Eliades über Wesen und Sinngehalt der Wassersymbolik⁷ beziehen konnten. Die Gewässer sind Sitz des Lebens, der Kraft, der Ewigkeit. Glanz ist eben belebende, schöp-

ferische Energie, derart, daß ihm eine entscheidende Rolle im kosmogonischen Geschehen zukommt. Daß das Symbol des Keimes im Mittelpunkt dieser Sinnbezüge steht, ist offensichtlich: Wasser ist Nährboden aller Keime und wird als solcher die magische, heilkräftige Substanz schlechthin. Ihr Prototyp ist das Lebenswasser, das himmlische *soma*, das weiße *haoma*, das die Pahlavitexte als im Wasser befindlich und mit dem Lebensbaum gleichgesetzt vor Augen führen. Das Motiv des den Gewässern oder dem *haoma* innewohnenden Glanzes — ein Element, das uns im Verlaufe der nachfolgenden Untersuchungen immer wieder entgegentreten wird — ist deshalb zweckmäßig im Zusammenhang mit dem weit verbreiteten Gedanken »Wasser als Behälter der Lebenskeime« zu behandeln. Vor allem wird es sich empfehlen, einen Augenblick bei dem Verhältnis Glanz — *haoma* zu verweilen. Bemerkenswert ist die überaus enge ideologische und strukturelle Entsprechung zwischen beiden Wesenheiten, die uns in den entsprechenden Avestahymnen entgegentritt: in dem einen dieser Gesänge wird von den Verehrern des (personifizierten) Haoma berichtet, ihnen sei eine glorreiche Nachkommenschaft beschieden worden, während es im anderen Hymnus heißt, das hervorstechende Merkmal solcher Nachkommenschaft sei eben der Glanz. Wir dürfen wohl daraus schließen, daß dem Haoma-Verehrer als Lohn eine glanzvolle Nachkommenschaft gewährt wird, ein »glänzender« Sohn — um uns der Sprache der Avestaschriften zu bedienen. Aus dem Gesagten fällt ein neues Licht auf den Opfergedanken der Zarathustrageburt aus dem *haoma*, eine der mazdäischen Überlieferung vertraute Vorstellung, wie kürzlich festgestellt werden konnte ⁸.

*

In der genannten Abhandlung war es unser Anliegen, eine sozusagen physiologische Deutung der sich um das Glanz-Motiv rankenden Elemente zu bieten, wobei wir von in der zarathustrischen Überlieferung selbst enthaltenen Einzelzügen ausgehen konnten. Unter diesen verdient besondere Beachtung eine Stelle aus dem *Dēnkart* — der im 9. Jahrhundert entstandenen religiösen Anthologie des Mazdaismus —, die in unserer Übersetzung folgendermaßen lautet ⁹:

Erzeuger des Glanzes ist der Schöpfer Ōhrmazd. Der Samen, aus dem der Glanz sich loslöst, ist das unendliche Licht. Die ihn enthaltende Natur ist geistiges Feuer, Wasser und Tonerde und, im materiellen Zustand, materielles Feuer, Wasser und Tonerde. Es sind die Verehrungswürdigen im Geist, die ihn nach des Schöpfers Gebot dem materiellen Samen mitteilen. Ist er dem materiellen Samen mitgeteilt, ist er drinnen im Samen, dann kommt er in einen (bestimmten) Körper. Zeit ist erforderlich, um diesen Prozeß im Glanz innerhalb dieses Samens, für diesen Körper, zu regeln.

Es handelt sich hier, nach unserer Auffassung, um eine mit der von Zātspram bezeugten Lehre vergleichbare Doktrin, der gemäß sowohl Atem (*jān*) wie *fravashi* (eine Art »Doppelgänger«) in den Menschen zugleich mit dem Sperma Einzug halten¹⁰.

Der Zeugungsaspekt der Glanz- und Lichtsymbölik findet so in der mazdäischen Kosmogonie seine Bestätigung. Das Schöpfungswerk verwirklicht sich vermöge einer feurigen Form der Lichtsubstanz, des Samens, innerhalb dessen alles Geschaffene sich sinnvoll ausgliedert und aus dem heraus es sich fortschreitend entfaltet.

Eine Avestastelle setzt Glanz und Schöpfermacht Ahura Mazdās gleich¹¹:
Er (der Glanz) ist von Ahura Mazdā, sobald dieser die Geschöpfe schafft, eine ganze Menge gute, schöne, herrliche, ausgezeichnete, glänzende.

Eine ähnliche Rolle im Schöpfungswerk spielt der Glanz im sogenannten zurvanitischen Mythos: Zurvān zeugt Ahriman und Ōhrmazd mittels eines von ihm eben dem Glanz geweihten Opfers, und sein Zeugungsvermögen erscheint eng verbunden mit der Gestalt seiner Paredra, die, wie es scheint, den bezeichnenden Namen »Die mit dem schönen Glanz« führte, während er selbst als Glanz gekennzeichnet wird.

Aufgrund einer vergleichenden Untersuchung jener zarathustrischen Texte, die kosmogonische Lehren und Vorstellungen enthalten, dürfen neue Elemente zur Stütze der These vom Keimcharakter des Glanzes und Lichtes in allgemeiner Sicht beigebracht werden. Die Pahlavischriften sprechen von einem »Werkzeug« der Schöpfung, das mit einem der Avestatradition entlehnten Ausdruck als »Feuerkörper« oder »Feuerform« bezeichnet wird und dem Glanz ähnlich ist: wie dieser entstammt es dem anfanglosen, als »Samen«, aus dem das Geschaffene hervorgeht, aufgefaßten Licht. Die Schöpfung selbst schreitet vom einen zum anderen Seinszustand hinüber, entsprechend dem natürlichen Wandlungsprozeß des Keimes zum Embryo und weiter zur gereiften, sich dem Lichte dar-

bietenden Frucht. In einer wohlbekanntem Stelle des Buches der »Ur-schöpfung« (*Bundabishn*)¹² heißt es:

Die Schöpfung Öhrmazds im geistigen Zustand wurde so genährt: zuerst blieb sie feucht, des Denkens, der Tätigkeit, der Bewegung bar, nach Art des Sperma. Nach der Feuchtigkeit kam die Mischung, wie bei den beiden Samen (des Mannes und des Weibes); nach der Mischung kam die Kleinheit, wie ein Embryo; nach der Kleinheit die Vorsprünge, Stirn, Hände, Füße. Nach den Vorsprüngen kamen die Höhlungen: Ohr, Auge, Mund; nach den Höhlungen kam die Sichtbarkeit, sobald die Schöpfung leuchtend ans Licht trat. Auch derzeit bilden sich die Geschöpfe nach diesem Vorbild in ihrem materiellen Zustand, entstehen sie und nähren sie sich im Mutterschoß. Öhrmazd trägt für seine Schöpfung sowohl die Mutterschaft wie die Vaterschaft: als er die Schöpfung im Geisteszustand nährte, war er als Mutter am Werke, und als er sie in den materiellen Zustand hinüberführte, war er als Vater am Werke.

