

Michael Stausberg
Faszination Zarathushtra



Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

herausgegeben von
Fritz Graf
Hans G. Kippenberg
Lawrence E. Sullivan

Band 42

1. Teil

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1998

Faszination Zarathushtra

Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte
der Frühen Neuzeit

von
Michael Stausberg

Walter de Gruyter
Berlin · New York

1998

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.

Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der
Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.

Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter
der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.

Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982
unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Stausberg, Michael:

Faszination Zarathushtra : Zoroaster und die europäische Religions-
geschichte der frühen Neuzeit / von Michael Stausberg. – Berlin ;
New York : de Gruyter

(Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten ; Bd. 42)

Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1995

ISBN 3-11-014959-1

Teil 1 (1998)

© Copyright 1997 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck: Rotaprint-Druck Hildebrand, Berlin

Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

In Erinnerung an meinen Großvater

Vorwort

Diese Abhandlung zur Europäischen Religionsgeschichte wurde im Sommer 1995 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen. Der hier vorliegende Text ist eine überarbeitete – zum Teil gekürzte, zum Teil ergänzte – und um ein Register erweiterte Fassung dieser Arbeit.

Für die Beschäftigung mit dem Thema bot das Bonner Graduiertenkolleg "Interkulturelle Religiöse bzw. Religionsgeschichtliche Studien", dem ich von April 1992 bis März 1995 als Stipendiat angehörte, einen geeigneten Rahmen. Für viele wertvolle Erfahrungen und die Möglichkeit zum regelmäßigen Gedankenaustausch unterschiedlichster Art bin ich den Teilnehmern des Graduiertenkollegs zu Dank verpflichtet.

Für die Überarbeitung des Textes (im Frühjahr 1997) konnte ich von den Bibliotheksbeständen in Uppsala profitieren, wo ich mich seit Januar 1996 als Feodor-Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung aufhalte. Der Humboldt-Stiftung und den schwedischen Gastgebern (insbesondere Prof. Peter Schalk, Prof. Anders Hultgård und Prof. Jan Bergman) habe ich herzlich zu danken.

Entwürfe und Skizzen zur hier vorgelegten Studie reichen bis in den Herbst 1988 zurück, als ich in im Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Bergen unter der Anleitung von Anders Hultgård erstmals avestische und mittelpersische Texte las, und sich uns die Frage nach den historischen Implikationen dieser ‚interkulturellen Hermeneutik‘ aufdrängte.

Aus diesen Vorüberlegungen ging die Magisterarbeit mit dem Titel "Der Zoroastrismus und die Europäische Religionsgeschichte im 18. Jahrhundert" hervor, die im Herbst 1991 der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn vorgelegt wurde. Die Anbindung an Bonn hängt nicht zuletzt mit der Person meines Doktorvaters, Prof. Hans-Joachim Klimkeit, zusammen, dem ich für seine Aufgeschlossenheit gegenüber dem Thema, seine Betreuung und zahlreiche Hilfestellungen großen Dank schulde.

Prof. Karl Hoheisel habe ich nicht nur für sein Zweitgutachten zu danken, sondern auch für seinen steten freundlichen Zuspruch und seine Hilfsbereitschaft auch in anderen Dingen.

Schon seit den ersten Annäherungen an das Thema ist das Projekt "Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte" bei Prof. Burkhard Gladigow in Tübingen, wo ich das Sommersemester 1988 verbringen konnte, auf äußerst fruchtbare und rege Resonanz gestoßen. Prof. Gladigow stand stets mit Rat und Tat und vor allem mit langen Gesprächen zur Verfügung. Für wohlwollende und kompetente Beratung, weiterführende Gedanken und schließlich für die Erlaubnis, einige (damals) noch nicht gedruckte Manuskripte zu verwenden, schulde ich Burkhard Gladigow ganz herzlichen Dank. Der Initiative von Burkhard Gladigow verdanke ich überdies die Möglichkeit, daß ich das Projekt auf dem Symposium "Strömungen europäischer Religionsgeschichte" (Oktober 1993) in Blaubeuren und im Rahmen der Tagung "Religion und Geschichtsbewußtsein" (April 1995) am Zentrum für interdisziplinäre Forschung in Bielefeld vorstellen konnte.

Die vorliegende Untersuchung ist mit einigen dissertationstypischen Makeln behaftet. Eine andere Qualität gewinnen die Bände durch das "Geleitwort" von Prof. Carsten Colpe, der zwei Generationen von Wissenschaftlern intellektuelle Aufrichtigkeit vorgelebt hat. Ich möchte Carsten Colpe an dieser Stelle nicht nur dafür danken, daß er trotz seiner zahlreichen anderen Verpflichtungen und in Anbetracht von eigentlich viel wichtigeren eigenen Publikationsplänen überhaupt die Zeit und die Kraft gefunden hat, ein Geleitwort zu vorliegender Untersuchung zu schreiben, sondern wie er dies getan hat. (Der Leser überzeuge sich selbst.)

Für die Aufnahme der Abhandlung in die Reihe "Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten" bin ich Herrn Prof. Hans G. Kippenberg (und auch Herrn Prof. Fritz Graf) zu großem Dank verpflichtet. Der Titel der Reihe wird dem Selbstverständnis der Arbeit durchaus gerecht.

Mein Freund und Mitforscher Prof. Gregor Ahn (jetzt Heidelberg) ist an der Entstehung dieser Abhandlung in einem Ausmaße beteiligt, das sich der Beschreibbarkeit entzieht. Die regelmäßigen und oft endlosen Gespräche am Telefon, auf dem Balkon oder an anderen Orten gehören für mich zu den schönsten und bleibenden Erinnerungen an die Bonner Jahre.

Für die kritische Durchsicht einzelner Kapitel bin ich meinen Freunden cand. mag. Jürgen Beyer, Michael Dobstadt und Jürgen Mohn, M.A., herzlichsten Dank schuldig. Dr. theol. Matthias Woiwode danke ich für zahlreiche Büchertransporte aus Tübingen. Herzlichen Dank auch an meinen Schwiegervater, Prof. em. Hans Schmalscheidt, und meine Schwägerin Margarete Neuhaus für tatkräftige Hilfe beim Korrekturlesen.

Der Text wurde mit Hilfe des Programms Script 4 erstellt. Die Zeichensätze stammen von Veit Brixius (Budenheim bei Mainz).

Uppsala, den 2. November 1997

Michael Stausberg

Inhaltsverzeichnis¹

Geleitwort	XXI
A Einleitung	1
A.a. Religionsgeschichte als Rezeptionsgeschichte	1
1. Methodische Voraussetzungen	2
2. Zoroāstra: Die zoroastrische Eigengeschichte	6
3. Aus Zoroāstra wird Zoroaster: Die parazoroastrischen Fremdgeschichten	9
A.b. Religionsgeschichte Europas oder Europäische Religionsgeschichte?	13
1. Religionsgeschichte Europas	13
1.1. Der Zoroastrismus in der Religionsgeschichte Europas	15
2. Europäische Religionsgeschichte	18
2.1. Zur forschungsgeschichtlichen Ausgangslage: Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte?	20
2.2. Texte als primäres Importmedium: Rezeptionsgeschichtliche Voraussetzungen und Epochen.	22
A.c. Zur Gliederung der Studie	32

¹ Zur Doppelstruktur der Gliederung in ‚Monographien‘ (B-D) und ‚Diskurse‘ (I-XXX [im Inhaltsverzeichnis auch durch Kleindruck gekennzeichnet]) s. unten A.c.; S. 32-34.

B	Die Renaissance Zoroasters	35
1.	Georgios Gemistos Plethon (1355/1360-1454)	35
1.1.	Ein Philosoph an der Schwelle	35
1.2.	Ein ominöser Einfluß: Elisiaios (Elisha)	37
1.3.	Typen der Zoroaster-Referenz in Plethons Schriften	42
I.	Religionshistorischer Diskurs: Die <i>Chaldäischen Orakel</i> – die letzte Heilige Schrift der Spätantike, ihre byzantinische Tradition und die Suche nach zoroastrischen Einflüssen	44
1.4.	Die Erfindung eines Zoroaster-Pseudepigraphs: Plethon und die <i>Chaldäischen Orakel</i>	57
1.5.	Zoroaster und die platonische Tradition	63
1.6.	Ein ‚neozoroastrisches‘ Glaubensbekenntnis und der ‚erste Interpret der neuen Gesetze‘	69
II.	Editionsgeschichtlicher Diskurs: Verbreitung und Kritik der pseudozoroastrischen <i>Chaldäischen Orakel</i> in der Neuzeit	83
2.	Marsilio Ficino (1433-1499): ‚Diskursbegründung‘ und Muster europäischer Zoroaster-Rezeption	93
2.1.	Ein Lebens-Werk: Die ‚Renaissance‘ der <i>einen</i> platonischen Tradition – von den ‚alten Theologen‘ zu Marsilio Ficino	94
2.1.1.	Ein paganisierender Häretiker	94
2.1.2.	Cosimo de’ Medicis ‚Platonische Akademie‘	98
2.1.3.	Die Schriften Platons: Übersetzungen, Einführungen und Kommentare	100
2.1.4.	Platon, Hermes Trismegistos und die ‚alten Theologen‘	103
2.1.5.	‚Platonische Theologie‘ und christliche Religion	109
2.1.6.	‚Platonische Medizin‘ und Magie	117
2.1.7.	Zu Ficanos historischer Bedeutung	119
2.2.	Ficino und Zoroaster: Textanalysen	122
2.2.1.	Zoroaster als Gesetzgeber: Zwei Traktate aus dem Jahre 1464	122
2.2.2.	Ficino, Zoroaster, die ‚alte Theologie‘ und die <i>Chaldäischen Orakel</i>	124
2.2.2.1.	Eine Abschrift der <i>Chaldäischen Orakel</i> und ein zweifacher Einfluß Plethons	124
2.2.2.2.	Eine Übersetzung der <i>Chaldäischen Orakel</i>	125

III.	Wirkungsgeschichtlicher Diskurs: Giano Lascaris, Germain de Ganay und die Verbreitung der <i>Chaldäischen Orakel</i> in Frankreich	127
2.2.2.3.	Zoroasters Gesänge als religiöse Lieder	129
2.2.2.4.	Orakel als Medium der ‚alten Theologie‘	131
2.2.2.5.	Zoroaster, Hermes Trismegistos und die sechs ‚alten Theologen‘	132
IV.	Problemgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster und die Geschichte der Philosophie im 15. Jh.	136
a.	Francesco Filelfo (1398-1481)	136
b.	Johannes Argyropoulos (gest. 1487)	139
2.2.3.	Zoroaster in <i>De amore</i>	141
2.2.3.1.	Zoroasters ‚implizite Autorität‘: ‚Platonische‘ Triadik und christliche Trinitätslehre	142
2.2.3.2.	Zoroaster und die Magie	149
V.	Motivgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster und die den Worten inhärente Macht bei Symphorien Champier (1472-1539) und Pontus de Tyard (um 1522-1605)	159
VI.	Motivgeschichtlicher Diskurs: Pontus de Tyard (um 1522-1605) oder: „le nom de quatre lettres se rencontre en Dieu“	162
2.2.4.	Der ‚Arzt der Seelen‘: Ein aszetisches Lebensmodell und seine Präfiguration bei Zoroaster und den ‚alten Theologen‘	166
2.2.5.	Die Unsterblichkeit der Seele: Die Zoroaster-Exegese der <i>Theologia platonica</i>	175
2.2.5.1.	Zoroaster und eine Theologie der Freundschaft	176
2.2.5.2.	Die ‚poetischen Schatten‘ der ‚alten Theologie‘: Die programmatisch-hermeneutische Legitimation der Zoroaster-Rezeption in der <i>Theologia platonica</i>	177
2.2.5.3.	Die Seele als Zentrum und das Zentrum der Seele	182
2.2.5.4.	Die Seele, der Mensch und das Schicksal	184
2.2.5.5.	Die Seele im Geflecht der Seinshierarchie	186
2.2.5.6.	Gott und die Ordnung der Welt	192
2.2.5.7.	Die Gottwerdung der Seele	195

2.2.5.8. Grundlagen der Eschatologie und die Auferstehung der Toten	200
VII. Wirkungsgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster und die Unsterblichkeit der Seele bei Pietro Pomponazzi (1520)	205
VIII. Motivgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster als Zeuge für die Wahrheit der christlichen Religion bei Philippe de Mornay (1549-1623)	208
IX. Wirkungsgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster, Ficino und Karma im Hermetic Order of the Golden Dawn (1895)	213
2.2.5.9. Die Idee der Palingenese	214
2.2.6. Zoroaster und die christliche Religion	216
2.2.6.1. ‚Alte Theologie‘ in christlicher Deutung	216
X. Wirkungsgeschichtlicher Diskurs: Zoroasters Diebstahl bei Lefèvre d'Étaples (gest. 1536) und Symphorien Champier (1472-1539)	218
2.2.6.2. Zoroaster als ein Enkel Noahs	220
2.2.6.3. Die qualitative Unvergleichbarkeit Christi und ihre Konsequenzen für die Zoroaster-Rezeption	222
2.3. Rückblick: Marsilio Ficino und die europäische Zoroaster-Rezeptionsgeschichte.	224
3. Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)	229
XI. Monographischer Diskurs: Ein Epigon - Alessandro Farra (1564)	256
4. Agostino Steuco (1497/98-1548)	262
5. Francesco Patrizi da Cherso (1529-1597)	291
5.1. <i>L'amorosa filosofia</i> oder – ein Gedankenexperiment: Die Theorie der <i>philautia</i> und der zoroastrische Dualismus	292
5.2. Die <i>Dialoghi della retorica</i> oder – eine mythische Gegenwart: Das magische Sprechen der Urzeit	295

5.3.	<i>Della poetica</i> oder – Der zweitälteste Dichter der Menschheit: Poesie, Weisheit und Theologie	298
XII.	Motivgeschichtlicher Diskurs: Zoroaster in zwei poetologischen Entwürfen des 17. Jahrhunderts	304
a.	Martin Opitz (1597-1639): <i>Das Buch von der Deutschen Poeterey</i>	304
b.	Henry Reynolds: <i>Mythomystes</i> (1632)	308
5.4.	Die <i>Discussiones peripateticae</i> – oder: Aristoteles und seine geschichtlichen Vorläufer	311
5.5.	Das Projekt eines <i>Thesaurus sapientiae</i> und eine neue Edition der (pseudo-) zoroastrischen Texte	317
5.5.1.	Das <i>Thesaurus</i> -Projekt	318
5.5.2.	Eine neue Edition der <i>Chaldäischen Orakel</i>	321
XIII.	Monographischer Diskurs: Johannes van Gorps (1519-1572) etymologische Zoroaster-Kritik	324
XIV.	Problemgeschichtlicher Diskurs: Der eine Zoroaster oder die vielen ‚Zoroastres‘?	328
5.5.3.	‚Zoroastische Magie‘ und christliche Theologie	336
5.5.4.	Das Vernunftprimat und die ‚Freiheit des Philosophierens‘	338
5.6.	Die vier ältesten ‚frommen Philosophien‘ und die <i>Nova de universis philosophia</i>	341
5.6.1.	Die ‚frommen Philosophien‘ in der Programmatik der <i>Nova de universis philosophia</i> : Die Substitution des Aristotelismus durch die ‚frommen Philosophien‘	342
5.6.2.	Zur argumentativen Pragmatik der Zoroaster-Rezeption in der <i>Nova de universis philosophia</i>	345
5.7.	Von Ferrara nach Rom und darüber hinaus – biographische und rezeptionsgeschichtliche Schnittpunkte	368
5.7.1.	Ferrara: am Hof der Este	368
5.7.2.	Rom: erst die Sapienza, dann die Inquisition	372
5.7.3.	Zur Editions-, Diffusions- und Rezeptionsgeschichte der <i>Nova de universis philosophia</i> und des <i>Zoroaster</i> (1593-1743)	381
5.8.	Patrizi als rezeptionsgeschichtlicher Wendepunkt: Rückblick auf Teil B und Ausblick auf Teil C	389
XV.	Monographischer Diskurs: Abraham von Franckenberg (1593-1652)	393

XVI.	Problemgeschichtlicher Diskurs:	
	„Zoroastrische“ Triadik und christliche Trinitätslehre	397
a.	Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)	397
b.	Symphorien Champier (1472-1539)	400
c.	Francesco Zorzi (1466-1540)	403
d.	Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535)	409
e.	Miguel Servet (gest. 1533)	411
f.	Pontus de Tyard (um 1522-1605)	416
g.	Philippe de Mornay (1549-1623)	419
h.	Paolo Beni (gest. 1625)	421
i.	Livio Galante (1627)	423
j.	Ralph Cudworth (1617-1688)	426
k.	Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683)	432
l.	Friedrich Nork (1803-1850)	434
m.	Helena Petrowna Blavatsky (1831-1891)	435
n.	Annie Besant (1847-1933)	437
XVII.	Toposgeschichtlicher Diskurs:	
	Die mythisch-archaische Zoroaster-Kontextualisierung:	
	Zoroaster, Nimrod, Noah, Abraham und Ninos	439
a.a.	<i>Die Pseudoklementinen</i>	441
a.b.	Eusebios von Kaisareia (um 260-265 - um 339/340)	446
a.c.	Ammianus Marcellinus (um 330 - um 395), Paulus Orosius (gest. nach 418), Hieronymus (um 347-419/420)	448
a.d.	Aurelius Augustinus (354-430)	449
a.e.	Isidor von Sevilla (um 560-636)	449
a.f.	Hrabanus Maurus (um 780-856)	450
a.g.	Hinkmar von Reims (um 806-882)	451
a.h.	Gregor von Tours (538/539-594/595)	451
a.i.	Hugo von Saint-Victor (1096-1141)	453
a.j.	Petrus Comestor (um 1100 - um 1179)	454
a.k.	Otto von Freising (gest. 1158)	454
a.l.	Gottfried von Viterbo (1125 - um 1192)	455
a.m.	Pseudo-Grosseteste: <i>Summa philosophiae</i> (um 1265-1272)	456
a.n.	Roger Bacon (um 1220-1292)	457
a.o.	Vinzenz von Beauvais (um 1190-1264)	458
a.p.	Brunetto Latini (um 1220-1294)	459
a.q.	Jacob von Maerlant (1225-1291)	460
a.r.	Tholomeus von Lucca (1236-1326)	461
a.s.	<i>Die Österreichische Chronik von den 95 Herrschaften</i> (um 1394)	462
a.t.	Giovanni Nanni (um 1432-1502)	463
a.u.	Johannes Naucler (gest. 1510)	467

a.v.	Jean Lemaire de Belges (um 1473 - nach 1515)	468
a.w.	Pedro Mejía (1499-1552)	470
a.x.	Walter Raleigh (um 1554-1619)	471
a.y.	Johann Heinrich Alsted (1588-1638)	473
a.z.	Philipp Clüver (1580-1622)	476
b.a.	Samuel Bochart (1599-1667)	478
b.b.	Athanasius Kircher (1601-1680)	481
b.c.	Kaspar Schott (1608-1666)	484
b.d.	Hans Jacob von Grimmelshausen (1621/1622-1676)	487
b.e.	Olaus Rudbeck (1630-1702)	493
b.f.	Giambattista Vico (1668-1744)	494
b.g.	<i>Der Compaß der Weisen</i> (1779)	497
XVIII. Toposgeschichtlicher Diskurs:		
	Zoroaster, der Erfinder der Magie	503
a.	Matteo Palmieri (1406-1475)	505
b.	Heinrich Institoris (um 1430-1505)	506
c.	Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535)	508
d.	Polidoro Vergilio (1470 - um 1555)	517
e.	Giordano Bruno (1548-1600)	519
f.	Giambattista Della Porta (um 1535-1615)	524
g.	Jean Bodin (1530-1596)	526
h.	Cosimo Rosselli (gest. 1575)	529
i.	Ludovico Ariosto (1474-1533)	531
j.	<i>Historia von D. Johann Fausten</i> (1587)	531
k.	Johann Weyer (1515-1588)	533
l.	Martin Del Rio (1551-1608)	534
m.	Gabriel Naudé (1600-1653)	535
n.	John Marsham (1602-1685)	540
o.	Daniel Casper von Lohenstein (1635-1683)	542
p.	Roger Boyle, 1st Earl of Orrery (1621-1679)	547
q.	Charles Alard (gest. 1711)	550
r.	Nicolas Pierre-Henri Montfaucon de Villars' (gest. 1673)	553
s.	Laurent Bordelon (1692)	555
t.	Giacinto Gimma (1668-1735)	556
u.	Francesco Scipione Maffei (1675-1755)	559
v.	William Godwin (1756-1836)	560
w.	Jacques Albin Simon Collin de Plancy (1794-1881)	562
x.	Eliphas Lévi (1810-1875)	563
y.	Kurt Seligmann (1948) und W.B. Crow (1968)	565
z.	Frater Zarathustra (1986)	566

XIX.	Diskurs: Rezeptionsgeschichte als Intertextualitätsgeschichte - oder: Philon von Byblos bei Eusebios und die europäische Zoroaster-Rezeptionsgeschichte	570
a.	Sebastian Franck (1499-1542): <i>Die Guldin Arch</i>	571
b.	<i>A Dialogue between a Tutor and his Pupil</i>	573
C	Die Zoroaster-Kritik des 17. Jahrhunderts	581
1.	Theodor Zwinger (1533-1588)	583
2.	Barnabé Brisson (gest. 1591)	592
3.	Thomas Stanley (1625-1678)	604
4.	Gerhard Johann Voss (1577-1649)	613
XX.	Monographischer Diskurs: Herbert von Cherburys <i>De religione gentilium</i> (1663)	619
5.	Johann Heinrich Ursin (1608-1667)	625
XXI.	Monographischer Diskurs: Johannes Bissel (1656)	635
6.	Theophile Gale (1628-1678)	638
XXII.	Monographischer Diskurs: Edward Stillingfleets <i>Origines sacrae</i> (1662)	641
XXIII.	Problemgeschichtlicher Diskurs: Eine Astrologie-Polemik aus den Jahren 1601/1603	651
7.	Pierre-Daniel Huet (1630-1721)	654
8.	Barthélmi d'Herbelot (1625-1695)	671
9.	Thomas Hyde (1636-1703)	680
9.1.	Hydes Rezeption der ‚Sekundärquellen‘	682
9.2.	Der <i>Şad Dar</i> und die Suche nach den <i>ipsissima Zoroastris scripta</i>	685
9.3.	Die Konstruktion einer ‚altpersischen Religionsgeschichte‘	692

94.	Zoroaster zwischen Judentum und ‚altpersischer Religion‘ . . .	698
95.	Hydes <i>Historia religionis veterum Persarum</i> als rezeptionsgeschichtlicher Wendepunkt (mit einem Rückblick auf Teil C)	708
96.	Kritik an Hydes ‚altpersischer Religionsgeschichte‘ im 18. Jahrhundert	713
XXIV.	Monographischer Diskurs: David Humes <i>Natural History of Religion</i> (1757)	718
D	Der Zoroaster-Diskurs des 18. Jahrhunderts	723
Da.	Von Bayle bis Anquetil Duperron	724
1.	Pierre Bayle (1647-1706)	724
XXV.	Monographischer Diskurs: Gottfried Wilhelm Leibniz: <i>Essais de théodicée</i> (1710)	735
2.	Humphrey Prideaux (1648-1724)	740
XXVI.	Monographischer Diskurs: Ludvig Holberg (1684-1754)	757
3.	Isaac de Beausobre (1659-1738)	761
4.	Paul Foucher (1704-1778)	776
5.	Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron (1731-1805).	790
5.1.	Die Dechiffrierung der Kulturen und der Import der Texte . . .	791
5.2.	Anquetil Duperrons Indien-Expedition.	793
5.3.	Das <i>Zend-Avesta</i>	796
5.4.	Die Konstruktion einer Zoroaster-Biographie	798
5.5.	Anquetil als rezeptionsgeschichtliche Schwelle: Rückblick auf Teil Da.	808
5.6.	Frühe Reaktionen auf Anquetils Expedition und das <i>Zend-Avesta</i>	809
XXVII.	Monographischer Diskurs: William Jones' (1746-1794) Kritik an Anquetils <i>Zend-Avesta</i>	813

XXVIII. Monographischer Diskurs:	
Denis Diderot (1713-1784)	821
5.7. Ausblick auf die weitere Forschungsgeschichte bis zur Konsolidierung der Avesta-Studien bei Rask, Burnouf und Bopp	831
Db. Von Ramsay bis Voltaire	838
1. Andrew Michael Ramsay (1686-1743)	838
2. Zoroaster in der Oper	869
2.1. <i>Les Génies</i> (Fleury/Duval)	871
2.2. <i>Zoroastre</i> (de Cahusac/Rameau)	873
3. Guillaume Alexandre de Méhégan (1725-1766)	884
4. Friedrich Christian Eilschov (1725-1750)	894
5. Voltaire (1694-1778)	901
5.1. <i>Zadig</i> (1748)	902
5.2. Der <i>Essai sur les mœurs</i> (1756) und die <i>Philosophie de l'histoire</i> (1765)	918
5.3. Zoroaster in Voltaires Schriften der 1770er Jahre	937
5.4. Rezeptionsgeschichtlicher Rückblick: Unsinn und Moral	945
XXIX. Problemgeschichtlicher Diskurs:	
Zoroaster und die Alchemie	947
XXX. Toposgeschichtlicher Diskurs:	
Zoroaster und die Astrologie/Astronomie	952
a. Zoroaster und die Geschichte der Astronomie – Zoroaster als Astrologe	952
b. Astrologische Etymologien	958
c. Pseudepigraphie und Pseudonyme	962
E Zusammenfassung:	
Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte	969

F	Anhang	979
1.	Abkürzungsverzeichnis	979
1.1.	Abkürzungen für Periodica, Nachschlagewerke und Textsammlungen	979
1.2.	Sonstige Abkürzungen	982
2.	Bibliographie	984
3.	Register	1049
3.1.	Begriffe, Gruppen, Länder, Völker, Texte	1049
3.2.	Namen	1060

Geleitwort

von Carsten Colpe

I

Was geschieht im Titel oder Untertitel eines Buches, der da lautet *Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte*? Ein seltsames Wort („Zoroaster“) steht einzeln da. Bei der ersten Bekanntschaft mit ihm weiß alle Welt nicht genau, ob es irgendein Substantiv oder ein Name ist (der ja auch ein Substantiv sein oder gewesen sein kann). Es stehen noch zwei Wörter da („europäisch“ und „Religionsgeschichte“). Beide sind je für sich wohlbekannt und bedürfen später vielleicht mancher Spezialuntersuchung, aber für den Anfang keiner Erklärung. Mit dem seltsamen Wort taucht eine semantische Frage auf, nämlich was es bezeichnet. Bei den beiden andern Wörtern ergibt sich aus der Verwendung des einen zur Bezeichnung einer Eigenschaft des anderen eine syntaktische Frage, nämlich ob aus dieser Herstellung einer attributiven Verbindung eine Veränderung der Bedeutung eines oder beider ihrer nunmehrigen Glieder folgt. Schließlich hat die Konjunktion „und“ im Titel schon auf den ersten Blick eine besondere Bedeutung. Es wird sich auch unter einer genaueren, aufmerksameren Betrachtung herausstellen, daß über Berechtigung und Stellung eines „und“ selten gründlicher nachgedacht worden ist – und werden mußte – als hier.

Folgendermaßen ist damit der Titel paraphrasiert und als des Autors Aufgabe für den Leser festgeschrieben: Ein seltsames, d. h. semantisch ungeklärtes, für uns damit mehrdeutiges Wort sowie eine doppelt benannte und damit doch wohl als vieldeutig charakterisierbare geistig-geschichtliche Strömung werden durch „und“ miteinander verbunden. Das geschieht mittels zweier sprachlicher Handstreichs, die einen kleinen didaktischen Schock auslösen sollen. Sie werden in der Wissenschaft zwar öfter versetzt, doch der interessierte Leser hat meistens eine Vorahnung, um wen und um was es sich früher handelte, der und das in eine neue Beziehung zueinander gebracht werden. Aber diesmal?

Zu „Zoroaster“. Diesmal dürfte den Meisten schon das Einzelwort wenig mehr als Schall und Rauch, vielleicht sogar ganz unbekannt sein – es sei denn, sie wären schon an dem entfernt ähnlich klingenden Namen im Obertitel des vorgelegten Buches hängen geblieben und hielten die Sache in Nietzsche's *Also sprach Zarathustra* für zuverlässig aufbewahrt; bei Bedarf nach genauerer Information könne man dort ja weiter recherchieren. Es gibt gründliche Leute, die wirklich nachgeschlagen haben, und diese genieren sich entweder für den großen Philosophen oder für sich selbst ob ihres gewaltigen Irrtums dermaßen, daß sie über die Angelegenheit gar nicht mehr gern reden. Doch sie müssen, denn Andere, die alles von ihnen, und d. h. aus zweiter Hand kennen lernten, taten es an ihrer Statt. Die unbeteiligten Dritten, zu denen der Autor, der Geleiter und die nichts als lernbegierigen Leser dieses Buches gehören, könnten ohne diese Vorgeschichte je nach ihrer Selbsteinschätzung argwöhnen, in semantischer Hinsicht für eine Anleitung präpariert worden zu sein, wie eine irreführende Bezeichnung sich überzeugend fabrizieren oder mindestens verkaufen läßt. Die derart Hingehaltenen – denn das sind sie in jedem Fall – haben vorläufig zwar erfahren, was nicht, aber nicht, was doch hätte konstatiert werden müssen, und sei es zu ihrer elementarsten Belehrung. Deshalb haben sie sich bis auf Weiteres zu begnügen

a) mit ihrem frischen Wissen, es sei die Befähigung zu einer Erkenntnis besonderer Art, die hier den Weg in die Heimstatt des Richtigen weise,

b) mit ihrer Ahnung, daß das Rätselwort so, wie es laute, ein Name sei, aber nicht, ob ein Mensch, eine Sagengestalt oder ein Gott ihn trage oder getragen habe.

Zur „Europäischen Religionsgeschichte“. Sie wird leicht denselben Meisten, die schon auf dem Holzweg auf eine mindestens etymologische Erklärung des Zarathusta/Zoroasternamens hoffen, als eine modische Bezeichnung für die gute, alte Kirchengeschichte Europas vorkommen. In Handbüchern, die für dieselbe reichlich zur Verfügung stehen, konnte man sich bisher orientieren, worüber man wollte. Will man es auch für diese Frage, wird jedoch die Auskunft spärlich. Bestenfalls dürfte sich herausstellen, daß jene beiden Bezeichnungen zwar je für sich in der semantischen Dimension klar sind, daß es aber bisher auf der syntaktischen Ebene nicht unternommen wurde, sie miteinander zu verknüpfen. In Ermangelung einer zuverlässigen Auskunft, warum dem eigentlich so sei, wird abermals lieber eine Irrtumsquelle angebohrt – sie droht noch kräftiger zu sprudeln als die vorige –, als daß zugegeben wird,

a) entweder daß es falsch ist, auf der semasiologischen Ebene überhaupt nach einer Erklärung zu suchen, weil es ja ganz in der Macht des Wissenschaftlers liegt, Wörter und Wortverbindungen so lange durchzuprüfen oder zu variieren, bis er eine gefunden hat, die gegen jede Kritik gefeit ist.

b) oder, daß in einer derart zusammengesetzten Form wie „Europäische Religionsgeschichte“ beide Wörter etwas so anderes bedeuten, als man es von jedem gewohnt ist, daß hier, semantisch gesehen, tatsächlich eine Fehlbezeichnung vorliegt.

Zum „und“. Als sei es der Schwierigkeiten noch nicht genug, hat ein unbekannter Autor jenen Personennamen und dieses Bezeichnungspaar auch noch zu einer Gleichung mit drei Unbekannten verschmolzen. Wer da nicht die Flinte ins Korn werfen will, der muß den Versuch anstellen, zunächst aus der Verschmelzung oder der Verknüpftheit als solcher eine erste Sachinformation zu extrapolieren. Steckt z. B. bei so verschiedenen Dingen wie „Zoroaster“ und der „Europäischen Religionsgeschichte“ nicht am ehesten ein Gegensatz im „und“ wie in dem großen Aufsatz eines großen Romanciers „Friedrich und die große Koalition“¹? Vielleicht. Aber um sicher zu gehen, daß der hiermit gewonnene Tatbestand „Gegensatz“ auch zwischen Zoroaster und der Europäischen Religionsgeschichte waltet, setze der Leser doch einmal andere Konjunktionen an die Stelle des „und“, experimentiere mit ihren konzessiven, konditionalen, exklusiven, subordinierenden, disjunktiven, temporalen, kausalen, finalen Sinnfärbungen und gewinne einen auf Anhieb überzeugenden Sinn. Er wird sehen: das Wörtchen „und“ bleibt Sieger, und zwar – unerwarteter Weise – gar nicht mit seinem adversativen Sinn, sondern kraft seiner Neutralität, die auch weiterhin seine stärkste Eigenschaft bleibt. Es ordnet zuerst die Dinge kompromißlos einander bei und nicht eines dem anderen unter, so daß man meinen möchte, es begünstige eine zeitlose, unveränderliche Konvention.