Im gleichen kosmogonischen Text, unmittelbar nach der eben angeführten Stelle, heißt es weiter: das Feuer stammt, ähnlich wie die Form des Feuers, wie das Werkzeug, wie der Glanz, aus dem anfanglosen Licht, und weiterhin wird ausdrücklich hinzugefügt, menschlicher und tierischer Samen sei Feuersamen¹³:

Damals als der Bösartige Geist niedergeworfen und für jedes Handeln unschädlich gemacht wurde – wie ich oben geschrieben –, blieb er für 3000 Jahre niedergeworfen. Während der Zeit der Ohnmacht des Bösartigen Geistes führt Öhrmazd die Schöpfung in den materiellen Zustand hinüber. Er schuf das Feuer aus dem Anfanglosen Licht, aus dem Feuer den Wind, aus dem Wind das Wasser, aus dem Wasser die Erde, somit die materielle Welt, die alles Körperliche umfaßt. Wie die Religion besagt: »Die erste Schöpfung aller Dinge war ein Wassertropfen«. Alles stammt aus dem Wasser, außer dem Menschen- und Tiersamen, denn dieser Samen ist ein Feuersamen.

Auch hier also der gleiche Keimgedanke: Licht und Feuer als Werkzeug oder Form, innerhalb deren die Schöpfung sich allmählich ordnet, als Substanz des menschlichen und tierischen Samens, der allein in der ganzen Schöpfung nicht vom Ur-Wassertropfen herstammt. Der Glanz wohnt im Samen. Im Lichte dieser Pahlavitexte wird der kosmogonische Sinngehalt des im angezogenen Avestahymnus vorliegenden Mythos deutlich, also der Gedanke des in den Gewässern des *Vourukasha*-Meeres geborgenen Glanzes und die immer wieder auftretende Vorstellung einer engen Verknüpfung von Glanz und Wasser: es mag hier an die »lunare« Struktur der Wasser-Symbolik erinnert werden. Die Gewässer vertreten hier das Prinzip des Virtuellen, des vor aller Form Liegenden, der die Keime aller Dinge hegenden Materie. Eliade ist eine Klärung des Symbolgehaltes der

»Finsternis«, in ihrer Dreischichtigkeit — auf kosmologischer, anthropo-kosmischer und anthropologischer Ebene — zu danken. Die zwischen der Symbolik der Finsternis und jener der Gewässer bestehende Entsprechung kehrt auch im Mazdäismus wieder, in dessen Rahmen der Dualismus Licht—Finsternis dem Dualismus Feuer—Wasser entspricht¹⁴. Einzelne Stellen des *Dēnkart* kennen Entsprechungen einerseits zwischen den Gegensatzpaaren Feuer—Wasser, Bruder—Schwester, ähnlich wie in den Lehren des Mithraismus, andererseits zwischen dem männlich-weiblichen Prinzip: Feuer und Wasser werden hier als Vater und Mutter der Schöpfung in deren materiellem Zustand bezeichnet.

Zum besseren Verständnis der hier sogenannten »Keimfunktion« des Glanzes in der mazdäischen Kosmogonie verdient besondere Beachtung die Lehre von der Form des Feuers als eines Mittels, dessen sich Ohrmazd bei seinem Schöpfungswerk bedient. Vor allem ist dabei zu bemerken, daß auch dem vorislamischen Iran die Vorstellung vom kosmischen Ei geläufig ist, in dem Ohrmazd vierundzwanzig Götter unterbringt und das von den ahrimanischen Wesen durchlöchert wird, denen es so gelingt, den Guten die Schlechten beizumengen¹⁵. In den Pahlavibüchern steht das Ei-Thema in offenbar kosmogonischen Zusammenhängen. In der die »Religiösen Sentenzen« (*Dāvistān i Dēnik*) begleitenden Pahlavi-Rivāyat heißt es¹⁶:

Über die Art, wie und woraus der Himmel gemacht ist. Es war da ein Werkzeug gleich einer Feuerflamme, reines Licht, gebildet aus dem anfangslosen Licht. Daraus wurde die ganze Schöpfung gebildet. Und nachdem sie gebildet war, wurde sie in einen Körper eingefügt, und dreitausend Jahre blieb sie in dem Körper und wurde immer größer und immer besser. Dann wurden eins nach dem anderen alle Dinge aus seinem Körper gemacht. Zuerst wurde der Himmel gemacht, aus dem Kopf, und seine Substanz war weißer Kristall, seine Breite und Höhe waren gleich, und die Tiefe der Umfassungsmauer ist so groß wie die Breite der Leere. Er wird regiert vom Gerechten Mann, dem Lobe des Weisen. Und er hat keine stoffliche Stütze. Ohrmazd nahm dort seinen Sitz mit seiner Schöpfung. Und die Erde wurde aus seinen Füßen gebildet. Und sie wird von den Gebirgen gestützt . . . Das Wesen des Glanzes ist in ihnen und aus diesem Wesen wuchsen die Berge. Tausendsiebenhundert Jahre war Wachstum oben und unten. Dann hielten die Berge unten still und dann wuchsen sie weitere achthundert Jahre, bis sie den Himmel erreichten. Oben und unten windet sich der Glanz herum. All das ist einem Ei vergleichbar, mit einem Vogelkeim drinnen.

Die Keime führenden Gewässer (der Glanz im Flusse Anāhitā, im weißen *haoma*, im Samen) und das in seinem Ei eingeschlossene Embryo

bringen den gleichen Symbolwert zum Ausdruck: es handelt sich um Sinnbilder »lunarer« Struktur, Sinnbilder des Werdens, des Virtuellen, des Prä-Formalen, der Finsternisse, der Nacht, des Chaos. Die beigebrachte Pahlavi-*Rivāyat* zeigt deutliche Berührungspunkte mit dem Avestahymnus an den Glanz: dies berechtigt uns zu der Annahme eines hohen Alters und echt iranischer Herkunft der hier in Frage stehenden Lehre.

Die offenbar allem Vorausgehenden zugrundeliegende Vorstellung von der embryonalen Entfaltung der Schöpfung fußt durchgehend auf der Samen- und Keimnatur des Lichtes und des Feuers. Angesichts des Vorkommens solcher Lehre auch im mazdäischen Iran darf hier weder von einem eigentlichen »Kreationismus« noch von einer daraus folgenden Transzendenz der höchsten Gottheit gegenüber dem »Geschaffenen« gesprochen werden. Um sich davon zu überzeugen, genügt die Besinnung auf den hier zugrundeliegenden Gedanken der Wesensgleichheit zwischen Schöpfer und Werkzeug der Schöpfung, wobei letzteres gleichfalls den Namen Öhrmazd führt¹⁷:

Der allmächtige Öhrmazd zeugte aus dem Anfanglosen Licht eine Form des Feuers, deren Namen der des Öhrmazd und deren Licht das des Feuers ist.