II

So stellt man besser gleich die Frage, was für ein Mensch derjenige gewesen sein könnte, der in dieser Wortverbindung vorkommt. Damit beginnt ein neues Nachdenken, jetzt auch gepaart mit Nachschlagen. Wer Mozarts *Zauberflöte* gehört und angeschaut hat und sogar mit der merkwürdigen Tatsache bekannt wurde, daß hinter dem Sarastro in Schikaneders Libret-

¹ Thomas Mann, *Politische Schriften und Reden*, hg. von Hans Bürgin (Das essayistische Werk, TB-Ausgabe), Bd.2, Frankfurt/M. 1968, S. 20-65.

to Zarathustra steckt, der mag schon einmal versucht haben, die Spuren, deren er hiermit eine aufgenommen hat, weiterzuverfolgen. Aber wohin er sich auch wendet, er wird sich in einem Gestrüpp verfangen, das keinen Sucher freigeben zu wollen scheint. Schwierig und kontrovers ist schlechterdings alles: wann und wo Zarathustra lebte und verkündete, wie er westlich und immer westlicher bekannt und verändert wurde, und welches die Gründe waren, die diese langsame Metamorphose zustande gebracht haben. Wer waren die Mag(i)er? Ist das, was sie lehrten, unsere Magie?

Von hier an erlaube ich mir zu unterstellen, daß es einer Mehrheit von Lesern dieses Geleitwortes ergangen ist wie mir.

Erstens. Bei „Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte“ versagt das eben skizzierte, bestenfalls „intuitionistisch“ zu nennende Verfahren, einen einleuchtenden Sinn in dieser Aussage zu finden. Aber auch von den Substantiven oder den Namen ausgehend gerät man in eine bloß syntaktische Konvention: wenn gewisse Dinge unerläutert in eine Satzformel gefaßt werden, dann muß es sich um solche handeln, die beide positiv wichtig sind. Natürlich dürfen sie dennoch in einer Differenz zu einander stehen, die sich einem „und“ doppelsinnig mitteilen könnte. Auf dieser Basis muß man sich auch mit ihnen auseinandersetzen. Damit versucht man zugleich, sich vornehmlich an die Namen der Dinge zu halten. Nun braucht man andere Verstehenskategorien, als man bei der Analyse des „und“ angeboten hat. Gibt es also eine Dingwort- oder Namensverbindung, die insoweit Modellcharakter hat, als sie sogleich mit beiden Teilen der „Und“-Formel arbeitet, so daß sie als eine Art erklärender Analogiebildung herangezogen werden kann? Wir werden es sehen.

Zweitens. Um es mit einem solchen Modell zu versuchen, ist wiederum, wie bei den beiden Wortgliedern in der zuerst zitierten, inhaltlich noch dem Geschichtsunterricht verpflichteten Aussage, ein wenig Erstinformation unabdingbar. Das Buch von Stausberg gibt sie. Das ist sein erster Vorzug. Es ist nicht leicht, Schwieriges, das bevorsteht, so zu erörtern, daß die bloße Information nicht zu kurz kommt. Ich sollte vielleicht schon an dieser Stelle den Leser bitten, diejenigen Antennen auszufahren, die ihm anzeigen, daß ich von jetzt an ununterbrochen verdeckt, indirekt und anonym von diesem Buche und seinem Verfasser reden muß, und zu akzeptieren, daß ich es erst gegen Schluß offen, direkt und mit nochmaliger Namensnennung tue. Der Leser, der sich noch an den altmodischen Brauch hält, zuerst das Geleitwort und dann das Buch zu lesen, hat Kraft genug, bis zum Erweis der Lösung oder der Unlösbarkeit des Rätsels eine Verzögerung auszuhalten, zumal sich ergeben wird, daß sie in dem Moment, da sie aufgehoben wird, auch etwas über das Wesen des Gegenstandes sagt.

Drittens. Es erweist sich nebenbei als nützlich, sich klar zu machen, wie im wissenschaftlichen Diskurs ein Geleitwort aussehen kann, das nicht alle Dinge sogleich beim Namen nennt. Man darf sich dabei ruhig an die Alltags- und Lebensbräuche und -bezeichnungen halten, die die Funktion der Namensnennung übernehmen, um eventuell einen Anhalt für Vergleiche zu gewinnen. Geleitet werden kann man z. B. aus Gefahr in die Sicherheit; oder aus einer banalen Umgebung zu einer festlichen Gelegenheit. Je größer nun der Raum wird, in dem sich das Geleit abspielt, desto eher kommt es vor, daß sich eine Person ohne Geleit dauernd verlaufen würde, weil sie den Weg nicht kennt. Das Geleit wird dann im ganzen zum Reise- oder Lebensgeleit, und ein Schutzengel führt es aus. Ein Toter wird zur letzten Ruhe geleitet. Früher korrespondierte dieser Sitte eine Bewahrung vor Gefahr, wie man es dem Seelengeleit nach dem Tode zugetraut hat. Ein Geleit kann auch aus dem Unbekannten in bekanntere Regionen führen. Nicht nur der einzelne, sondern auch Gemeinden, Gemeinschaften, ja ganze Völker können sich vielleicht noch heute, sie konnten sich jedenfalls in früheren Zeiten geleitet wissen.

Viertens. Ein Geleit braucht nicht unbedingt ein Ziel zu haben, es kann einfach eine ständige Begleitung einer Person sein, die letztlich ihren Weg auch allein finden würde. Unter dieser Voraussetzung kann man etwa einen Herrscher oder hohen Politiker durch eine jubelnde Menge geleiten. Sieht man die Sache so streng und rationalistisch an, dann wäre ein Geleit auch bei einigen der im vorigen Absatz aufgezählten Gelegenheiten eigentlich nicht nötig, z. B. nicht bei dem Weg vom Unbekannten ins Bekannte. Damit haben wir bei einem Buch wie dem hier vorgelegten die Sache schon klar: es hätte als bloße Informationsquelle, ja selbst als ein Musterstück großer Gelehrsamkeit, kein Geleitwort nötig, weil dieses auf eine bloße Empfehlung hinausliefe. Aber als ein Monument, das da, wo es errichtet wird, die ganze Umgebung verändern kann, hat es ein Geleitwort unbedingt nötig; denn die Menschen, die von jener Veränderung mitbetroffen werden, können ohne dies einfach nicht wissen, was da geschieht. Denn zu geschehen beginnt die Veränderung erst da, wo das Buch aufhört.

III

Nehmen wir also an, der Leser, dem es gar nicht bewußt ist, auf welchem Weg er sich da begibt, habe sich seine erste Information verschafft. Er weiß zunächst, daß Zoroaster oder Zarathustra (Zarathuštra) ein Mensch, und zwar ein Mann war. Niemand lache. Zu einer Zeit, in der ernstgemeinte Arbeiten darüber geschrieben werden, daß der Gott So-und-So einmal eine Frau war, und daß er es eigentlich immer noch sei, hätten

ihr nicht einige verschworene maskuline Finsterlinge ihre unaufgearbeiteten Komplexe als Merkmale angehängt, ist eine solche Aussage kein Witz mehr. Der Leser hat außerdem gelernt, für wen Zarathustra alles gehalten worden ist, und was es mit seinem Namen in seiner mutmaßlichen Muttersprache und in anderen Sprachen, vorab der griechischen, alles auf sich hat. Nun könne der Leser, so meint man, auch den nächsten Schritt mit Hilfe eben des Buches tun, das er vor sich hat. Der Zugang zu den „Dingen selber“ – das wäre bereits der zweite Schritt, der getan werden muß – geschieht aber nach aller Erfahrung schon nicht mehr isoliert, nicht mehr in camera lectoris. Denn dem Leser, der sein Stübchen auch nur für kurze Zeit verläßt, wird überraschend häufig von ganz anderer Seite Erleichterung zuteil, dann nämlich, wenn er belehrt wird, daß wenigstens eines der beiden miteinander verbundenen Glieder der nach Erklärung verlangenden „Und“-Formel einen Bestandteil enthält, der die riesige Menge dessen, woraus er sich ein hilfreiches Beispiel zum Vergleich wählen könnte, sogleich drastisch einschränkt: hier wird z. B. der Physiker nicht nach Elementarteilchen und der Statistiker nicht nach dem männlichen Bevölkerungsanteil im 18. Jahrhundert gefragt (Modellantworten wie „Einstein und das Universum“ oder „Goethe und die Frauen“ entfallen also), sondern der Religionshistoriker nach Bewegungen, die zugleich größere geographische Einheiten bilden oder sich innerhalb von solchen vollziehen. Dabei schränken die beiden Wörter ihren Bedeutungsumfang gegenseitig ein: „Religionsgeschichte“ das, was es an geistigen Phänomenen sonst noch gibt, „europäisch“ deren etwa globales Vorkommen. Die Modellantworten könnten dann etwa lauten „Michelangelo und die italienische Kunst“, „Ludwig XIV. und der Absolutismus“. Die Person ist hier Repräsentant oder gar Verursacher der Sache, aber sie kann auch ihr Kritiker oder Bekämpfer sein („Karl V. und die deutsche Reformation“). Die Person braucht nicht von vornherein zu den einschlägigen Dingen zu gehören, sie kann sich auch von weit her in ihren Lauf erst einschalten („Alexander und Asien“).

Uns wird aber noch eine weitere Erleichterung abverlangt; denn es besteht noch das große Rätsel, was die eine geographische Einheit, die zunächst möglicherweise auch von der uns zur Erklärung aufgegebenen Person repräsentiert wird, mit der anderen geographischen Einheit, die wir selber repräsentieren, eigentlich zu tun hat. Wieder suchen wir nach einem Hilfs- und Erklärungsmodell. Wenn überhaupt, dann wird es eher von den großen Ausstellungen und den dazugehörigen Katalogen von nie erahnter Qualität angeboten, die in einem Land seine Kenntnis eines anderen dokumentieren wollen. Faktisch leisten sie nicht nur dies, sondern mehr: Das andere Land ist damit in dem einen gegenwärtig. Dieser Sachverhalt wächst durch die Ausstellung selber noch weiter, und zwar umso umfas-

sender, je breiter das Angebot der Exponate ist. Wir vergessen nicht, daß der am eingängigsten plakatierte Kulturausweis die Architektur ist².

Halten wir uns versuchsweise an „Europa“ (denn wir sind sicher, daß wir dort zu Hause sind) und den „Orient“ (denn genauer wissen wir noch nicht, wo Zarathustra herkommt). Wenn ein solches Modell helfen kann, dann nur, weil ihm durch Traditionen anderer Art mehr und mehr Sinn bereits zugewachsen ist. Auf den ersten Blick scheint es nun, als verhalte es sich hier tatsächlich so. Aber der große und großartige Katalog, der zusammen mit einer Ausstellung diesen Titel trägt³, gibt indirekt eine andere Antwort. Zwar sind die beiden geographischen Namen „Europa“ und „Orient“ allein schon ehrwürdig genug, um mit Verbindung durch ein „und“ für mehr bürgen zu können, als man zunächst gesucht hat, nämlich für eine Begegnungstradition hohen Ranges. (Es ändert sich übrigens nichts, wenn man für den Namen eines Kontinents den Namen eines Landes, einer Stadt, oder einer mit einem bodenständigen Titel geschmückten Person setzt.⁴) Auch verbindet jeder Besucher mit beiden Wörtern soviel sachlichen Inhalt, daß kein Tadel aufkommen kann, hier werde mit etwas Exotischem oder Modischem kokettiert. Aber die Kataloge lehren: Die umfassende und echte Begegnung zweier Kulturen ist jung – nicht älter als zwei Jahrhunderte. Die Begegnungen, die es vorher gab, waren von anderer Art – nicht geplant, oder als etwas anderes geplant als zum Zwecke der gegenseitigen kulturellen Belehrung und Kommunikation.

Jetzt hat uns vollends die Neugier Rotkäppchens ereilt. Wir müssen ihr nachgeben, damit wir nicht für eine sehr lange, sondern nur für eine ganz kurze Zeit von dem abgezogen werden, worum es uns ursprünglich ging. Also: Die Länder, denen Europa in dieser neuartigen Weise begegnete, welche waren das, und warum zogen sie die Europäer an? Man kann hier wohl noch keine Statistik aufstellen, wie oft ein Land, und für wie viele Partner ein Land den Gegenpart in der Begegnung spielte; denn nur der erste Platz steht fest. Er gebührt Ägypten, nicht zuletzt weil es mit seinen Pyramiden jederzeit leicht auffallen konnte und außerdem noch vor der

² Mehr auch zu solch allgemeineren Dingen bei Stefan Koppelkamm, *Exotische Architekturen im 18. und 19. Jahrhundert*, Teilkatalog der Ausstellung des Landesgewerbeamtes Baden-Württemberg "Exotische Welten - Europäische Phantasien", Stuttgart 2. Sept. bis 4. Oktober 1987.

³ Gereon Sievernich/Henrik Budde (Hg.), *Europa und der Orient 800 - 1900*, Berliner Festspiele - Bertelsmann Lexikon Verlag 1989, 923 Seiten.

⁴ Man denke an Ulrich Eckhardt/Gereon Sievernich (Hsg.), *Europa und die Kaiser von China*, Berliner Festspiele - Insel Verlag 1985, 389 Seiten.

Haustür Europas lag. Für eine Reihe weiterer Länder kann man Vermutungen anstellen: China, wo die Menschen so anders aussahen, sich so anders bewegten und kleideten, wo sie so andersartige Kunstgegenstände herstellten und eine noch andere Sprache sprachen, als wir nicht einmal wie eine „Fremdsprache“ gewohnt sind; und als sei es damit noch nicht genug: wo diese fremde Sprache auch noch mit kleinen, hochkünstlerischen Filigranen geschrieben wurde – dieses Land bot sich überall, wo nach dem Exotischen gesucht wurde, als dessen Prototyp nahezu von selbst an, seit die Jesuitenmissionare von dort seltsame, weil in ihrer Seltsamkeit so merkwürdig vertraute Kunde brachten. Babylonien und Assyrien, wo zwar die Zikkurrats, die mit den Pyramiden hätten konkurrieren können, entweder zugeweht oder in den großen Schlamm zurückgesunken waren, aus dem man im kleinen die Ziegel gestrichen und gebrannt hatte, aus denen sie erbaut wurden – Mesopotamien war dennoch wichtig und wurde deswegen als Fremdland bewußt gehalten, weil von dort aus sich so viel in der christlichen, der europäischen Bibel illustrieren ließ (daß es in Wirklichkeit „nur“ die hebräische Bibel war, hat man unbegreiflich lange nicht gemerkt).

Dann die islamischen Länder: In ihnen fiel die Einheit ihrer Religion weniger ins Auge als die Verschiedenheit ihrer Kulturen. Die unbegreiflich großartige Architektur der Moghulkaiser in Indien; und die selbst die Steppen noch prägende Kraft bloßer islamischer Präsenz, die spüren zu lassen eine kleine Moschee mit Kuppel, ein Mausoleum, oder die noch so kleine Verehrungsstätte für einen Heiligen genügte – Europäer wußten davon in Zentralasien, in der syrischen „Wüste“, auf der arabischen Halbinsel, in Nordafrika, in Marokko.

Im osmanischen Reich kumulierten aus der Vergangenheit so viele bestaunbare Eigenheiten malerisch, daß man nicht in einem Satze sagen kann, welche davon jeweils die Substanz für eine abendländisch-morgenländische Begegnung hergab.

Nur ein Land wurde in der großen Völkerschau immer hintangesetzt, wenn nicht gar vergessen – nicht erst in der Gelehrtenrepublik, auch nicht im allgemeinen Kulturbewußtsein, sondern gleichsam schon im Reich der Tatsachen selber. Das war Iran. Zwar pflegt man dem, der dieses feststellt, sogleich Namen von Dichtern, von den Malern persischer Miniaturen, von Mystikern und Theosophen entgegenzuhalten. Und bei uns bringt man ebenfalls, angefangen bei Montesquieus *Lettres Persanes* oder bei Goethes *West-östlichem Diwan*, eine ganze Reihe zusammen. Aber damit wird nur ein kultureller Identitätskonflikt reproduziert, der seine eindrucklichsten Austräger in Persien – oder wollten wir „Iran“ sagen? – selbst hat. Gemeint ist das vorislamische Iran (es ist übrigens ungeklärt, warum für dieses Land in Deutschland das genus masculinum bevorzugt wird). Bis auf weiteres geht es bei dem Thema „Iran“, ob im Lande selbst oder außerhalb

davon, von Fall zu Fall ohne schwere Identifikationsarbeit nicht ab, und das erklärt noch post festum, weshalb man auch bei gutem Willen nicht in der Lage war, dem Lande Iran und seinen Bewohnern angemessen zu begegnen. Äußere Gründe kamen hinzu: „Nur wenige geographische Grenzen haben sich im Lauf der Geschichte so häufig geändert wie die iranischen; daher kommt es, daß heute sogar ehemalige iranische Hauptstädte zu anderen Staaten gehören, wie Ktesiphon und Samarra zum Iraq, Herat zu Afghanistan und Merv, Bukhara und Samarkand zur UdSSR“⁵. Und seit der mongolischen Eroberung sind es der Reliefs, der Sprachdenkmäler, der Tempel und Paläste schlechterdings zu wenige, als daß allein mit ihnen (und ohne Auffüllung des Quantums der Exponate aus den Nachbarländern oder aus späterer Zeit) zu Ehren der Iranier eine Ausstellung ausgerichtet und von Großstadt zu Großstadt transportiert werden könnte, die es an Festlichkeit, Kulturvermittlung und wissenschaftspolitischer Bedeutung mit Ausstellungen zu Ehren der Ägypter, Babylonier, Numider, Hunnen, Awaren, Germanen und Kelten, der Japaner, Polynesier und Azteken aufnehmen könnte.⁶

Aber da war doch noch etwas, Sache oder Person, das sich eindeutig und ohne Einschränkung als „iranisch“ qualifizieren ließ? Nicht ein Buch mit seiner Sprache oder dergleichen – das sind Gegenstände der Wissenschaft, um die es hier nicht oder allenfalls hilfweise geht. Aber vielleicht ein kultureller oder geistiger Anstoß, den man als solchen nicht mehr, aber dessen Auswirkungen man illustrieren kann? Nun ist endlich der Moment da, wo man offen und verständlicher und mit einem Schlage vollständig die Leistung von Michael Stausberg würdigen kann. Er hat einen Problemkreis aufgearbeitet, dessen Existenz sich eigentlich erst bei dieser Aufarbeitung ergab. Angesichts eines Buches, wie es hier vorgelegt wird, besinnt sich der Rezensent auf die alte Paradoxie, daß man einer Sache nicht nur dann am besten gerecht werden kann, wenn man sie selbst mit einer anderen

⁵ Heinrich Strauß, „Iranische Architektur“, in Sir Nikolaus Pevsner / John Fleming/Hugh Honour (Hsg.), *Lexikon der Weltarchitektur*, Darmstadt 1971, S. 268-275. Dieser und der Artikel von Dietrich Brandenburg, „Islamische Architektur“, a.a.O. S. 277-284, enthalten für unser Problem viel wichtiges Material.

⁶ Einen ungewollten Beleg für diese Behauptung bietet der verdienstvolle Katalog von Gaston Wiet und Roman Ghirshman, *7000 Ans d'Art en Iran* (zur Ausstellung Oktober 1961 bis Januar 1962 in Paris, übernommen von der Villa Hügel, Essen, vom 16. Februar bis 24. April 1962, mit deutscher Übersetzung des Kataloges). Denn von den 7000 spielten die ersten 4000 Jahre auf einem Territorium, das noch gar nicht iranisch war.

vergleicht, sondern auch dann, wenn bereits die Bemühung um die Sache mit Mitteln vorgenommen wird, die einem Vergleich ähnlich sehen, ohne daß zunächst ein tertium comparationis da ist.

Zunächst steht fest: Durch das vorliegende Buch wird Iran höchstwahrscheinlich endlich im Kreise der lehrreichen Fremdländer die ihnen ebenbürtige Position erhalten, die ihn zukommt. (Und sein „unbekannter Autor“ wird die längste Zeit seine Ruhe gehabt haben.) Außerdem befindet man sich im Bannkreis eines gewissen Zarathustra. Gehört das zusammen wie „der Orient und Europa“? Wen oder was repräsentiert er, sich selbst oder mehr, das Land Iran oder ein anderes, eine nomadische oder eine sesshafte Kulturstufe?

IV

Wir sind hier an einem Punkt, wo die bisherige Ratlosigkeit der Erwartung weicht, man käme zu den „Dingen selber“. Eine solche Situation ist wohl bekannt. Wenn sie eintritt, erhebt sich regelmäßig der Ruf nach der alles überragenden Autorität, zugleich nach dem Spezialisten, der ein unanfechtbar sachkundiges, ein weises, ein authentisches, ein autoritatives, ein Machtwort spricht, das alle zufrieden stellt und die Sache zu produktiver Ruhe bringt. Kein Zweifel, es gab und gibt solche universalen Geister. Künstlerinnen und Künstler nehmen hier deren ersten Rang ein. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, zu analysieren, auf welche Künste es ankommt. Aber auch ein weltberühmter Gelehrter, z. B. ein Gräzist in England, ein Romanist in Deutschland, ein Philosoph in Italien konnten eine solche Rolle spielen. Die Persönlichkeit muß nicht aus dem Lande stammen, dem sie die fremde Kultur erklärt, sie kann auch aus der letzteren kommen und ist als Gast, als Fremde, als Eingebürgerte im anderen Land der authentische Interpret ihrer Heimat. Was sie leistet, kann man eine „syntopische Kulturdarstellung“ nennen: eine Kultur versteht sich neben einer anderen besser als in Isolation. Persönlichkeiten, die so etwas zuwege bringen, sind das kulturelle Gewissen zweier Nationen. Selbstverständlich muß es nicht eine Einzelpersonlichkeit sein, auch ein Organisations-team für Ausstellungen kommt in Frage. Das nimmt nicht wunder, denn die Repräsentation einer Landeskultur auf dem Territorium einer anderen, die durch eine Ausstellung stattfindet, ist von derselben Art wie die von einer Einzelpersonlichkeit vollbrachte.⁷ – Hiermit sind zugleich die allgemei-

⁷ Zu beiden Gruppen gehört das gewaltige Werk von Peter Kapitza, *Japan in Europa. Texte und Bilddokumente zur europäischen Japankenntnis von Marco Polo bis Wilhelm von Humboldt*, Bd. 1 München 1990, 956 Seiten; Bd.

nen Kriterien genannt, die auch für eine besondere iranische Persönlichkeit gelten sollten, über die am Schluß dieses Teiles zu sprechen sein wird. Vorher noch einige Zwischenüberlegungen.

Es kann vorkommen, daß die Synthese, aus der heute jede Kultur besteht, die nicht synkretistisch ist, erst mittels eines spektakulären kulturvermittelnden Ereignisses bei ihrem Ziele anlangt. Man kann inzwischen einen ganzen Katalog solcher Erwartungen aufstellen. Es werden darin die Kulturen identifiziert, die das Glück eines solchen Ereignisses bereits geschenkt erhielten. Es wird der Einzugsbereich beschrieben, dessen Grenzen davon erreicht wurden. Es werden die Persönlichkeiten oder Gruppen benannt, die hier etwas bewirkt haben. Es werden die Zeiten angegeben, in denen das geschah. Es werden die Merkmale einer Kultur abgegrenzt, an denen sich ihre Selbstidentifikation festmachte. Und – es werden die Defizite ermittelt, von denen gewisse Kulturen befallen sind, und vorsichtig nach jenen Kulturen gesucht, bei denen viel Trauriges dafür spricht, daß die Stunde der Identitätsfindung, Anerkennung und Gleichbehandlung niemals kommt.

Eine solche Kulturvermittlung ist in der Neuzeit – nur darum geht es hier, im Altertum vollzog sich so etwas wie bei Herodot – ein gewichtiges Politikum. Denn es trägt zur Identitätsfindung der Kulturen auf eine unverwechselbare Weise bei. Da ist noch das meiste zu tun. Zur Zeit wissen selbst westliche Iranisten, die amtlich und korrekt als solche bezeichnet werden, ein Lied von den administrativen und kolllegialen Schwierigkeiten zu singen, ihre Wissenschaft an einer europäischen Universität als „Iranistik“ durchzusetzen. Sie müssen es mit dem „persischen“ Golf im Rücken tun, unter entschuldigenden Verbeugungen nach rechts (Indien, z.B. weil es die gemeinsame Ursprache besser und vollständiger bewahrt hat), nach links (Zweistromland, u.a. weil es dort schon an die zweitausend Jahre Geschichte gab, bevor das östlich benachbarte Territorium überhaupt von Iranern besiedelt wurde, weil von letzteren aber dennoch einiges als gemeinsames Kulturerbe reklamiert werden muß), und nach vorn (islamisches Persien). Zu ihren Bemühungen gehört manchmal auch eine Art spiritistisch-geheimer Bitte an diejenigen Himmelsbewohner, die auf Erden Arier waren, dem Iranisten die Beschäftigung mit einer hergelaufenen semitischen Sprache wie dem Arabischen – das sich überdies durch den Mund anderer Anlieger das Recht zur Vergabe der Bezeichnung „arabischer Golf“ anmaßt – zu verzeihen. Umwertend lautet die Bitte an maßgebende Muslime aus der klassischen Zeit, sie möchten angesichts der linguistischen Rückführung der zweitwichtigsten islamischen Sprache, des

Neupersischen, auf einen obskuren heidnischen Dialekt ein Auge zu drücken.

Demgegenüber sind Legitimationen unverzichtbar, die sich auf die echte Nationalität, die moralische Lebenserfahrung und die politische Untadeligkeit eines Einheimischen gründet. Wie müßte der wissenschaftlich maßgebende, kulturpolitisch repräsentative, international und erst recht national anerkannte Iranier und Iranist aussehen, auf den einmal alles ankommen muß? Es wäre dumm, ihn als eine Art akademischen Messias zu imaginieren, zumal „seine“ Stunde längst da ist. Er müßte als iranischer Muslim, wahrscheinlich Zwölferschiit, ein entspanntes Verhältnis zur nichtislamischen Vergangenheit seines Landes haben. Er müßte wissen, warum ein Kyros-Gedenken leichter zu ideologisieren war, als es ein Zarathustra-Gedenken gewesen wäre, und warum solche Dinge in Iran viel schwieriger sind als in anderen islamischen Ländern. Nur solche und sinnverwandte Überzeugungen werden eines Tages die Last zu tragen vermögen, welche die Entscheidung darüber wiegt, was künftig als iranisch gelten soll und was nicht.

V

Die Fragen, wer Zarathustra für seine Zeit und für sein Heimatland war, und wie der iranistische „Gutachter mit besonderen Aufgaben“, gäbe es ihn, Zarathustras historische Umstände erkennen, seine Persönlichkeit bewerten, die Religion, die sich – einerlei ob mit historischem Recht oder nicht – auf ihn zurückführt, für eine Mehrheit maßgeblich machen würde, die Fragen schließlich, inwiefern und für wen Zarathustra neu etwas bedeuten sollte, insbesondere wenn sich Gründe beibringen ließen, daß es bei der letzten Teilfrage um Europa gehen werde – diese Fragen sind jetzt zu einer einzigen geronnen. Der Status, den ihre Komplexität jetzt anzeigt, unterscheidet sich dadurch von der Fragestellung, die anfangs bestand, daß die Fragen zwischendurch einzeln erörtert werden konnten und somit jetzt ein imponantes Material für einige wichtige Erkenntnisse bereit liegt.

Jener imaginäre Iranist, an den wir uns gehalten haben, wußte genau, daß die Mühe, seine Wissenschaft als iranologische Disziplin durchzusetzen, ein getreues Abbild – inzwischen ist man versucht zu sagen: eine penetrant genaue Widerspiegelung – der historischen Umstände ist, die es bisher zu einheitlich gültigen Definitionen, Beschreibungen, Symbolen, was Iran sei oder sein solle, und wer Zarathustra war, nicht hatten kommen lassen. Die Vorläufigkeit, in der die Phänomene, Merkmale, Elemente, Traditionen, Erinnerungen, Symbole registriert werden, die einmal die Synthese „Iran“ bilden sollen, gleicht dem Schweben in einem kulturellen Vacuum.

Hier wird die Frage brennend, ob und für wen die Gestalt des Zarathustra eine verbindliche Rolle spielen wird. Es ist die schwierigste Frage, die man in einer solchen Situation stellen kann. Eine Antwort gibt es bis auf weiteres nicht, denn weder der Durchschnittswissenschaftler von heute noch eine überzeugende Idealgestalt von morgen können wissen, wie Zarathustra beschaffen war. Die Lebenszeiten, die man für ihn errechnet hat, liegen bis zu sieben Jahrhunderten auseinander. Er müsse ein Weiser gewesen sein, und Weise sind nicht nur selber alt, sie leben auch in einer alten Zeit (daß eine sehr alte von ihrem Anfang her betrachtet vielmehr eine junge Zeit ist, bedenkt oder sagt man nicht). Er muß ein Priester, oder ein Prophet, oder ein Apokalyptiker, oder ein Visionär, oder ein Weissager, oder ein Schamane, oder ein Zauberer, oder ein Dichter, oder ein Sänger, oder ein Heros, oder ein Kulturbringer, ein Rinder- und/oder ein Kamelzüchter, der erste Ökologe, oder ein Heiland, oder ein Astrologe, oder ein Philosoph, oder ein Ratgeber für Könige, oder selber ein König, oder – ein Religionsstifter gewesen sein. Die Schwierigkeit, unter diesen Persontypen die zutreffendste zu finden, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß Zarathustra höchstselbst für viele von ihnen als Beleg, Illustration oder Beispiel herangezogen wurde, als unsere Religionswissenschaft sich anschickte, die Typologie der *homines religiosi* zu entwerfen. Darüber hinaus gingen ganze Weltanschauungen, durchreflektierte Geschichtstheorien in solche Deutungen mit ein. Gegen alle Deutungen ließ sich die Meinung setzen, daß Zarathustra überhaupt keine historische Person gewesen sei. Man befindet sich dann auf dem vertrauten Boden, auf dem man mit Kategorien wie Legendenbildung, historischer Fiktion und dergleichen immer noch gut arbeiten kann. Indessen:

Die einzig feststehende Tatsache, die keiner weiteren Voraussetzung bedarf als der, daß Zarathustra wirklich gelebt hat, besteht darin, daß zwischen seiner Zeit und derjenigen, in der wir das erste Mal seinen Namen lesen oder von Verehrern hören – daß zwischen diesen beiden Zeiten bei keiner wichtig oder interessant gebliebenen Gestalt der Weltgeschichte eine so lange Zeit verstrichen ist wie bei Zarathustra. Während wir einen solchen Zeitabschnitt in seiner Länge nur erahnen können, wird uns wie zum Ausgleich ein Zeitabschnitt geboten, der überaus gehaltvoll, zugleich aber so kurz ist, daß man ihn überblicken kann. In ihm müssen sich anteilig viele Veränderungen von jener doppelten Art zugetragen haben, wie wir sie einerseits im Steppen- und Nomadenmilieu bemerken, andererseits im Hintergrund der unaufhaltsam fortschreitenden Verstärkung voraussetzen müssen. Diese Zeit war die hellenistische, die auf weite Strecken zugleich eine synkretistische war. Das führt zu Zoroaster in der hellenistischen Literatur. Dieser Zeit fügt Stausberg nun eine weitere hinzu – nennen wir sie die europäische.

Das Bindeglied zwischen archaischer und hellenistischer Zeit hat die Weltgeschichte selbst geschaffen. Es waren, mutatis mutandis, Expansionen iranischer Macht bis hin zu jenen äußersten Kulminationspunkten, da ägyptische, ja da Pharaonendynastien aus iranischen Großkönigen bestanden (es waren die siebenundzwanzigste von 525-404, von Kambyses bis Dareios II. vertreten, und die einunddreißigste, von Artaxerxes III. bis Dareios III.). Das waren die Geburtsstunden jener historisch-politischen Größe, die man, auch auf Grund kleinerer Gegenstücke in Zentralasien, „Iran Extérieur“ nennt. In den namentlich von der Religionsgeschichte herausgearbeiteten Verquickungen, die damit begannen, ist die in diesem Zusammenhang wichtigste Frage, ob es einen Unterschied zwischen imaginären und historischen Gestalten gab, die als Archegeten für Wissenschaften, Allerweltsweisheit, Mythenbildung, Zauberei, Alchemie, Astrologie, Messianismus und Eschatologie in Anspruch genommen wurden. Es scheint keinen Unterschied gegeben zu haben; denn ein Nachweis, daß sich die Dinge an eine Fabelgestalt wie Ostanes anders als an eine historische Gestalt wie Zarathustra ankristallisiert haben, läßt sich nicht führen.