Aus diesem Satz geht die Gleichsetzung zwischen Öhrmazd und Feuerform (daher auch mit dem Werkzeug und dem Glanz), innerhalb deren sich die Schöpfung befindet, deutlich hervor. Damit nicht genug: Öhrmazd vollbringt sein Schöpfungswerk nicht *ex nihilo*, sondern indem er¹⁸

aus seinem eigenen Wesen, das materielles Licht ist, die Form seiner Geschöpfe – eine Feuerform – herausholt, eine glänzende, weiße, runde, von weitem sichtbare Form,

mit einem Wort: indem er in der Schöpfung sein eigenes Wesen manifestiert. Diese Auslegung wird auch durch eine Stelle des *Dēnkart* gestützt, wo es heißt: »Öhrmazds Offenbarung ist im Schöpfungswerk.« In den hier angeführten Stellen wird weiter ausgesagt, Öhrmazd samt seinen Geschöpfen nehme im Himmel seinen Sitz, jenem Himmel, der aus dem Haupt des die Feuerform bergenden Körpers gebildet wird. All dies deutet auf eine Wesensgleichheit zwischen Öhrmazd und der Schöpfung hin, eine Gleichsetzung, die unausgesprochen auch jenen Stellen des ersten Kapitels der *Urschöpfung* zugrunde liegt, wo Öhrmazd selbst inmitten der

Reihe der geschaffenen Wesen erscheint, als siebenter nach den sechs Wohltätigen Unsterblichen und als siebenter nach den sechs Elementen der materiellen Schöpfung (Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Tiere, Mensch). Beide Reihen der Geschöpfe haben so ihren Gipfel in der Gestalt des Ohrmazd, der durch Schaffung dieser Heptaden auch sich selber erschafft. Da die Entfaltung des Schöpfungswerkes in Übereinstimmung mit dem Leben des Fötus vonstatten geht, der aus dem Dunkel des nährenden Mutterschoßes ans Licht, zu seiner Offenbarung drängt, ist es auch statthaft, zu sagen, Ohrmazd offenbare vermittels der Schöpfung sich selbst, er selbst sei Objekt und Ziel des gesamten Schöpfungsprozesses, des gesamten Lebens des Kosmos. Mit der Einsetzung des Körpers der Endzeit. (*tan i pasēn*), wenn die große eschatologische Erwartung erfüllt wird, erscheint die Feuerform, Ohrmazd, des Nachts, im Luftraum, in Gestalt eines Reiters auf feurigem Roß¹⁹. Im Werden und in der Entfaltung des Kosmos gestaltet der Schöpfer allmählich sich selbst, und im Körper der Endzeit verwirklicht er sich selbst in der Fülle seines Feuerwesens. Indem die göttliche Ordnung mit der Vernichtung der gegnerischen Mächte die Oberhand gewinnt, strebt der Kosmos nach der höchsten Glanzmanifestation seines Gottes hin.

Die weiße, glänzende Feuerform, das gleich einer Flamme strahlende Werkzeug, das kosmische Ei — sie alle sind Ohrmazd selbst, denn sie sind sein Sperma, sein Feuersamen. Sperma ist das Wesen des Lebens — heißt es in den Pahlavischriften — und *gaya*, »Leben«, also das erste Kompositionsglied des Namens Gayōmart (Namen des Ersten Menschen), ist Ohrmazds Samen. Aufkeimend im Schoße der Erde wandelt er sich zu *Gaya martan*, zu »Sterblichem Leben«²⁰.

Wie ersichtlich, hat der Glanz im Avesta auch eine kosmogonische Funktion, während er nach den Pahlavitexten gleich der Feuerform und dem Werkzeug aus dem anfangslosen Licht herausgezogen wird, als leuchtendes, im Samen nistendes Element. Es wird so begreiflich, wenn dem Sperma als Lebenssubstanz Feuernatur, Licht und Glanz zugeschrieben wird, gleich einer Flamme.

Aufgrund dieses Keimaspekts der Symbolik des Wassers ist das *Vourukasha*-Meer, kosmischer Ozean des Mythos, als ἕδωρ γονοποῖον aufzufassen und entspricht es mikrokosmisch dem natürlichen Samen, Sitz des

Glanzes. Der Glanz senkt sich in dieses Meer, strömt im Anāhitā-Gewässer vom Gipfel des Berges *Hukairya* hinab. Abseits der Sprache des Mythos liegt hier offenbar eine ausgesprochen physiologische Lehre vor, ähnlich nicht nur im alten Indien reichlich bezeugten Anschauungen, sondern vergleichbar auch bestimmten medizinischen Vorstellungen des ältesten griechischen Denkens, die den Ursprung des Samenfluidums, dem *psyche* eingesenkt ist, im Kopfe suchten²¹. Samen ist hier nicht gleichbedeutend mit Licht, Samenflüssigkeit nicht identisch mit dem leuchtenden Prinzip, dem strahlenden Glanz, sondern ist die ihn bergende Materie, ist sein »Vehikel«.

*

In anderem Zusammenhang sind wir zu der Überzeugung gelangt, daß diese im Mazdaismus stets wiederkehrende Keim-Lehre uns die Mittel an die Hand geben kann, um gewisse Punkte der manichäischen Weltauffassung besser verständlich zu machen. Wir können hier nur im Vorübergehen diesen Problemkreis berühren, doch sind wir sicher, daß auch aus ihm eine weitere Bestätigung der hier vertretenen Auslegung kommen kann. Tatsächlich ist im manichäischen Lehrgebäude deutlich eine durchgehende Verknüpfung mythischer und praktischer, fast dürfte man sagen physiologischer Wirklichkeit festzustellen, so daß ohne ein angemessenes Verständnis der letzteren ein tieferes Eindringen in die manichäische Mythologie ausgeschlossen erscheint.

Der Urmensch unterliegt der Finsternis und seine fünf Söhne, die fünf Lichtelemente, Luft, Wind, Licht, Wasser, Feuer, werden von den Dämonen verzehrt²². So geraten Teile des Lichtes in die Gewalt der Söhne der Finsternis.