Umso brennender stellt sich die Frage angesichts dessen, was jetzt Stausberg vorlegt. Man werfe einen Blick in das Inhaltsverzeichnis und staune. Das Bindeglied, das hier die entscheidende Rolle spielt, war nicht die anonyme Weltgeschichte, sondern die Philosophie des Georgios Gemisthos Plethon (1355/60 - 1454). Er war und schuf die Vorgabe für zahllose andere. Man gestehe sich ein, von wievielen Autoren und Texten man auch ohne ihre Bedeutung für die Zoroaster-Repristinatio noch nie etwas gehört hat. Und dann konstatiere man, daß eine solche europäische Geistesgeschichte noch nie geschrieben worden ist – und was es besagt, daß dieses offenbar nicht anders als mit einer Wünschelrute möglich war. Solche Wünschelruten, die aus einem Appellativum bestehen, sind selten. Im deutschen Sprachgebiet war es zuletzt wohl das Motiv *Der Turmbau von Babel*,⁸ an Hand dessen Geistesgeschichte im großen Stil geschrieben wurde. Nun gesellt sich der Zarathustra-Name dazu und leitet zu einem ganz anderen Längsschnitt durch unser geistiges Erbe an.

Man muß es einmal wagen, den höchstwahrscheinlich ehrwürdigen Träger eines ehrwürdigen Namens, wie Zoroaster einer ist, so zu benennen, daß später nicht wieder und wieder Berichtigungen nachgetragen werden müssen, die sich zu einem Reservoir von Enttäuschungen aufhäufen, das größer ist als das, welches entsteht, wenn man sich nach langem Bedenken gleich zu Anfang der Auswertung von gesammeltem Material, nämlich der schriftlichen Darstellung der Resultate seines Nachdenkens entschließt. Mag Zarathustra in der hellenistischen Welt immerhin noch

⁸ Titel des Meisterwerkes von Arno Borst. 4 Bände, Stuttgart 1957 - 1963.

eine Gestalt gewesen sein, so war er jedenfalls eine legendarische. Sein weiteres Überlieferungsschicksal hängt eng mit dem zusammen, was die Griechen als Kunst der *magoi*, als *mageia* ansahen. Sie wurde von Fremdlingen aus dem Osten vertreten und verbreitet, und Zoroaster mußte für die westlichen Mediterraneer am ehesten einer von ihnen gewesen sein. Wie aber soll man ihn in der Gestalt bezeichnen, die ihm in Europa gegeben wurde?

VI

Es ist deutlich, daß man an dieser Stelle nicht umhin kann, zu werten. Noch besser ist es in diesem Falle, wenn ein direkt betroffener Autor uns Heutigen diese Aufgabe abnimmt. Wir haben das Glück, von einer Wertung ausgehen zu können, die unserer bisherigen, die doch wohl stillschweigend immer eine positive war, direkt entgegensteht. Es gibt mindestens eine, wahrscheinlich aber viel mehr Zoroasterdarstellungen im Emblembuch des Juan de Horozco y Covarrubias (um 1550-1608). Zoroaster, angetan mit der Krone und den Insignien eines Königs, befindet sich im Gerangel mit dem Satan. Dieser sieht halb den Kontrahenten, halb den Bildbetrachter an. Zoroasters Haltung ist schwierig zu deuten. Sie könnte die Meinung zum Ausdruck bringen, daß er letztlich in die Hölle gehöre, daß es ihm aber sehr recht sei, wenn der in seiner Zielrichtung eindeutiger Satan dafür die Verantwortung übernehme. Er, Zoroaster, könnte dann entweder aus eigenem Willen als Höllenfürst tätig sein, wie es ihm beliebte, oder sich von Satan halb zum Scheine dazu zwingen lassen. Vielleicht will Zoroaster sich aber auch sträuben, in die Hölle zu gehen, weil er wohl weiß, daß ihn dort der Feuertod ereilen würde. Nach dem christlichen Volksurteil, das der Emblematischer sehr wahrscheinlich vertritt, hat Zoroaster in jedem Fall die Hölle verdient, entweder weil für eine Regentschaft seiner Art auf Erden kein Platz sei oder weil er für irdische Untaten bestraft werden müsse. Die erstere Deutung könnte der Text zum Emblem nahelegen. Dort heißt es:⁹

⁹ Bei Arthur Henkel/Albrecht Schöne (Hg.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Ergänzte Neuausgabe Stuttgart 1976, Sp. 1139. Dort auch die im folgenden entnommene Übersetzung. Die Herausgeber fassen den Inhalt von Bild und Text so zusammen „Zoroaster wird von Satan (seinem Lehrmeister) in die Hölle gestoßen.“ Angesichts der Auswahl, die dieses Werk nur bieten kann, ist es eine verlockende Aufgabe, sämtliche Emblembücher nach Zoroasterdarstellungen zu durchsuchen.

*Si Zoroastres Rey siendo enseñado
del enemigo nuestro fue el primero
que vsò las malas artes, bien pagado*

quedò de su maestro y compañero,

pues dizen que del mismo fue abrasado

con fuego del infierno verdadero,

Que pago ha de esperar quien del se fia

sino es tenerle siempre compañía?

*Wenn König Zoroaster
als Schüler unseres Erzfeindes
zuerst die Zauberkünste ausübte,
so wurde er*

*von seinem Lehrer und Gefähr-
ten wahrlich gut*

*bezahlt. Denn man sagt, daß er
von diesem selbst*

*mit wirklichem Höllenfeuer ver-
brannt wurde.*

*Welchen Lohn hat der zu erwar-
ten, der ihm traut,*

*wenn nicht den, ihm immer Ge-
sellschaft leisten zu müssen?*

In letzter Konsequenz wären dann zwei Teufel in der Hölle beschäftigt – nichts Absurdes oder Übertriebenes, werden doch z. B. im Nikodemus-evangelium Hades und Satan als Rivalen sowohl im Vollziehen als auch, wenngleich beträchtlich milder, im Erleiden von Höllenstrafen vorgestellt. Es handelt sich um die wohlbekannte Abwertung und Dämonisierung, der die christliche Kirche die antiken Götter und Geister unterzog. Hier trifft entweder den Iranier Zarathustra dasselbe Geschick wie den Griechen Hades, oder Zarathustra wird „regulär“ bestraft wie in einem Hexenprozeß. So kommt er auch im *Hexenhammer*¹⁰ von 1487 vor. Außerdem,

¹⁰ Dazu siehe Stausberg S. 506ff. Das ist nur eine von vielen kostbaren Proben, über die sich meditieren ließe. Außer dem „Dualismus“ weitere Dinge anzurühren, würde einen schon in die Aufgabe hinüber gleiten lassen, die das Inhaltsverzeichnis des hier vorgelegten Buches weit besser erfüllt. Es handelt sich um ein Werk, dessen Herkunft von einem dreißigjährigen Autor schlechterdings unglaublich ist. Michael Stausbergs Buch – man wagt kaum, es korrekt eine Dissertation zu nennen, weil das nach Schularbeit klingt, um die es sich hier wahrhaftig nicht handelt – arbeitet sozusagen die Defizite von einem halben Dutzend Wissenschaften auf, die sich bis jetzt gegenseitig bedingt haben. Stausbergs Buch ist eine Anleitung, nicht nur genau hinzusehen, was wir wahrnehmen, sondern auch, als wer oder als was wir wahrnehmen. Wir lernen ferner, daß bei allem, was wir als Rezeption kennen, nichts dem analog ist, was die Gestalt Zarathustra uns aufgibt. Stausbergs Buch ist beides, Monument einer xenophilen, aber gleichermaßen einer xenophoben Fiktion. Außerdem führt es eine Buchgattung weiter, die wegen ihrer Schwierigkeit bisher nur auf eine dünne Tradition zurückblicken kann – in unserem Jahrhundert wäre auf deutsch eigentlich nur Harnacks *Markion* (1924) zu nennen –, und die deshalb noch keinen Namen hat. Was wußte man bisher

nach Erwähnung des Weltunterganges, vor dem die Erde „überflutet ist von jeglicher Bosheit der Dämonen, da die Schlechtigkeit der Menschen zunimmt und die Liebe erlischt“, wetteifert Zoroaster mit dem Satan in der Erfindung und Ausführung böser Taten, ersichtlich mit dem Ziel, das von Apokalyptikern geforderte Maß der Übeltaten vollzumachen, weil erst dann das Weltgericht, das tausendjährige Reich und der Neue Äon den Lauf zu Ende führen können, der für sie im göttlichen Heilsplan vorgesehen ist. Nach dieser apokalyptischen Version bekommt das Höllenfeuer einen neuen Zweck: es dient dazu, Zarathustra zu verbrennen, zur Strafe für seinen eschatologischen Ehrgeiz.

Es gibt also einen Zarathustra, der „gut“, und einen, der „böse“ ist. Ich schlage vor, den „bösen Zarathustra“ ein Phantom oder einen Spuk zu nennen. Zu einem Phantom kann man sich auf verschiedene Weise verhalten. Man kann es entweder wegleugnen, indem man sich einer Wahnvorstellung, einer überreizten Phantasie oder dergleichen bezichtigt. Oder man kann Parapsychologie aufwenden, um zu einer begründeten Meinung darüber zu gelangen, ob es jemand Bestimmtes war, der sich hier im Astralleib, oder mit seiner Aura, oder als Totengeist, und allemal mit welcher Art von Materialisierung auch immer, zu erkennen gibt. Wem der wissenschaftliche Status der Parapsychologie nicht geheuer ist, der kann sich auf sich selbst berufen, wenn er die rätselhafte Gestalt deuten will, mit der er es zu tun hat. In dem Maße, wie er auf Versuche verzichtet, Mitmenschen von der Seriosität seiner Vision zu überzeugen, kann er in dem Phantom eine konkrete Gestalt wiedererkennen oder das Phantom zu einer solchen machen, indem er die Gestalt mit Fleisch und Blut füllt, in ihren Gesichtsumriß individuelle Züge hineinliest, kurz die rätselhafte Person zu einer konkreten Gestalt macht. Der Spuk unterscheidet sich vom Phantom vor allem dadurch, daß er für eine kürzere Zeit auftaucht und damit den von ihm Heimgesuchten die Möglichkeit nimmt, sich von ihm ein deutlicheres Bild zu machen.

Wenn wir den „bösen Zarathustra“ ein Phantom oder einen Spuk nennen, wie nennen wir dann den „guten“? Seine Person- und Substanzhaftigkeit erinnert an die des Hermes Trismegistos, mit dem er ja auch wiederholt zusammengebracht wird (so bei Ficino, Steuco, Patrizi), oder an eine

vom europäischen Zarathustra? Nicht mehr, als als daß er ein König war, der die Magie erfunden habe. Und auch dies - ob beides zusammengehörte, ist noch eine besondere Frage - war mehr aus kleinsten Erwähnungsresten erschlossen als aus Texten oder Abbildungen illustriert. Was jetzt als eine gewaltige Rekonstruktion dasteht, wird ähnlich wie die Gestalt Markions - ob zufällig oder mit einem tiefen inneren Sinn? - zu vielen Umbauten in unserem geistigen Haus nötigen.

hypostasierte Allegorie. Ich schlage vor, den „guten Zarathustra“ die „Personifikation einer regulativen Idee“ oder ein „regulatives Ideal“ zu nennen. Nirgends geht man – von Wissenschaft ist hier nicht die Rede – seiner Identität, seinen Eigenschaften, seiner Lehre „empirisch“ nach. Wo er eingeführt wird, paßt er ganz in das System, in die Gedankenwelt dessen, der ihn herbeizitiert. Doch das Stück Philosophie der Renaissance, oder der Aufklärung, oder der Naturtheorie, oder der Ontologie, oder der Theosophie, oder einer Wissenschaft, in dem man Zarathustra figurieren läßt, sähe anders aus, wenn er nicht darin vorkäme. Auf eine weiter zu untersuchende Weise vermag er einer Ansammlung von Begriffen oder Elementen eines noch ungeordneten Kosmos zur Ordnung und zur Klarheit über sich selbst zu verhelfen. Solche Kraft hatte man früher einer Idee zugeschrieben. Hier zeigt sie sich wieder. Zarathustra reguliert, was dessen bedarf. Da man aus der hellenistischen Umformung seiner Gestalt mit einiger Sicherheit entnehmen konnte, daß die Symbolkraft seines Denkens sich nicht ausschließlich an diesseitigen, irdischen Daten orientierte, lag ein Vergleich seines impliziten Weltsystems mit einer Ideenwelt nahe. Noch in unseren Tagen konnte ein italienischer Forscher, Zarathustras Verspredigten mitbedenkend, vom „idealismo gathico“ sprechen

VII

Jetzt heißt es, die Mythologie des Bösen nachzuvollziehen. Ist Zoroaster eine einzige Gestalt, die entweder gut und böse zugleich ist, oder die nur einen einheitlichen Charakter hat, der aber von den Einen als gut und von den Andern als böse empfunden wird? Kommt er so oder so nur in einer bestimmten Tradition vor, so daß theoretisch äußerstenfalls die Individuen, Gruppen oder Gemeinschaften, die dem „bösen“ Zarathustra anhängen, nichts von den Jüngern des „guten“ Zarathustra wissen? Falls ja, dann käme der Eindruck ethischer Ambiguität nur auf dem Papier, in der Handschrift, in dem gedruckten und zusammengebundenen Buch zustande, das nicht, wie wir es wollen, alles analysiert und auseinander nimmt, sondern das alles vereinigt und zusammensetzt. Oder sind es zwei Gestalten, beide mit der Kraft begabt, sich in eine andere Gestalt zu verwandeln, und beide ohne Skrupel dies auch wirklich zu tun, wenn eine Laune sie treibt? Die Verwandlungsfähigkeit wird seit dem 13. Jahrhundert immer vom Teufel ausgesagt – sie führt per se zu etwas Bösem. Das spezifische Gewicht des Bösen kann von dem des Guten grundsätzlich niemals aufgewogen werden. Diese Feststellung besagt, daß es für das Gute keinen anderen Grund gibt, in Verkleidung aufzutreten, als den, irgendwann einmal das Böse oder den Bösen zu überlisten.

Indem man solche Überlegungen anstellt, steckt man Unversehens in der Renaissance-Forschung und derjenigen Forschung, die ihr folgt. Dabei tritt eine letzte Schwierigkeit auf. Was zahlreiche Autoren vom 15. bis zum 18. Jh. schreiben, scheint nicht recht zu dem zu passen, was man bisher „offiziell“ von ihnen weiß. Ein eigentümlich subversiver, oder vielleicht okkulturer Bereich tut sich auf, der aber viel produktiver gewesen zu sein scheint als der offizielle. Die Wissenschaft, die man damit einmal versucht hat, scheint der Diffusität, der Ungreifbarkeit ihres Gegenstandes wieder zu erliegen.

VIII

Für eine Schlußbetrachtung müssen wir noch einmal kurz zu unserer fiktiven iranistischen Autorität zurückkehren. Wie hätte sie Zarathustra zu propagieren? Nach alledem, was wir gestreift haben, darf nicht vergessen werden, daß die große, einerlei ob für die Gegenwart oder für die Zukunft erwählte Gewährsperson genauso in Europa zu Hause sein müßte wie in Iran. Aber um zu vermeiden, daß durch Herstellen von Verbindungen hinüber und herüber neue falsche Thesen in die Welt gesetzt werden, dürfte die betreffende Persönlichkeit beides zugleich, also Iranist und Europaeist, „nur“ in Personalunion sein. Zwingen wir uns nun zu der äußersten Alternative, die theoretisch vorkommen kann, so müssen wir fragen: Gesetzt den Fall, es sei nur ein totaler Iranist oder ein totaler Europäist denkbar, keiner verfüge auch nur über eine Spur der Kenntnisse des andern – wessen Kenntnisse wären für „Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte“ wichtiger? Auf die Gefahr hin, daß man fürs Leben seinen Ruf verscherzt, muß die Antwort lauten: die Kenntnisse des Europakundigen. Das wichtigste, das der Iranist beizutragen hätte, bestünde darin, daß er nachweist, Zarathustra verfüge, nach welcher Theorie über ihn auch immer, in Iran oder in Zentralasien über genau die Eigenschaften, die er in Europa nicht hat.

Was bedeutet das alles in der Europäischen Religionsgeschichte? Die Formel „Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte“ hat jetzt für beide Glieder formal denselben komplettierenden Sinn wie „Markion und die (evtl. Geschichte der) Priszillianisten (oder der Paulikianer)“. Es gibt Indizien dafür, daß der zahmen und moderaten Dualismen wichtigstes Ferment ein einfacher Platonismus ist – derselbe, dem auch Stausberg außer bei Plethon auch bei den *Chaldäischen Orakeln* und bei seiner meisterhaften Analyse des Marsilio Ficino den meisten Kredit gibt. Aber es wird noch eine Weile dauern, bis man dem Sachgebiet, das man in der Wissenschaft „Europäische Religionsgeschichte“ zu nennen anfängt, nicht mehr ansieht,

welch definitorische Schwerarbeit zu leisten war, um es zu konstituieren. Überflüssig zu sagen, daß das hiermit „geleitete“ Buch selbst das Interesse, die Forschung und den Begriff dieser Disziplin ein gewaltiges Stück vorwärts gebracht hat. Die Titelbezeichnung umfaßt mehr als den Erdteil Europa und enthält auch sonst einige allgemeine neue Qualifikationen. Aber damit es mehr wird als die natürliche Theologie des Intellektuellen, muß irgendwann eine europäische Parallele zu derjenigen Gewohnheit hinzukommen, mit der persische Nomaden, die von einem bekannten islamischen Heiligtum in Mekka wissen, ein turmartiges Gebäude in der Schiras/Persepolis-Region benennen, besuchen und verehren, das ebensogut eine Grabstätte für Achämenidenkönige wie ein Feuerheiligtum für jeden Wahrhaften wie ein Archiv für Awestahandschriften gewesen sein kann: die Kaaba des Zarathustra.

Ein so klassisches Dokument für Volkssynkretismus gibt es in Europa nicht. Wenn wir etwas Ähnliches wollen, das bei uns die Volksstämme verbinden könnte, müssen wir erst einmal mit mancherlei Irrtümern aufräumen. Denn die Wissenschaftler, und unter ihnen oder in ihrem Gefolge die Gebildeten, lassen ihre Mitmenschen erst seit kurzem das Bedürfnis verspüren, das Land Iran als eine eigene, autonome Größe zu identifizieren. Die Gleichgültigkeit, mit der das bisher unterlassen wurde, konnte bis zur Duldung des Vorurteils gehen, unsere politischen Vorfahren hätten Iran aus gutem Grund im internationalen Konzert die letzte Geige spielen lassen. Denn das Heimatland des Dualismus könne sich völkerrechtlich nur zweideutig verhalten. – Ähnlich unglaublich klingen Lehrbücher der christlichen Theologie, wenn ihr Ductus in die Gefilde kommt, wo es ethisch anrühlich wird: Dafür sei Dualismus der Grund, und den finde man in der Weltgeschichte am deutlichsten bei Zarathustra.

Zarathustra war nicht der Lehrer des Abendlandes in Dualismus. Sein eigener Dualismus war der einfache zwischen Gut und Böse, nicht der zwischen Licht und Finsternis, nicht der zwischen Geist und Fleisch, nicht der zwischen rettungsbegieriger und untergangsbereiter Seele, nicht der zwischen einem in seiner Bekanntheit bösen und einem in seiner Fremdheit guten Gott. Zarathustra war nicht Markion, auch nicht sein theologischer Urahn. Zarathustra erzeugte Dualismus, wo er ging und stand. Es war der, den eine Mehrheit unserer heutigen Menschheit zu verkennen droht zwischen Gut und Böse.

„Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous entregloser.“

Michel de Montaigne

A Einleitung

Die vorliegende religionswissenschaftliche Studie ist in den Jahren 1992 bis 1995 im Rahmen des interdisziplinären Graduiertenkollegs "Interkulturelle Religiöse bzw. Religionsgeschichtliche Studien" der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn entstanden. Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist eine spezifische interkulturelle Konfiguration: die frühneuzeitliche Geschichte Zoroastras bzw. Zoroasters in Europa.

Die Frage der Interkulturalität wirft nicht nur historische, sondern gleichermaßen theoretische und terminologische Probleme auf. Gegenüber den vor allem im theologisch-philosophischen Diskurs präferierten Leittermini ‚Dialog‘ bzw. ‚Begegnung der Religionen‘ versucht die vorliegende Studie, das theoretisch-terminologische Potential des Konzepts ‚Rezeptionsgeschichte‘ für eine bestimmte religionsgeschichtliche Konstellation, die Europäische Religionsgeschichte, auszuloten.

A.a. Religionsgeschichte als Rezeptionsgeschichte

Die methodischen Möglichkeiten, die sich aus der Verwendung des Konzepts ‚Rezeptionsgeschichte‘ für die Historiographie von Religionen oder religiösen Konstellationen in bestimmten Kulturen ergeben könnten, sind bislang kaum ausgeschöpft worden. Anhand der iranischen Geschichte des Namens ‚Zoroastra‘ soll dieser Ansatz im folgenden kurz skizziert werden [s. unten A.a.2.]. Neben diese *innenreligiöse* ist schon früh eine *interreligiöse* Rezeptionsgeschichte getreten, die ‚Zoroastra‘ in ‚Zoroaster‘ übersetzt [s. unten A.a.3.]. Diese ‚Fremdgeschichte‘ Zoroastras wiederum ist der Ausgangspunkt der in vorliegender Studie zu behandelnden europäischen Zoroaster-Rezeptionsgeschichte in der Frühen Neuzeit [s. unten

A.b.2.2.J. Vor einer Skizze dieser rezeptions- und religionsgeschichtlichen Konstellationen sind einige methodische Vorbemerkungen erforderlich.

1. Methodische Voraussetzungen

In einem "Nachwort zur Theorie-Debatte" (1973) schreibt der Konstanzer Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauß, dem die entscheidenden Impulse zur Genese des rezeptionsgeschichtlichen Paradigmas zu verdanken sind,¹ die Rezeptionsästhetik entspreche der Einsicht, „daß weder das Kunstwerk in seiner Struktur noch die Kunst in ihrer Geschichte als eine Substanz oder Entelechie verstanden werden kann.“² Dieser Ausgangspunkt, der sich gleichermaßen gegen idealistische und materialistische Theoriegebilde richtet, trägt sowohl der Geschichtlichkeit des Kunstwerks als auch der geschichtlichen Situiertheit der Interpreten Rechnung. Aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht ist ein Kunstwerk „kein für sich bestehendes Objekt, das jedem Betrachter zur gleichen Zeit den gleichen Anblick darbietet. Es ist kein Monument, das monologisch sein zeitloses Wesen offenbart.“³ Eine rezeptionsgeschichtliche Perspektive läßt sich laut Jauß erst aus dem „Erkennen und Anerkennen des dialogisch-intersubjektiven Charakters sinnkonstituierender Prozesse“⁴ entwickeln, wobei man nicht von einer prästabilierten Homologie zwischen Rezipient und Werk oder zwischen Leser und Text ausgehen kann.⁵

Dieser scheinbar banale hermeneutische Ausgangspunkt hat gravierende Konsequenzen – und zwar auch für die Religionswissenschaft, wird auf diese Weise doch z.B. die übliche Darstellung von ‚der Lehre‘ oder ‚der Botschaft‘ einer bestimmten Religion oder eines bestimmten Textes unterwandert. Der historisch arbeitenden Religionswissenschaft wäre somit nicht so sehr die Aufgabe gestellt, aus der Vielzahl der Quellen die Theologie oder Mythologie einer Religion zu systematisieren, sondern Religionsgeschichte als eine Verkettung der von Anhängern bestimmter Religionen selbst in bestimmten geschichtlichen Situationen erbrachten produktiven Rezeptions- und Selektionsleistungen bestimmter Motive, Themen, Kon-

¹ Zur Genese der Rezeptionsforschung: Grimm, "Einführung in die Rezeptionsforschung" 26-33; Weinrich, "Für eine Literaturgeschichte des Lesers" 23-27.

² Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* 737.

³ Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation* 171-172.

⁴ Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* 738.

⁵ Vgl. Grimm, *Rezeptionsgeschichte* 131 (gegen Jauß).

zeptionen oder Texte vorzustellen, wobei der Historiker seine eigene, u.a. von der bisherigen Forschungsgeschichte bestimmte Ausgangslage mitberücksichtigen muß.

Eine strikt rezeptionsgeschichtliche Perspektive steht im Gegensatz zu der Annahme einer Selbstwirksamkeit und prädisponierten Bedeutung von (,heiligen') Texten und Konzeptionen. Die Rezeptionsgeschichte hat demgegenüber etwa auf kreative Deutungsprozesse, Interpretationsleistungen, Interpretengruppen und Institutionalisierungen von Texten, Themen und Konzeptionen zu achten.

Im Gegensatz zu einer Wirkungsgeschichte, der es vorrangig um Einfluß- oder Abhängigkeitsforschung geht und die dabei einen semantisch konstanten ‚Text‘ voraussetzt, der gewissermaßen ‚Spuren‘ hinterläßt - z.B. den ‚Einfluß‘ des Zoroastrismus oder ‚iranischer‘ Ideen in Europa⁶ -, sucht eine Rezeptionsgeschichte ihre Perspektive vom Rezipienten her zu bestimmen.⁷

Von einer semantisch konstanten Struktur her konzipierte Kategorien wie ‚Verkanntwerden‘ oder ‚Mißdeutung‘ sind rezeptionsgeschichtlich nicht applizierbar.⁸ Eine Zoroaster-Rezeptionsgeschichte kann nicht davon ausgehen, daß es sich bei der hier vorgestellten Geschichte Zoroasters um Deformationen der Substanz ‚Zaraθuštra‘ handle, um eine ‚Irrtumsgeschichte‘ also, die voller Herablassung an der wissenschaftlichen Zaraθuštra-Forschung als der vermeintlich adäquaten diskursiven Realisierung dieses Namens zu messen wäre. Eine Zoroaster-Rezeptionsgeschichte hat vielmehr dem Eigenwert und dem Selbstverständnis der in dieser Untersuchung rekonstruierten Zoroaster-Konkretisationen,⁹ -Konstruktionen oder -Imaginationen hermeneutisch gerecht zu werden. Es ist dabei prinzipiell irrelevant, ob sie dem ‚wissenschaftlichen‘ oder dem außerwissenschaftlichen Diskurs entspringen.¹⁰ Denn vom außerwissenschaftlichen unterscheidet sich der wissenschaftliche Diskurs lediglich durch bestimmte logische sowie formale Regeln, eine eigene Intertextualitätsgeschichte,

⁶ Zu dieser Forschungstradition s. unten A.b.2.1.

⁷ Die hier vertretene Dichotomie von Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte ist perspektivisch und heuristisch zu verstehen.

⁸ Vgl. Grimm, „Einführung in die Rezeptionsforschung“ 72.

⁹ Unter „Konkretisationen“ werden die „schriftlichen Resultate von Rezeptionsakten“ verstanden: Grimm, *Rezeptionsgeschichte* 73; vgl. ebd. 27, 31.

¹⁰ Die Interferenz von wissenschaftlichen und parawissenschaftlichen Interessenkonstellationen ist sogar von der Iranistik inzwischen selbstkritisch bemerkt worden: Kellens, *Zoroastre et l'avesta ancien* 21 sieht die *Gāḏā*-Faszination bzw. -Fixiertheit der Iranistik z.T. im „vieux mythe pré-scientifique de Zoroastre“ begründet.

eigene Legitimationsstrategien¹¹ und einen gewissen akademisch-institutionellen Kontext. Die wissenschaftliche Zoroāstra-Forschung gehört daher prinzipiell zum Gegenstandsbereich einer Zoroaster-Rezeptionsgeschichte, und nicht zuletzt die divergierenden Entwürfe, die von der Forschung des 20. Jhs. vorgelegt wurden, böten hier reichhaltiges Material.

Während die Rezeptionsforschung der 70er Jahre darum bemüht war, die Koordinaten Autor-Leser (Hannelore Link) oder Autor-Leser-Werk (Hans Robert Jauß) neu aufeinander zu beziehen,¹² haben die Diskurstheorien der 80er Jahre die Kategorien ‚Autor‘, ‚Leser‘, (Kunst-) ‚Werk‘ usw. zu de-konstruieren und in den Diskursbegriff aufzulösen versucht.¹³ Dieses Verfahren ist zwar auf Grund des diffusen Charakters des Diskursbegriffs, des weitgehenden Verzichts auf explizite Theoriebildung und des fehlenden Empiriebezugs diskurstheoretischer Grundbegriffe problematisch,¹⁴ bringt aber auch Vorteile mit sich. Die Kritik an der Fixierung auf das gottgleiche Mono- oder Zentralsubjekt des Autors etwa öffnet den Blick auf die Permanenz von Intertextualität¹⁵ und bereichert zugleich die traditionelle Kategorie des Autors um funktionale Momente.¹⁶

Diese Erweiterung des Koordinatengefüges ist für die hier vorgelegte Untersuchung auf einer ersten Ebene unerlässlich, da die Kategorien von ‚Autor‘ und ‚Werk‘ hier erst auf einer zweiten Ebene ins Spiel gebracht werden können. Denn ‚Zoroaster‘ ist weder ein Text noch ein literarisches Werk – und daß Zoroaster historisch als Autor oder Titel verschiedener Werke in Erscheinung tritt, ist (wie sich zeigen wird) keine diskursive Voraussetzung, sondern das Resultat spezifischer diskurs- bzw. rezeptionsgeschichtlicher Vorgänge.

‚Zoroaster‘ hat zunächst den (text-) linguistischen bzw. diskursiven Status eines Eigennamens. Als solcher erscheint er notwendigerweise in Texten; er ist in Texte ‚verstrickt‘. Eigennamen werden einerseits von Texten absorbiert und zeichnen sich andererseits durch eine Widerstandskraft aus, die sie der diskursiven Aneignung entzieht.¹⁷ Eigennamen sind nicht das Eigentum bestimmter Texte und ihrer Interpreten. Auch Eigenna-

¹¹ Eine solche binnenwissenschaftliche Legitimationsstrategie ist etwa das Adäquanz-Kriterium; vgl. (bezüglich des Kommentarwesens) Fohrmann, „Der Kommentar als diskursive Einheit der Wissenschaft“ 248.

¹² Vgl. Link, *Rezeptionsforschung*; Jauß, *Literaturgeschichte als Provokation*.

¹³ Vgl. die Beiträge des Sammelbandes *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft* (1988).

¹⁴ Vgl. Schmidt, „Diskurs und Literatursystem“ 134.

¹⁵ Vgl. Fohrmann/Müller, „Einleitung. Diskurstheorien und Literaturwissenschaft“ 15-16.

¹⁶ Vgl. Japp, „Der Ort des Autors in der Ordnung der Diskurse“ 229, 233.

¹⁷ Vgl. Forget, „Diskursanalyse versus Literaturwissenschaft?“ 317.

men haben ihre trans- bzw. intertextuelle Geschichte, selbst wenn diese wiederum nur in Texten faßbar ist.

Diese Geschichte der ‚Textualisierung‘, der textuellen Aneignung und Applikation von in einem ‚Lexikon‘ vorhandenen Eigennamen läßt sich – nun aber unter anderen linguistischen bzw. diskurstheoretischen Voraussetzungen – auch als ‚Rezeptionsgeschichte‘ beschreiben. Die ‚Textualisierung‘ von Eigennamen ist dabei natürlich nicht – gewissermaßen ‚etymologisch‘ – aus den Eigennamen selbst ablesbar. Eine ‚Rezeptionsgeschichte‘ von Eigennamen ist etwa die Geschichte ihrer textuellen Inszenierungen und Thematisierungen, ihrer textuellen Funktionen und Konnotationen. Die vorliegende Rezeptionsgeschichte des Eigennamens Zoroaster hat sich daher zunächst das diskursmorphologische Ziel zu setzen, aufzuzeigen, in welcher Art von Texten und Kontexten der Name ‚Zoroaster‘ in einer gewissen Zeitspanne in gewissen Teilen Europas in Erscheinung tritt.¹⁸ (Es versteht sich von selbst, daß dieses Vorhaben nur partiell zu realisieren ist.)

In der rezeptionsgeschichtlichen Analyse des frühneuzeitlichen Zoroaster-Diskurses arbeitet vorliegende Studie vor allem aus pragmatischen Gründen mit den traditionellen diskursiven Ordnungsprinzipien der ‚Autoren‘ und der ‚Werke‘, da diese präzise Verortungen des Zoroaster-Diskurses erlauben. Durch die textuelle Assimilation des Eigennamens ‚Zoroaster‘ in die von ‚Autoren‘ erzeugten ‚Werke‘ gewinnt ‚Zoroaster‘ eine diskursive Präsenz, die unterschiedliche semantische Identitäten freisetzt.