Um die Lichtteilchen den Körpern der Söhne der Finsternis zu entreißen, erscheint der Dritte Gesandte in nackter Schönheit in der Sonne, bald in weiblichen Formen, als »Lichtjungfrau«, vor dem Angesicht der Dämonen, bald in männlicher Gestalt — vor den Teufelinnen. Von ihren Gelüsten überwältigt lassen die Dämonen ihren Samen zur Erde fallen, darin aber auch die von ihnen verschlungenen Lichtpartikeln, während die Teufelinnen Fehlgeburten zeugen, die von ihren Begierden getrieben ihre dämonische Sippe fortpflanzen. Diese berühmte Verführungsepisode der

Archonten bewirkt das Entstehen des Pflanzenreiches aus dem die Erde befruchtenden Samen der Dämonen, ebenso wie jene des Tierreiches, aus den Fehlgeburten der Teufelinnen.

Um die ihr noch verbleibenden Lichtteilchen in engen Banden gefesselt erhalten zu können, bewirkt die Materie eine Gegen-Schöpfung, Gegengewicht zur göttlichen Schöpfung. Der männliche Dämon Ashqalūn verschlingt die Fehlgeburten der Teufelinnen, um sich eine möglichst große Lichtfülle einzuverleiben, und paart sich hierauf mit der Dämonin Namrāel. Aus ihrer Verbindung gehen Adam und Eva hervor. Adam rafft in sich den größten Teil des in die Gewalt der Finsternis gefallenen Lichtes zusammen, er wird damit die zentrale Figur des Erlösungswerkes, das dem Urmenschen, Ohrmazd, »Glanz-Jesus«, Nous, die entscheidende Rolle zuerkennt.

Wie aus dieser kurzen Zusammenfassung ersichtlich, wird das Licht in seinem stofflichen Gefängnis vermöge der Zeugung von Körper zu Körper übermittelt und übertragen, nachdem es sich im Samenerguß der Archonten aus den Ketten der Finsternis losringen konnte. Die hier zugrundeliegende Vorstellung von der spermatischen Natur des Lichtes hat sich im Manichäismus dank dem hier geübten sexuellen Rigorismus in eigenartiger Weise fortgebildet, getragen von dem — jeden kleinlichen Moralismus übersteigenden — Leitgedanken, jede Fortpflanzung sei ein erneuter Sturz der Lichtpartikeln in neue körperliche Gefängnisse. Nur die hier aufgezeigte Verbindung von Samen und Licht gibt uns den Schlüssel, dieses so überaus verwickelte Lehr- und Mythengebäude, das überwiegend gemeinsamer Besitz des Mazdaismus und Manichäismus ist, sinngemäß zu begreifen. Es erweist sich hier, und zwar sowohl in den zarathustrischen Texten des Mittelalters wie im manichäischen Schrifttum, das Fortwirken des überlieferten Erbes der iranischen Religiosität, und in diesem Rahmen ist auch das Weiterleben des Gedankens vom Glanz — erstes Element der leuchtenden Pentade im Manichäismus — besonders beweiskräftig.

Hinsichtlich der Entsprechung zwischen Samen und Licht im Mythos von der Verführung der Archonten ist Widengren die Feststellung zu danken, daß derartige in der indo-iranischen Kultur feststellbare »mythische Vorstellungen« in den griechischen Ärzteschulen wissenschaftlich weiterent-

wickelt wurden und von Griechenland aus aller Wahrscheinlichkeit nach einen starken Einfluß auf die gnostischen Denker, besonders jene in Harran (dem Carrhae der Römer), ausüben mußten²³. Auf diesem Wege sind Gedanken solcher Art vermutlich in den Manichäismus eingedrungen. Dessenungeachtet geht aus den oben angeführten Belegstellen der Pahlavitexte eindeutig hervor, daß es sich bei der spermatischen Auffassung des Glanzes und Lichtes im allgemeinen keineswegs um rein mythische Vorstellungen handelt, vielmehr — wie sich uns noch deutlicher zeigen wird — um einen Reflex in der iranischen Überlieferung tief verwurzelter physiologischer Gedanken. In diese Richtung möchten wir eben die geistesgeschichtliche Aufmerksamkeit lenken: abgesehen von der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit eines Zusammentreffens mit griechischem Denken steht es fest, daß das mazdäische Iran zu diesem Kernpunkt des manichäischen Systems einen, wenn auch nicht ausschließlichen, so doch mitbestimmenden Beitrag geleistet hat: die sowohl auf mythologische wie auf physiologische Elemente gestützte Vorstellung von der Beziehung Licht—Samen. Diese Überzeugung drängt sich bei einem Vergleich zwischen den entsprechenden mazdäischen und manichäischen Lehren auch deshalb auf, weil hier wie dort ein grundsätzlich identischer Sprachgebrauch und ein fast gleiches Mythengut vorliegt. Es sei nur an folgende mythischen Motive erinnert. Nach den Pahlavitexten teilte sich beim Tode Gayōmarts, des Urmenschen, sein Sperma in drei Teile. Aus einem davon, dem auf die Erde gefallenem, entstand das erste Menschenpaar. Der Engel Nēryōsang, göttlicher Bote, bewahrte einen dieser Teile, während der andere Beute der Dämonen wurde. In der manichäischen Mythologie liegt ein ganz ähnlicher Gedanke vor: die Söhne der Finsternis bemächtigen sich eines Teiles des Urmenschen-Lichtes, während als die entscheidenden Retter der Lichtpartikeln der »Spiritus Vivens« und Narisah, der »Tertius Legatus«, auftreten — eine unverkennbare manichäische Entsprechung zum mazdäischen Nēryōsang. Auch hier wieder der gleiche Sinnzusammenhang: Licht—Samen.

*

Der von uns in der erwähnten Untersuchung so stark betonte physiologische Aspekt des Glanz-Gedankens wurde auch von J. Duchesne-Guille-

min²⁴ in das gebührende Licht gerückt. Gestützt auf eine Fülle von Belegen war dieser Verfasser in der Lage, eine neuere Theorie über die ideologische und semantische Entwicklung der iranischen Auffassung vom Glanz²⁵ gründlich zu entkräften und selbst zu folgendem Ergebnis zu gelangen: Glanz ist ein Feuerfluidum und ein vitaler Samen. Diese Lehre findet ihre Parallelen in der Physiologie zahlreicher indoeuropäischer Völker. Bei Griechen und Lateinern im Westen, in Altindien im Osten bestanden Lehren, die den Sitz des Lebensfluidums im Haupte suchten, von wo es dann, nach ihrer Meinung, längs der Wirbelsäule zu den Geschlechtsorganen hinabströmt. Nun: in Iran wohnt der Glanz vorwiegend im Haupte. Er ist ein feuriges, heißes, sonnenhaftes Fluidum, das in den damit bevorzugt ausgestatteten Wesen dem Haupte entstrahlt und sich als glänzende, gleich einer Feueraureole leuchtende Flammenkrone manifestiert. An einer Stelle des alten Hymnus an Mithra heißt es²⁶: »Von der Stirne (Mithras) geht flammendes Feuer aus, es ist der mächtige Königsglanz«. Schon dieser zweifellos in die Achämenidenzeit zurückweisende Avestahymnus zeigt den künftigen Mysteriengott — spätkaiserzeitliche Ikonographie kennt ihn mit einem Strahlenkranz über dem Haupt — im Schmucke seines für ihn kennzeichnenden Attributs: des Glanzes der *fortuna regia*.

Die von Duchesne-Guillemin vertretene physiologische Auslegung des Glanzes kann unserer Überzeugung nach durch tiefer reichende indo-iranische Vergleiche noch weiter erhärtet werden. Gewiß ist in der religiösen Überlieferung und in den physiologischen Lehren des alten Indien kein Substantiv nachzuweisen, das seiner Wurzel und Nominalform nach als genaue Entsprechung zum iranischen *hvarnah* gelten dürfte. Trotzdem liegt eine ganze Reihe ziemlich exakter Entsprechungen vor, etwa im Rahmen der Begriffe für »Kraft«, »Energie«, »Wirksamkeit«, und stets im Zusammenhang mit dem Gedanken der Lichthaftigkeit. Ein derartiger, bereits von J. Gonda²⁷ mit einem Aufwand großer Gelehrsamkeit versuchter Vergleich erlaubt die Feststellung eines Zusammenhangs zwischen dem altindischen Begriff *tejas*, »Glanz«, und dem iranischen Begriff *hvarnah*. Im vorliegenden Zusammenhang kann jedoch auf diese Frage nicht näher eingegangen werden. Hier interessiert uns vor allem der diesen Vorstellungen in Altindien innewohnende physiologische Aspekt, den

J. Filliozat überzeugend herausstellen konnte²⁹. Das als Feuerflüssigkeit in den Elementen (*dhātu*) des Organismus, von den organischen Säften (*rasa*) bis zum Sperma (*śukra*) enthaltene *tejas* ist identisch mit der »Kraft« (*ojas*, vgl. das iranische *aojah*, die den Gliedern eingeflöste Kraft), mit der dem *soma* wesensgleichen »Lebensflüssigkeit« fettiger, weißer, flüssiger Art. Diese in den indischen Überlieferungen bis auf die Veden zurückgehende Verbindung zwischen dem als Feuer- und Lebensflüssigkeit verstandenen Glanz und dem *soma* ist sicherlich geeignet, auf die — wie erwähnt — in der gesamten iranischen Überlieferung wiederkehrende Beziehung zwischen *hvarnah* und *haoma* ein bedeutsames Licht zu werfen. Der tiefere Sinngehalt dieser Entsprechung bleibt — so meinen wir — unerfaßbar, falls von den Zeugnissen der physiologischen Lehren abgesehen wird.

Die in Frage stehenden physiologischen Doktrinen beruhen auf dem Einheitsgedanken einer die ganze Schöpfung durchdringenden Lebenskraft: sie ist in den Gewässern, den Feuern, den Pflanzen, der Erde und natürlich im Menschen am Werke. Darüber hinaus wird auch von dem Glanze Öhrmazds und der sechs Wohltätigen Unsterblichen gesprochen. Der Glanz ist also in Wahrheit ein universales Lebensprinzip. Verweilen wir jedoch einen Augenblick auf der anthropologischen Ebene. Wie gesagt, wohnt der Glanz dem Samen inne, hat er seinen Sitz auch im Haupte, von dem aus er, falls er mit besonderer Glut geladen ist, wie ein Feuernimbus ausstrahlen kann. In diesem Falle heißt es von seinem Träger, er sei »glänzend«, oder — seltener — »der Glanzvollste der Glanzvollen«, typische Attribute der bedeutendsten göttlichen Wesenheiten wie Mithra oder Verethragna. Wie ersichtlich, ist also der Glanz in jedem Individuum (die iranische Überlieferung kennt einen Glanz der Priester, einen Glanz der Krieger, der Landwirte, der Arier usw., also keineswegs als ausschließliche Eigenschaft des Königtums) in Form einer organischen Flüssigkeit und einer vitalen, feurigen Substanz gegenwärtig. Er kann sozusagen in geistige und leuchtende Energie umgeformt werden, sobald der Mensch sich bemüht, ihn zu nähren und zu vergrößern. Dies geschieht durch gewissenhafte Bewältigung jener Aufgabe, die von den Pahlaviauslegern mit einem Ausdruck (*khvēshkārīh*) bezeichnet wird, der ungefähr »Mission« des Einzellebens bedeutet, eine Sendung, die in der Begründung des

Reiches der Wahrheit und Gerechtigkeit vermöge eines Verfahrens besteht, das eine Existenzverlagerung von der materiellen auf die geistige Ebene voraussetzt. Aus diesem Grunde haftet der Glanz vor allem an den Gerechten Männern, am Ersten Menschen (Gayōmart), an Zarathustra und dem Erlöser (Sōshans), den höchsten Protagonisten der drei Gipfelmomente in der Geschichte des Menschen und des Kosmos: der Anfänge, der Mittelzeiten, der endzeitlichen Erneuerung (*frashkart*).

Der Glanz der Priester entspricht dem Glanz Öhrmazds selbst. Die Priester — so verkünden die Pahlavischriften — besitzen den Glanz in ihrer Eigenschaft als Verwahrer der »Wissenschaft« (*dānākīh*). Der priesterliche Glanz wird in diesen Schriften als »ungreifbar«, »unberührbar«, also mit einem Eigenschaftswort bezeichnet, das seine eminent geistige Natur hervorhebt. Tatsächlich heißt es weiter, der »unberührbare« Glanz werde so genannt, weil Öhrmazd das geistigste unter allen jenen Wesen ist, die mit einer das materielle Dasein übersteigenden Existenzweise begabt sind: Öhrmazd selbst ist Priester. Unter den Menschen sind es die Feuerpriester, die den Glanz in seinem geistigsten Zustand ihr eigen nennen, den gleichen Glanz wie den im Grunde der Gewässer, den zu erobern der höchste Gott im Avesta die Gläubigen anfeuert, indem er sich mit den Worten an Zarathustra wendet: »Suchet den Glanz, der nicht glänzt«, oder auch: »den ungreifbaren Glanz«.

Im Lichte unserer vorstehenden Ausführungen dürfen wir die hier gegebenen anthropologischen Bezüge wohl so verstehen: der Mensch muß sich bemühen, dem seiner lebendigen Einheit von Natur aus als organisches Element vorgegebenen Glanz ständig ein Höchstmaß an neuer Nahrung zu verleihen, indem er ihn in eine — fast möchten wir sagen — rein geistige Kraft verwandelt. Der Pfad der Verwirklichung des wahren Jüngers der Mazdareligion würde also in einer Art Verwandlung des tiefsten Kernes seiner Lebensenergie in einen geistigen Seinszustand (3. Stadium) bestehen, der dem ersten Stadium entspricht, jedoch darüber hinaus mit »Wissen« begabt ist.