Texte können u.a. mit Hilfe des Eigennamens ‚Zoroaster‘ oder über ‚Zoroaster‘ (‚Zoroaster‘ als Gegenstand der Texte) konstruiert werden. ‚Zoroaster‘ kann darin verschiedene diskursive Funktionen übernehmen und (kon-) textuell komplexe Bedeutungen annehmen. ‚Zoroaster‘ steht dabei selbst im Rang einer Konstruktion. Denn ‚Zoroaster‘ ist nichts mehr und nichts weniger als das Produkt von bestimmten, hier an ‚Autoren‘ und ihren ‚Werken‘ festgemachten Konstruktionsleistungen, die einerseits jeweils sozialen und diskursiven Kontrollmechanismen unterliegen und andererseits wieder in einer Tradition vorangegangener, teilweise kanonisierter, normierter ‚Zoroaster-Konstruktionen‘ stehen, die die künftige Applikation des Namens mitkonstituieren.¹⁹

Die (Vor-) Geschichte des Eigennamens ‚Zoroaster‘, der eine griechische Namensform des altiranischen Namens ‚Zaraduštra‘ darstellt – hier kommen die Momente der Interkulturalität und der Religionsgeschichte ins Spiel –, führt allerdings zunächst in andere intertextuelle Zusammenhänge.

¹⁸ Zur spezifisch religionswissenschaftlichen Fragestellung s. unten A.b., bes. A.b.2.1.; S. 20–22.

¹⁹ Das gilt mutatis mutandis für den wissenschaftlichen Zaraduštra-Diskurs.

Die folgende Skizze der iranischen Geschichte Zaratustra's kann dabei die Fruchtbarkeit einer rezeptionsgeschichtlichen Perspektive für die Religionsgeschichte illustrieren.

2. Zaratustra: Die zoroastrische Eigengeschichte²⁰

Die Etymologie des altiranischen Männernamens ‚Zaratustra‘ kann trotz mehrer Deutungsvorschläge – die „linguistischen Äußerungen zu der Namensform *Zarathustra-* würden, gemeinsam abgedruckt, einen stattlichen Band füllen“²¹ – nach wie vor als ungeklärt gelten. Konsens herrscht jedoch, daß das Hinterglied des Namens als *uštra-* ‚Kamel‘ zu bestimmen ist.²²

Das (sprach-) geschichtlich älteste Zeugnis, in dem der männliche Eigenname Zaratustra erwähnt wird, sind die fünf in altavestischer Sprache verfaßten *Gāthā* (av. ‚Gesänge‘, ‚Hymnen‘), einem Teil des *Yasna* (av. ‚Liturgie‘, ‚Verehrung‘, ‚Opfer‘). Der *Yasna* ist ein Text, der noch heutzutage von zoroastrischen Priestern in der sog. *Yasna-Zeremonie* rezitiert wird.²³

Während über den Ort der Komposition dieser *Gāthā* bislang keine letzte Gewißheit erreicht worden ist,²⁴ sprechen linguistische und historische Gründe dafür, daß sie in vorachaimenidischer Zeit, spätestens im 8. Jh. v.u.Z., möglicherweise aber sogar noch früher entstanden sind,²⁵

²⁰ Das hier nur skizzierte wird im zweiten Kapitel einer hoffentlich noch in diesem Jahr erscheinenden Zoroastrismus-Monographie breiter ausgeführt.

²¹ Mayrhofer, *Zum Namengut des Avesta* 43.

²² Derzeit bestimmen zwei Interpretationen die Diskussion: ‚Derjenige, der alte Kamele besitzt‘ [so Schlerath, „Noch einmal Zarathustra“] oder ‚derjenige, der Kamele treibt‘ oder ihnen ‚Förderung angedehnen läßt‘ [so Mayrhofer, *Zum Namengut des Avesta* 43-53]. Kritik an beiden Etymologien: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra* I 8.

²³ Zu dieser Liturgie: Kotwal/Boyd, *A Persian Offering*.

²⁴ Vgl. Kellens/Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I 13: „Le viel-avestique pourrait être la langue de n'importe quelle tribu iranienne.“ Jüngere großangelegte Rekonstruktionsversuche: Boyce, *Zoroastrianism* 27-51; Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland* 23-158; *De Zoroastre à Mani* 15-52. Thesenartig: Frye, „Zoroastrians in Central Asia in Ancient Times“ 7-8.

²⁵ Vgl. Kellens/Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I 12-13; *Zoroastre et l'avesta ancien* 14-16 (sprachgeschichtliche Argumentation); Gnoli, *De Zoroastre à Mani* 39: „La diversité radicale entre la société avestique et la société achéménide peut être pris comme argument premier, suffisant en soi, pour prouver la plus grande antiquité des origines zoroastriennes, en un espace histori-

ohne daß es historiographisch möglich oder sinnvoll erscheint, den Zeitraum näher zu spezifizieren.²⁶

Die fünf *Gāthā* sind in gewissem Sinne ein ‚historischer‘ Text: Sie scheinen das religiös-poetische Produkt einer Gruppe zu sein, die sich in schwerwiegenden Konflikten mit ihrer Umwelt befand. Diese zum Teil mit Gewalt ausgetragenen Konflikte waren allem Anschein nach gleichermaßen ökonomischer und religiöser Natur. Beide Konfliktparteien gehörten derselben Gesellschaftsordnung an.²⁷ Die ‚Gāthā-Gruppe‘ fühlte sich offenbar benachteiligt und reagierte darauf durch die Herausbildung einer strikten Dichotomie zwischen dem Bereich des ‚Wir‘ und dem der ‚Anderen‘.

Zarathuštra, der 15 mal und damit häufiger als alle anderen Personen in den *Gāthā* erwähnt wird [Y. 28,6; 29,8; 33,14; 43,8,16; 46,13-14,19; 49,12; 50,6; 51,11-12,15; 53,1,3], wird seitens der ‚Gāthā-Gruppe‘ eine besondere Bedeutung zugemessen. Zarathuštra scheint kein gewöhnliches Mitglied der ‚Gāthā-Gruppe‘ gewesen zu sein. So fleht der Rezipient der *Gāthā* an einer Stelle, der Gott Ahura Mazdā möge „Zarathuštra und uns“ durch „hohe Worte“ machtvolle Hilfe zukommen lassen [Y. 28,6]. Mehrere Passagen der *Gāthā* verweisen auf Zarathuštras kultisch-rituelle Tätigkeiten [Y. 29,8; 33,14; 43,8,16; 50,5-6], die ihn in eine besondere Nähe zu den Göttern versetzen. Prägnant zum Ausdruck kommt seine Fähigkeit zur Erfahrung der Götter und seine daraus resultierende Nähe zu ihnen in einem Monolog Zarathuštras [Y. 43,5-15], der sich an die dominante Gottheit Ahura Mazdā richtet. Zarathuštra teilt hier u.a. mit, daß er die Gottheit bei ihren Tätigkeiten „sehen“ könne, daß ihn das Gute (bzw. Göttliche) Denken umgebe und daß Gott zu ihm „gesprochen“ habe.

In der modernen iranistischen und religionswissenschaftlichen Forschung ist man lange Zeit davon ausgegangen, daß Zarathuštra nicht nur das herausragende Individuum der *Gāthā*, sondern auch ihr Verfasser gewesen sei. Diese Annahme ist in der jüngeren Forschung jedoch problematisiert worden, so daß es beim heutigen Forschungsstand verwegen erscheint, einen Verfasser des Textes namhaft machen zu wollen.²⁸

que en tout cas tout à fait étranger à celui qu'occupent les Mèdes et les Perses entre le VII^e et le VI^e siècle av. J.-C.“ Als Terminus post quem ließe sich aus verschiedenen Gründen grob Anfang bis Mitte des 2. Jahrtausends v.u.Z. ansetzen, vgl. z.B. Hutter, „Naturvorstellungen im Zoroastrismus“ 14-15; Gnoli, *De Zoroastre à Mani* 38-39.

²⁶ Vgl. die skeptischen Warnungen bei Frye, *The History of Ancient Iran* 58; „Zoroastrians in Central Asia in Ancient Times“ 10.

²⁷ Vgl. Kellens/Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I 22-26.

²⁸ Die Kritik an Zarathuštras Verfasserschaft wurde hauptsächlich von Kellens/

Einige der mehrere Jahrhunderte nach den *Gāthā* entstandenen avestischen Ritualtexte lassen eine erstaunliche Verschiebung in der Wahrnehmung der Zaratustra-Figur erkennen.²⁹ Im Zuge dieser iranischen Zaratustra-Rezeptionsgeschichte, die sich zum Teil als kreative Weiterentwicklung von Motiven und Themen der *Gāthā* verstehen läßt, kommt es zu einer Ent-Historisierung und theologischen Funktionalisierung und Schematisierung der Zaratustra-Gestalt. Zu den wiederkehrenden Motiven der Zaratustra-Konstruktionen der ‚jüngeren‘ avestischen Texte zählen etwa die folgenden: Zaratustra der Rezitator der Ritualtexte und sakralen Formeln; der Vernichter der Dämonen und des Bösen Geistes; der erste Mazdāverehrer und Zaratusteraanhänger (!), den Dämonen Feind und den Ahuras zugetan; der Herr und das Modell der Schöpfung; derjenige, der zuerst das Gute im Denken, Sprechen und Handeln realisierte bzw. der als erster gemäß der Religion dachte, sprach und handelte; der erste Priester, Krieger und viehzüchtende Weidehirte; der privilegierte Dialogpartner des Gottes Ahura Mazdā und der exklusive Empfänger seiner Offenbarung; der mit den anderen Göttern bzw. Göttinnen kommuniziert und von ihnen Gaben empfängt; der zur Verehrung der Götter auffordert, dessen ‚Wahlentscheidung‘ selbst Verehrung dargebracht und dessen ‚Glücksganz‘ von einem Schurken begehrt wird; bei dessen Geburt die gesamte Schöpfung eine wundersame Regeneration erlebt.

Die iranische Zaratustra-Rezeptionsgeschichte schlägt sich später überdies auch in mittel- und neupersischen Texten nieder, in denen man auch biographische Systematisierungen der Zaratustra-Materialien findet.³⁰ Diese biographischen Texte, die großteils auf ältere Materialien zurückgreifen und diese in einen neuen Kontext versetzen, bedienen sich der Zaratustra-Figur bzw. -Biographie nicht zuletzt zur Legitimation von Ideen und Institutionen sowie zur exemplarhaften Artikulation verschiedener philosophischer, ethischer, theologischer, doxologischer, ritueller und apogetischer Themen.

In einigen mittelpersischen Texten markiert Zaratustra außerdem eine wichtige Schwelle im Rahmen von Zeitschemata, die den Ablauf der ‚Welt-

Pirart, *Les textes vieil-avestiques* I 17-20 vorgetragen. Narten, „Zarathustra und die Gottheiten des Alten Iran“ 62 muß konzedieren, „daß die Argumente, die Jean Kellens und seinen Kollegen Eric Pirart zu ihrem Schluß geführt haben, kaum widerlegt werden können; daher ist ihre Auffassung, daß die Gathas nicht von Zarathustra selbst verfaßt seien, durchaus bemerkenswert.“

²⁹ Übersicht über die avestischen Belege des Namens im Avesta: Schlerath, „Zarathustra im Avesta“.

³⁰ Texte: Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevi*; Rosenberg, *Le livre de Zoroastre (Zarātusht nāma) de Zarthusht-i Bahrām ben Pajdū*.

zeit' von der ursprünglichen Koexistenz eines gut-hellen und eines böse-finsteren Wesens (Ohrmazd – Ahreman) über mehrere Schöpfungsprozesse bis hin zur endzeitlichen ‚Herrlichmachung‘, also der Vernichtung des böse-finsteren Wesens (Ahreman) und seiner Schergen, transparent machen. Die Herbeiführung der eschatologischen ‚Herrlichmachung‘ ist dabei mit dem Auftreten von drei ‚postumen‘ Söhnen Zaraθuštras verbunden, die auf wundersame Weise zur Welt kommen werden. Auch diese Konstruktionen rezipieren ältere Überlieferungen und stellen zugleich etwas Neues dar.

Die rituelle Nennung und Verherrlichung des Namens ‚Zaraθuštra‘, der Verweis auf seine religiösen Errungenschaften bzw. die Rückführung von Komponenten des religiösen Systems auf ‚Zaraθuštra‘, die Erzählung seiner Vita, die Präsenz seines Bildes in privaten und öffentlichen Räumen der Zoroastrier, die Hoffnung auf das Kommen seiner Söhne und die dadurch zu erwartende ‚Herrlichmachung‘ – all dies sind zentrale Komponenten einer Religion, die sich seit der Zeit der britischen Kolonialherrschaft in Indien in einer bemerkenswerten Konvergenz von Selbst- und Fremdbezeichnung nach einer griechischen Derivation des Namens ‚Zaraθuštra‘ (→ ‚Zoroaster‘) ‚Zoroastrismus‘ nennt, nachdem ihre Anhänger sie zuvor jahrhundert-, ja jahrtausendlang u.a. als ‚die gute Religion‘ oder die ‚(gute) mazdāverehrende Religion‘ bezeichnet hatten.³¹

3. Aus Zaraθuštra wird Zoroaster:

Die parazoroastrischen Fremdgegeschichten

Der Name ‚Zaraθuštra‘ ist natürlich nicht das Eigentum der Zoroastrier, und er ist erst recht nicht nur in die Geschichte des Zoroastrismus verstrickt. Neben die oben skizzierte zoroastrische Zaraθuštra-Rezeptionsgeschichte (als zoroastrische ‚Eigengeschichte‘) traten schon früh ‚Fremdgegeschichten‘ Zaraθuštras,³² die zwar zum Teil im Iran selbst und mitunter sogar in iranischen Sprachen artikuliert wurden, sich aber außerhalb der diskursiven Sphäre des Zoroastrismus abspielten. Diese ‚Fremdgegeschichten‘ Zaraθuštras sind mitunter sogar dezidiert anti-zoroastrisch. So finden sich etwa im Manichäismus, der in sāsānidischer Zeit mit dem Zoro-

³¹ Avestische Belege: Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra* I 11-12 (§ 3.1.6.; der Begriff *zaraθuštri-* bezieht sich nur auf die Nachkommen Zaraθuštras!). Belege aus der Pahlavi-Literatur: Nyberg, *A Manual of Pahlavi* II 61-62 (s.v. *dēn*).

³² Terminologie nach Schapp, *In Geschichten verstrickt* 120-125.

astrismus konkurrierte, mehrere Texte (in sogdischer, parthischer und türkischer Sprache), die eine spezifisch manichäische Zoroāstra-Legende entwerfen. Diese Texte lassen deutlich den Versuch erkennen, Zoroāstra als einen Vorläufer Manis in die eigene Geschichte zu inkorporieren. Mit dieser manichäischen Zoroāstra-Assimilation ist nicht zuletzt das Ziel verbunden, die zoroastrische Theologie zu delegitimieren.³³

Eine historisch frühere Transposition aus der zoroastrischen Eigen- in die außerzoroastrische und außeriranische Fremdgegeschichte ist mit der Übertragung des Namens ‚Zoroāstra‘ aus den iranischen Sprachen ins Griechische einhergegangen. Während die avestischen Texte frühestens im 4., vielleicht aber auch erst im 6. Jh. u.Z. verschriftlicht wurden, begegnet Zoroāstra als ‚Zoroaster‘ schon in einem Zeugnis, das aus den 50er oder 40er Jahren des 5. Jhs. v.u.Z. stammt: Xanthos der Lydier berichtet (laut Diogenes Laertios), Zoroaster habe 6000 Jahre vor Xerxes‘ Überquerung des Hellesponts gelebt.³⁴ Es ist nicht auszuschließen, daß diese Nachricht auf Informationen beruht, die Xanthos von Iranern erhielt, die sich spätestens seit der persischen Eroberung von Sardeis in der lydischen Hauptstadt aufhielten. Die von Xanthos bzw. Diogenes Laertios überlieferte Datierung Zoroāstras bzw. Zoroasters spiegelt eine Variante der iranischen Zoroāstra-Rezeptionsgeschichte wider, in der mit Hilfe der Zoroāstra-Gestalt Zeitkontingente konstruiert wurden, die wiederum auf einen politischen Kontext bezogen wurden.³⁵

In der griechischen Literatur finden sich verschiedene Wiedergaben des Namens ‚Zoroāstra‘, die sich mit Bernfried Schlerath in drei Gruppen einteilen lassen:

[a] Namensformen wie die auf Hekataios von Abdera (4. Jh. v.u.Z.) zurückgehende Ζαθραύστας bei Diodoros von Sizilien³⁶ (1. Jh. v.u.Z.) oder Ζαροαθρούστης bei Kosmas von Jerusalem (8. Jh. u.Z.) verweisen auf ein inneres -θ- der Vorlage.³⁷

³³ Vgl. Sundermann, „Bruchstücke einer manichäischen Zarathustralegende“. Zu den parthisch-manichäischen Zoroāstra-Texten: Klimkeit, *Hymnen und Gebete der Religion des Lichts* 81-82, 157-158; *Gnosis on the Silk Road* 47-48, 124-125. Zur Rolle Zoroāstras im Kölner Mani-Codex: Koenen, „Manichaeism Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought“ 299. Zur Funktion Zoroāstras im Šābuhragān: Hutter, „Das Erlösungsgeschehen im manichäisch-iranischen Mythos“ 159 (Zeugnis al-Bīrūnīs); „Manis Umgang mit anderen Religionen im Spannungsfeld zwischen Absolutheitsanspruch, Inklusivismus und Synkretismus“ 300.