*

An diesem Punkte scheint eine Reihe von Erwägungen anderer Art angebracht, die in engem Zusammenhang mit dem den Mazdaismus be-

herrschenden Weg der geistigen Verwirklichung stehen. Im Hinblick auf dieses Ziel der Verwandlung des lichthaften Lebensprinzips aus einer im materiellen Organismus wirksamen Energie in strahlende geistige Kraft war der Mazdagläubige im Besitze eines zuverlässigen Instrumentes der Verwirklichung: wir meinen das *haoma*-Opfer (*yasna*), diesen zentralen Ritus der zarathustrischen Religion. Neuere Untersuchungen über Wesen und Ursprung des Zarathustrismus, die von verschiedenen, oft widersprüchlichen Gesichtspunkten aus unternommen wurden, konnten — so meinen wir — den schlüssigen Beweis erbringen, daß Zarathustra niemals das *haoma*-Opfer als solches verurteilt hat²⁹. Ja, der *haoma*-Ritus wird immer deutlicher als zentraler Akt der liturgischen Erfahrung in der zarathustrischen Religion erkannt, und dies von jenem Augenblick an, als sie eine Kultliturgie entfaltete, also — wie behauptet werden darf — seit ihren ersten Ursprüngen. Während der Opferzeremonie wird der Opfertrank zunächst den rituellen Vorschriften entsprechend (Vorbereitungsritus: *paragra*) aufbereitet, hierauf im mittleren Abschnitt der Zeremonie (er führt den Namen *yasna* im eigentlichen Sinne) konsekriert, schließlich vom Oberpriester (*zaotar*) und, wenn diese es wünschen, auch von den anderen am Gottesdienst teilnehmenden Priestern konsumiert. Das *haoma* wird mit Milch, in älteren Zeiten mit Stücken von Rinderfleisch gemischt. Worin besteht nun die Bedeutung des *haoma* im Mazdaopfer? *Haoma* ist der Heilstrank der Unsterblichkeit in der Zarathustrareligion. Die Pflanze wurde zunächst in einem Mörser zerstampft, der gefilterte Saft bildete dann ein Leben und Kraft verleihendes ambrosisches Getränk. *Haoma* war übrigens nicht nur ein Pflanzensaft (der »gelbe«, in der *yasna*-Begehung verwendete *haoma*), er wurde auch in seiner Verkörperung zur Gottheit erhoben, der bestimmte Teile des Opfertieres dargebracht wurden. So darf der *haoma*-Ritus zutreffend als Opfer eines Gottes an einen anderen³⁰ ausgelegt werden: *Haoma* ist gleichzeitig Opfer und Priester und priesterlicher Mittler zwischen Mensch und Gott.

Es wurde bereits auf die Beziehung *haoma*—Glanz hingewiesen. Dem *haoma* wohnt Glanz inne und glanzvolle Nachkommenschaft ist das Ziel des *haoma*-Opfers. Zarathustra, in hohem Maße mit Glanz begabt, wird aus diesem Opfer geboren. Das den Glanz im eigentlichen Sinne bergende Wesen geht folglich aus der Vollziehung der Opferhandlung hervor, ja

die Opferhandlung hat als eigentliches Ziel diese Geburt, die vermöge der Opferung des Pflanze-Gottes, der Weihe und Einverleibung des göttlichen Saftes durch den Offizianten erlangt wird. Unzweifelhaft besteht also für den Zarathustragläubigen das Mittel zur Verwirklichung des Glanzes eben im *haoma*-Opfer, wobei allerdings zu bemerken ist, daß in der mazdäischen Überlieferung zwei Arten von *haoma*-Opferungen oder, genauer gesagt, zwei Arten der »Materie« für ein derartiges Opfer vorliegen: gelbes oder goldenes *haoma*, und weißes *haoma*. Ersteres ist der in der ordnungsgemäßen *yasna*-Liturgie verwendete Pflanzensaft und als solcher »Ersatz«, »Gegenwert«³¹ des zweiten, des in den Gewässern wohnenden, auch als »lebensbringend« bezeichneten *haoma*, dem die Macht eignet, die Toten zu erwecken und den Lebenden Unsterblichkeit zu verleihen³². Im gleichen Pahlavizusammenhang heißt es weiter, Milch und Feuer als Elemente des zarathustrischen *yasna* seien gleichbedeutend mit der Milch der Kuh Hatâyōsh des vom Erlöser vollzogenen eschatologischen Opfers, bzw. mit dem Feuer, Erhalter des Lebens der einen Lebenshauch ihr eigen nennenden Wesen. Dieses weiße, den Glanz bringende *haoma* dient, zusammen mit dem Fett der Kuh, zur Herstellung des Ambrosia (*anōsh*). Darf angenommen werden, daß es sich bei der Erwähnung eines Opfers mit weißem, belebendem *haoma* und mit dem das Leben der Geschöpfe erhaltenden und nährenden Feuer um Spuren eines Rituals handelt, dessen Einzelmomente von denen der gewöhnlichen Liturgie durchaus verschieden sind? Sollte es sich beim Opfer des gelben *haoma* um ein Symbol auf einer vielleicht »exoterisch« zu definierenden Ebene handeln, das stellvertretend für ein Opfer anderer Art steht, dessen Begehung geheim bleibt? Nur ein vertiefteres Studium sowohl des Rituals wie der Lehren des zarathustrischen *yasna* könnte vielleicht eine Antwort auf diese Fragen bieten, Fragen, deren vorläufige Formulierung wir jedoch keineswegs für überflüssig erachten.

Ziel des *yasna* ist nichts Geringeres als die Erringung des Glanzes oder, mit anderen Worten, eines glanzreichen Sohnes, woraus aufgrund der bisher versuchten Interpretation geschlossen werden darf, daß im Opferritus zwei Hauptmomente zu unterscheiden sind: im einen ist der Glanz in seinem potentiellen, embryonalen Zustand und im *haoma*-Saft enthalten; im zweiten ist der Glanz dank der Opferbegehung aus dem poten-

tiellen in den aktualisierten Zustand hinübergeführt worden und hat sich die besprochene Verwandlung und Umkehrung der Ebenen vollzogen. Der Glanz hat sich aus einem Feuerfluidum — Prinzip des universellen Lebens — in eine strahlende, leuchtende, Leben, Glück, Sieg und Unsterblichkeit gewährende Kraft gewandelt, er hat die Existenzumkehrung von der Ebene der materiellen Welt (*gētē*) zu jener der geistigen Welt (*mēnōk*) bewirkt. Ein solcher Sublimierungsprozeß des Glanzes bedingt das rituelle Sterben eines Gottes, Haoma, und die Geburt eines neuen, im höchsten Maße glanzbegabten Wesens (aus dem Opfer Pourushaspas an Haoma wird Zarathustra geboren, also ein »glänzender« Sohn) nach dem Trinken des göttlichen Saftes: unter Verwendung der von Eliade³³ gebrauchten Terminologie darf dieser Prozeß als ein »*thème initiatique*« des Mazdaismus betrachtet werden.

*

Es liegt hier der gleiche initiatische Gedanke vor wie in der Vorstellung vom Kosmokrator-Erlöser. Wir müssen hier stufenweise vorgehen. Nach der mazdaischen Überlieferung entsteht der Erlöser aus dem in den Gewässern eines Sees bewahrten Samen Zarathustras. Durch die Opferung des weißen *haoma* bewirkt der Erlöser die Verwandlung und Erneuerung (*frashkart*) des Kosmos und damit die Heraufkunft des Reiches der Wahrheit (*asha*). Das Opfer des Erlösers entspricht dem Zarathustras³⁴:

... neue Ingredienzen werden im Hinblick auf die Opferfeier der Erneuerung aus den unsterblich geschaffenen Arten zusammengetragen. Einem solchen Opfer entspricht das Amt Zarathustras, wie dieser es unmißverständlich verkündet: das *haoma* steht stellvertretend für das lebenschenkende *haoma*, d. h. das in den Meeren gehegte weiße *haoma*, das die Macht besitzt, die Toten ins Leben zurückzurufen und den Lebenden Unsterblichkeit zu verleihen. Die Milch steht stellvertretend für jene der Kuh Hatāyōsh, die in einer bronzenen Burg, bewacht von Göpatshāh, in Gewahrsam gehalten wird. Das Feuer steht stellvertretend für das große Feuer, das den vom Atemhauch beseelten Wesen das Leben erhält. Das Opfer steht stellvertretend für das Opfer und die Anbetung der Erneuerung des Guten.

Im Buch von der *Urschöpfung* wird so vom Opfer des Erlösers gesprochen³⁵:

Um die Toten zu erwecken, werden Sōshans und seine Helfer ein Opfer veranstalten: sie werden die Kuh Hatāyōsh töten. Aus ihrem Fett und dem weißen *haoma* werden

sie Ambrosia bereiten und es allen Menschen zum Trinken geben. Alle Menschen werden dadurch unsterblich sein.

Von seiten zahlreicher Fachgelehrter wurden die Mithrasmysterien als überzeugendes Beispiel für den hohen Anteil iranischer Überlieferungen am religiösen Synkretismus der hellenistisch-römischen Welt angesprochen, eben wegen der unzweifelhaften Verwandtschaft dieser Anschauungen mit dem Mythos vom Kosmokrator-Erlöser. In der Tat ergibt sich aus unseren vorstehenden Ausführungen in aller Deutlichkeit die Sinnähnlichkeit der Mazdalehre vom Opfer des Sōshans mit dem Mythos von Mithras Tauroktonos: die von Mithras vollzogene Opfertötung des Stieres erfährt eine durchaus angemessene Ausdeutung unter Zuhilfenahme des vom Mazdaismus gebotenen ideologisch-rituellen Hintergrundes. Das mithraische Opfer erinnert in vielen Einzelheiten an das zarathustrische Sōshans-Opfer³⁶. In beiden Fällen wird das Fleisch des getöteten Rindes von einer lebenspendenden Flüssigkeit begleitet (*haoma* oder Stierblut in Gestalt des Weines); in beiden Fällen ist Ziel des Opfers die Geburt zu einem neuen Leben, ein Motiv, dessen Vorhandensein im Mithraismus nach dem Zeugnis seiner heftigsten Gegner nicht bezweifelt werden kann, denen die Analogie zwischen der christlichen Messe und der kultischen Mahlzeit des Mithraismus — dieser »teuflischen Parodie der Eucharistie«, nach ihrem verdammenden Urteil³⁷ — stets vor Augen stand.

Das Motiv des Erlösers in seiner Glanzfülle, der in seiner Gestalt Priestertum und Königsgewalt vereinigt, der aus den Gewässern geboren wird, der vermöge des Rinderopfers und des Verzehens des Rinderfettes zusammen mit dem weißen *haoma* siegreich die kosmische Erneuerung, die Verwandlung der materiellen Existenz, die Verwandlung des Lebens vollbringt — dieses Motiv hat sicherlich, gemeinsam mit Motiven anderen Ursprungs, auf die Gestaltung des sogenannten synkretistischen Mythos vom Kosmokrator-Erlöser eingewirkt. Als Bindeglied zwischen diesen iranischen, genauer: mazdaischen und zarathustrischen, Gedanken und Vorstellungen in ihrem Einfließen in die Religiosität der hellenistisch-römischen Welt stellt sich uns — daran kann kein Zweifel mehr bestehen — der Mithraismus dar. In diesen grandiosen synkretistischen Mythos wurden allmählich Elemente verschiedenster Herkunft eingeschmolzen, die an der Schaffung eines ziemlich folgerichtigen Gefüges

soteriologischer und mysteriosophischer Vorstellungen mitwirkten, eines Anthropologie wie Kosmologie umfassenden Ganzen. Diese typologische Prägung ist sowohl im Spätheidentum wiederzufinden wie — abgesehen von jedem theologischen Überbau — auch im siegreichen Christentum, in dessen Rahmen ihr, wenn wir richtig sehen, das denkwürdige Schicksal zuteil wurde, die Jahrhunderte zu überleben, und dies dank ihrer sakralen Kodifikation in der liturgischen Praxis und trotz dem immer stärkeren Überhandnehmen einer geschichtsverhafteten theologischen Mentalität, die von den an ihre Zeit gebundenen geistlichen Hierarchien gegen die sogenannten Häresien gnostischer Art ins Feld geführt wurde.

Was uns in diesem Zusammenhang besonders bemerkenswert erscheint, ist die Feststellung der »Vorgeschichte« des hier behandelten Mythos, der im Schoße der mazdaischen Überlieferung bereits in deren ältesten Bestandteilen, vor allem in der liturgischen *yasma*-Übung, greifbar vorliegt, einer Vorgeschichte, die nur bei Besinnung auf den Doppelgehalt der iranischen Lichtsymbolik angemessen erfaßt werden kann: Licht in seiner Verbindung mit dem Gewässer, mit dem Samen, mit *haoma*, und Licht als Epiphanie der reinen Geistigkeit. Auf der einen Seite steht also die kosmogonische Funktion des Lichtes oder, besser gesagt, des »Glanzes« und sein physiologischer Aspekt eines feurigen, energetischen Lebensfluidums, das im feuchten Element zu Hause ist, auf der anderen Seite steht sein Aspekt einer strahlenden, glückbringenden, siegverheißenden, befruchtenden Kraft, die im Haupte des damit begabten Individuums gehegt wird: einer vor allem geistigen Kraft, da sie aufs engste mit dem »Wissen« (*dānākīh*) zusammenhängt, oder — wie vielleicht zutreffender zu übersetzen wäre — mit der »Gnosis«.

Abschließend: die beiden Grundaspekte der iranischen Lichtsymbolik, Wesensgleichheit Geist-Licht und Lichtepiphanie des dem Kosmokrator-Erlöser eigentümlichen Kennzeichens, sind aufs engste miteinander verschlungen, da beiden eine gemeinsame ideologische Voraussetzung zugrunde liegt, als deren Mittelpunkt die Vorstellung vom »Glanze« zu betrachten ist. Der Mythos vom Erlöser wird von dieser Symbolgrundlage aus verständlich: der Glanz, universelles Lebensprinzip, erfährt seine Lichtmanifestation, indem er aus einem Zustand der Vorgeformtheit und Virtualität in den Zustand eines neuen Lebens übergeht, sich aus

einer — wenn man so sagen darf — am materiellen Leben teilhabenden Existenz zu einer am geistigen Leben teilhabenden Existenzform wandelt. Das Motiv der Geburt des Erlösers, mit allem, was auf kosmischer Ebene damit zusammenhängt, enthüllt und offenbart den gleichen Sinngehalt. Das »klassische« Opfer des Mazdaismus, der *haoma*-Ritus, erweist sich als das tauglichste Mittel zur Erreichung des Zieles, nach dem das gesamte Leben des Universums hindrängt: die Verklärung des Kosmos, die Umkehrung der Existenz aus ihrer normalen, von Notwendigkeit und Schicksal beherrschten Ebene zu der Ebene der Tat, des Willens³⁸.

(Aus dem Italienischen übersetzt von Gustav Glaesser)

¹ Deutsche Übersetzung von H. Lommel, *Die Yäšt's des Avesta*, Göttingen 1927, S. 181. Textstelle: *Yasht* XIX, 53. — ² M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, S. 58–65. — ³ U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, Roma 1952; G. Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln und Opladen 1960. — ⁴ *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in: »Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli«, Neue Reihe, XII, 1962, S. 95–128. Wir verweisen auf die Belege und Anmerkungen in diesem Aufsatz. — ⁵ Über die Bedeutung von Licht und Glanz in der Auffassung vom sakralen Königtum vgl. den Abschnitt »Das Licht« in der aufschlußreichen vergleichenden Studie von Ph. Wolff-Windegg, *Die Gekrönten. Sinn und Sinnbilder des Königtums*, Stuttgart 1958, S. 167 f., mit Hinweisen auf die iranischen *hvarnah*-Vorstellungen. — ⁶ Vgl. besonders H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection*, Paris 1960. — ⁷ *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1949, S. 168–90; vgl. auch, vom gleichen Verfasser: *Le symbolisme de Ténèbres dans les religions archaïques*, in: *Polarité du Symbole, Études carmélitaines*, 1960, S. 15–28. — ⁸ M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963, S. 286–87. — ⁹ *Dēnkart* (ed. Madan, Bombay 1911), S. 347. — ¹⁰ *Vicītakihā i Zātspram* XXX, 23. — ¹¹ *Yasht* XIX, 10. — ¹² *Bundahishn* I, 38–39; hinsichtlich dieses Kapitels des Buches der *Urschöpfung* vgl. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in: »Journal Asiatique«, CCXIV, 1929, S. 206–228; R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955, S. 276–321. — ¹³ *Bundahishn* I, 41. — ¹⁴ Vgl. Zaehner, a. a. O., S. 71 f. — ¹⁵ *De Iside et Osyride* XLVII. — ¹⁶ Betr. die *Rivāyat* vgl. Zaehner, a. a. O., S. 360–67; der Pahlavertext ist abgedruckt in der Dhabhar-Ausgabe des *Dātistān i Dēnik* (Bombay 1913, S. 127–37). Vgl. auch unseren in Anmerkung (4), S. 114–15, zitierten Aufsatz. — ¹⁷ *Dātistān i Dēnik* LXIV. — ¹⁸ *Bundahishn* I, 26. — ¹⁹ *Vicītakihā i Zātspram* XXXIV, 58. — S. S. Hartman, *Gayōmart. Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala 1953, S. 13, 14. — ²¹ Vgl. unseren bereits zitierten Aufsatz: S. 120, Anmerkung 111. Ebenso Duchesne-Guillemin, vgl. Anm. 24. — ²² Zu vorliegender Auslegung der manichäischen

Lehren vgl. besonders H. C. Puech, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949, S. 74 f. — ²³ G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961, S. 62. — ²⁴ *Le »Xʿarənah«*, in: »Annali dell'Istituto Universitario di Napoli«, Sezione Linguistica (Sprachwissenschaftliche Abteilung), V, 1963, S. 19–31; vgl. auch *Fire in Iran and Greece*, in: »East and West«, Neue Reihe, XIII, 1962, S. 198–206. — ²⁵ H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, S. 1–77. — ²⁶ *Yasht X*, 127. — ²⁷ *Ancient-Indian »ojas«*, Latin »*augos« and the Indo-European Nouns in -esl-os, Utrecht 1952, S. 57–67. — ²⁸ *La doctrine classique de la médecine indienne*, Paris 1949. — ²⁹ Vgl. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961, S. 79 f.; auf der gleichen Linie auch Molé, a. a. O., S. 229 f. — ³⁰ Zaehner, a. a. O., S. 93 f. — ³¹ D. h. *guhārik*: über diesen Ausdruck vgl. A. Pagliaro in: »Rivista degli Studi Orientali«, XV, 1935, S. 303–15. — ³² *Vicītakihā i Zātspram XXXV*, 15. — ³³ *Naissances mystiques*, Paris 1959, S. 218 f. — ³⁴ *Vicītakihā i Zātspram XXXV*, 15. — ³⁵ *Bundabishn* (ed. Anklesaria, Bombay 1908), S. 226, 3–6. — ³⁶ Und nicht, wie allgemein angenommen wird — was eine nicht unbedenkliche Begriffsverwirrung heraufbeschwört — die von der mazdaischen Überlieferung Ahriman zugeschriebene Stiertötung (so noch M. J. Vermaseren, *Mithra ce dieu mystérieux*, Paris-Bruxelles 1960, frz. Übers., S. 57 (dtsh. Übers. *Mithras, Geschichte eines Kultes*, Stuttgart 1965). — ³⁷ Über diesen Ausspruch Tertullians und die Ähnlichkeit zwischen dem mithräischen Kultmahl und der christlichen Messe vgl. Vermaseren, a. a. O., S. 85. — ³⁸ Hinsichtlich dieser Umkehrung der Ebenen, dieser zarathustrischen »Apokatastasis«, vgl. unsere kürzlich erschienene Studie: *Lo stato di »maga«*, in: »Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli«, Neue Reihe, XV, 1965, S. 105–117.