³⁴ Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 7 (Frgm. B 1a), Z. 17-18.

³⁵ Vgl. Kingsley, „Meetings with Magi“ 194-196.

³⁶ Zur Authentizität der Stelle [I,94,2]: Gnoli, *De Zoroastre à Mani* 42-44.

³⁷ Vgl. Schlerath, „Noch einmal Zarathustra“ 133-134.

[b] Kurzformen des Namens, die auf ein inneres -τ- verweisen, sind Ζαράτας bei Aristoxenos (4. Jh. v.u.Z.), Plutarch (1./2. Jh. u.Z.) und Hippolyt (3. Jh. u.Z.), Ζαράτος bei Porphyrios (3. Jh. u.Z.) und – in lateinischer Derivation – ‚Zaratus‘ bei Plinius sowie Ζαράδης bei Theodoros von Mopsuestia (4./5. Jh. u.Z.).³⁸

[c] Die oben bereits erwähnte, auf Xanthos den Lydier (5. Jh. v.u.Z.) zurückgehende und somit älteste griechische Namensform lautet Ζωροάστρης.³⁹ ‚Zoroastres‘ bzw. ‚Zoroaster‘ ist seither zugleich die im Westen gebräuchlichste Namensform. Gerade diese Namensform aber illustriert die Neuverstrickung Zaratustra in andere Geschichten, denn bei Ζωροάστρης scheint es sich keineswegs um eine schlichte Gräzisierung eines iranischen Namens zu handeln, sondern um eine Etymologie, also eine (implizite) Interpretation: Ζωροάστρης verbindet ζωρός (‚feurig‘, ‚stark‘, ‚rein‘, ‚unvermischt‘) mit άστρον (‚Stern‘) – Zaratustra alias ‚Zoroaster‘ wird ein ‚feuriger/reiner Stern‘!⁴⁰

Diese auf den ersten Blick oder aus ‚zoroastrischer‘ Sicht unverständliche Etymologie könnte sich jedoch als sinnvoll erweisen, wenn man annimmt, daß der Erfinder dieser Etymologie (Xanthos oder sonst jemand) Anlaß hatte, Zaratustra in irgendeiner Weise mit der (babylonischen?) Astrologie bzw. Astronomie in Verbindung zu bringen.⁴¹ Diese rezeptionsgeschichtliche Assimilation Zaratustras könnte ein Resultat des Kultur- bzw. Religionskontakts zwischen Babyloniern und Iranern darstellen, der sich seit der Eroberung Babylons durch Kyros den Großen im Jahre 539 v.u.Z. mit einer gewissen Zwangsläufigkeit ergeben hat.

In der zweiten Hälfte des 4. Jhs. v.u.Z. wurde Zoroaster (laut Diogenes Laertios) von Aristoteles und dem Historiker Dinon als ‚Stern(en)opferer‘ (άστροθύτης) bezeichnet.⁴² Die gleiche Information findet sich in einer *Alkibiades-Scholia*.⁴³ Der Ausdruck ‚Stern(en)opferer‘ bezieht sich möglicherweise auf babylonische Rituale, wobei es zu bedenken gilt, daß die griechischen Quellen spätestens seit dem 5. Jh. v.u.Z. die ‚Chaldäer‘ und die ‚Perser‘ kaum mehr voneinander unterschieden.⁴⁴ Dementsprechend

³⁸ Vgl. Schlerath, „Noch einmal Zarathustra“ 135.

³⁹ Vermutlich eine Kombination der Varianten [a] und [c] ist Ζωροδρύστης bei Kosmas von Jerusalem: Schlerath, „Noch einmal Zarathustra“ 133.

⁴⁰ Vgl. Schlerath, „Noch einmal Zarathustra“ 135; Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra* I 1 (§ 1.1.); Beck, „Thus spake not Zarathustra“ 523 (zu etymologischen Weiterentwicklungen).

⁴¹ Vgl. Humbach, *The Gāthās of Zarathushtra* I 1 (§ 1.1.).

⁴² Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 67 (Frgm. D 2), Z. 22-25.

⁴³ Text: Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 24 (Frgm. B 11), Z. 4.

⁴⁴ Vgl. Kingsley, „Meetings with Magi“ 200-202.

fehlt es nicht an griechischen Quellen, die Zoroaster, der ansonsten als Perser, Meder oder Baktrier gilt,⁴⁵ als ‚Chaldäer‘ bezeichnen oder nach Babylonien versetzen.⁴⁶ Das Ansehen, das Zoroaster als Astrologe genoß, führte etwa seit dem 2. Jh. v.u.Z. zur Entstehung einiger pseudozoroastrischer Astrologica, die ihrerseits die astrologische Reputation Zoroasters verstärkten,⁴⁷ mit der dieser Name in Europa bis in die jüngste Vergangenheit behaftet ist.⁴⁸

Spätestens seit dem 5. Jh. v.u.Z., als Xanthos der Lyder erstmals von ‚Zoroaster‘ berichtete, gehörten griechische Wiedergaben des Namens ‚Zaraθuštra‘ zum verfügbaren Namensrepertoire der griechischen, dann der lateinischen Literatur – und diese Literatur ist nicht von Anhängern der ‚guten Religion‘, des Zoroastrismus, verfaßt und gelesen worden.

Während die frühe ‚Übersetzung‘ Zaraθuštras in den griechischen Sprachraum noch auf mehr oder weniger unmittelbare interkulturelle Kontakte zurückzuführen sein mag, so hat die Geschichte Zoroasters im Westen später eine eigentümliche Eigendynamik entfaltet. Die meisten der in der griechischen und dann in der lateinischen Literatur über Zoroaster zirkulierenden Nachrichten sind kaum mit der zoroastrischen ‚Zaraθuštra-Eigengeschichte‘ in Verbindung zu bringen. In hellenistischer Zeit ist überdies eine Reihe pseudo-zoroastrischer Texte entstanden, deren Verbindung zum Zoroastrismus in einer jüngeren Untersuchung als „few and tenuous“⁴⁹ bewertet werden. Es scheint auch keine kohärente ‚pseudo-zoroastrische Schule‘ im Westen gegeben zu haben, sondern verschiedene Autoren haben sich wohl vorwiegend des Namens ‚Zoroaster‘ bedient, um bestimmten Aspekten hellenistischer Weisheit eine exotische Autorität zu verleihen.⁵⁰

Für die vorliegende Studie ergibt sich aus diesem Befund nicht zuletzt eine onomasiologische Differenzierung: Die Namensform ‚Zaraθuštra‘ wird im folgenden dann verwendet, wenn der Bereich der zoroastrischen ‚Eigengeschichte‘ berührt wird; ‚Zoroaster‘ hingegen steht für die ‚fremdgeschichtliche‘ Aneignung dieses Namens in Europa. Im folgenden geht es

⁴⁵ Vgl. Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 23–24.

⁴⁶ Vgl. Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 36.

⁴⁷ Vgl. Beck, „Thus spake not Zarathuštra“ 522–523, 534–539; Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 134–142.

⁴⁸ S. unten XXX.

⁴⁹ Beck, „Thus spake not Zarathuštra“ 564.

⁵⁰ Beck ebd.: „even a coherent pseudo-Zoroastrian school within the Greek intellectual tradition of the Hellenistic and Roman ages is lacking. Instead, we find the opportunistic and piecemeal use of the names and persons of the great magi to confer an exotic authority on the diverse arcana of Hellenistic wisdom.“

nicht um ‚Zaraθuštra‘, sondern um ‚Zoroaster‘: Die frühneuzeitlich-europäische Rezeptions-, Diskurs-, Konstruktions- oder auch Imaginationsgeschichte dieses Namens bildet den Gegenstand dieser Studie. Dabei handelt es sich um eine spezifische Variante der Interkulturalitätsproblematik, die religionshistorisch in den Gegenstandsbereich Europäischer Religionsgeschichte gehört.

A.b. Religionsgeschichte Europas oder Europäische Religionsgeschichte?

In der traditionellen Arbeitsteilung der Wissenschaften beschränkt sich der Zuständigkeitsbereich der Religionswissenschaft auf vorchristliche oder außereuropäische Kulturen. Die Erforschung religiöser Komponenten oder Entwicklungen der europäischen Kulturgeschichte wurde vorwiegend von der Kirchengeschichte, der Volkskunde, der Soziologie und der Geschichtswissenschaft betrieben.⁵¹

1. Religionsgeschichte Europas

Die seltenen Ausflüge von Religionswissenschaftlern auf dieses Gebiet haben sich vor allem in zwei Entwürfen niedergeschlagen: in Carl Clemens zweibändiger *Religionsgeschichte Europas* aus den Jahren 1926-1931 und in einem 1971 erschienenen Taschenbüchlein Günter Lanczkowskis mit dem gleichen Titel. Während sich Lanczkowski auf die vor- bzw. außerchristlichen Religionen beschränkt und die Zeit nach der Christianisierung an die Zuständigkeit der Kirchengeschichte delegiert,⁵² behandelt Clemens neben den untergegangenen auch die in Europa (im weiteren Sinne)

⁵¹ Die Ausblendung Europas in der Religionswissenschaft kommt signifikant in der hinsichtlich der religionshistorischen Forschungslage repräsentativen *Encyclopedia of Religion* (1987) zum Ausdruck: Sie enthält überhaupt kein Lemma „Europe“!

⁵² Lanczkowski, *Religionsgeschichte Europas* 24: „Das Verständnis Europas als eines christlich bestimmten Begriffs bedingt es, daß sich mit der Christianisierung des Kontinents ein Übergang von der Religions- zur Kirchengeschichte vollzog.“ Zu einer Religionsgeschichte Europas gehören daher „jene Religionen, mit denen das Christentum auf europäischem Boden in Berührung kam und die es missionierte.“

noch existierenden Religionen: Judentum, Christentum, Islam und Lamaismus.⁵³ In der "Schlußbemerkung" zu den beiden Bänden betont Clemens überdies die historische Nichtabgeschlossenheit einer Religionsgeschichte Europas. „Nur dies ist klar: die Religionsgeschichte Europas ist noch nicht zu Ende“.⁵⁴

Lanczkowski und Clemens operieren in ihren Religionsgeschichten Europas mit dem konventionellen Muster religionshistorischer Regionalisierung, das den Bestand an Religionen oder als ‚religiös‘ klassifizierter ‚Phänomene‘, ‚Ideen‘, Institutionen und Praktiken in einem gewissen geographischen Raum zu erfassen sucht. (Schwierigkeiten bereitet die geographische Grenzziehung im Fall Europas hauptsächlich hinsichtlich der Ostgrenze sowie der nordwestlichen und der südlichen Inselgruppen wie z.B. Island, die kanarischen Inseln oder Malta.)⁵⁵

Eine Religionsgeschichte Europas unterscheidet sich in diesem Sinne konzeptionell nicht von einer Religionsgeschichte Indiens oder Australiens. Letztere wirft sogar das analoge Problem akademischer Zuständigkeiten auf: Soll eine Religionsgeschichte Australiens, wie in der Forschungspraxis zumeist geschehen, ihren Gegenstandsbereich auf vor- und außerchristliche Religionen beschränken und die Geschichte des Christentum in Australien der Missions- und Kirchengeschichte überlassen? Für Indien hingegen, wo das Christentum niemals Majoritätsreligion war, dürfte ein gewisser Konsens bestehen, daß nicht nur das Christentum und die unter der Sammelbezeichnung ‚Hinduismus‘ zusammengefaßten Religionen, sondern auch der Buddhismus, der Jainismus, der Zoroastrismus, der Islam sowie die Religionen der tribalen Völker (z.B. der Santäl, der Bhil oder der Gond) in den Gegenstandsbereich einer Religionsgeschichte Indiens zählen.

⁵³ Vgl. die Untertitel der beiden Bände: *Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen; Die noch bestehenden Religionen*. Interessant sind einige Vorbemerkungen Clemens zu Band II: „Eher könnte es daher auffallen, wenn nicht nur der Lamaismus, sondern auch das Christen- und Judentum von einem Religionsgeschichtler behandelt werden sollen, dem sonst eine solche Aufgabe nicht gestellt zu werden pflegt. ... Und auch das Christentum ist im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte, zu der es eben doch gehört, anders zu behandeln, als das von theologischer Seite sonst zu geschehen pflegt, d.h. nicht als Kirchen- oder Dogmengeschichte, sondern als Geschichte der Frömmigkeit, wie sich vor allem ... im Gottesdienst äußert“, Clemens, *Religionsgeschichte Europas II v*.

⁵⁴ Clemens, *Religionsgeschichte Europas II* 325.

⁵⁵ Vgl. EncBrit¹⁵ 18 (1991) 522.

Applizierte man das regionalistische Konzept von Religionsgeschichte auf Europa, so müßte man zunächst gegen den Mythos vom christlichen Europa anschreiben.⁵⁶ Zum Gegenstandsbereich einer solchen Religionsgeschichte Europas gehörten die Geschichten und Interaktionen der autochthonen Religionen Europas – z.B. die Religionen der Griechen, Italer, Skythen, Alanen, Etrusker, Basken, Iberer, (Insel- und Festland-) Kelten, (Nord-, West-, Ost- und Süd-) Germanen, (Süd- und West-) Slaven, Ungarn, Finnen, Letten, Litauer, Balten, Esten, Samen, Preußen – ebenso wie die der zugezogenen Religionen: Christentum, Judentum (und Maranentum), Islam und die (noch unzureichend erforschte) Religion der Zigeuner.⁵⁷ Eine weitere Bereicherung hat das Spektrum an Religionen in Europa seit dem 19. Jh. erfahren, als sich im Rahmen der Kolonialsituation auch Diaspora-Gemeinden orientalisch-asiatischer Religionen in Europa bildeten. Eine Vorreiterrolle hat diesbezüglich der Zoroastrismus gespielt.

1.1. Der Zoroastrismus in der Religionsgeschichte Europas

Seit dem 17. Jh. u.Z. standen Mitglieder der indischen Zoroastriergemeinden in regelmäßigem ökonomischem Austausch mit Europäern (zunächst mit Portugiesen, dann zunehmend mit Briten). Dieser sich im 18. und vor allem im 19. Jh. immer stärker ausweitende Kulturkontakt führte Anhänger der ‚guten Religion‘ nach Europa.

Der erste Zoroastrier, der das neuzeitliche Europa bereiste, war Naoroji Rustom (oder Nowroji Rustumji; 1663-1733/34). Naorojis Reise diente der Bewältigung eines heftigen Konflikts zwischen seiner Familie und der britischen East India Company. Zu diesem Konflikt war es gekommen, als im Jahre 1721 ein neuer Gouverneur Bombays ernannt wurde, der im Unterschied zu seinen Vorgängern die Konkurrenten der Rustom Manock-Familie begünstigte. Im April des Jahres 1724 traf Naoroji auf einem Schiff namens Salisbury in England ein. Der Pärsi (indische Zoroastrier) fand beim

⁵⁶ Vgl. Mohn, *Mythen in Begegnung* 158 mit der anschließenden Forderung, eine Religionsgeschichte des Christentums gegen den Mythos des europäischen Christentums zu konzipieren.

⁵⁷ C. Colpe hat im SS 1991 an der FU Berlin eine Vorlesung „Überblick über die Religionsgeschichte Europas“ gehalten, in der die meisten der genannten Religionen unter Ausgrenzung der Ur- und Frühgeschichte, der griechisch-römischen Antike und des Christentums, aber unter Einbeziehung neuzeitlicher „Sekundär- und Pseudophänomene“ behandelt wurden. Unter Mitarbeit von U. Schlott soll dieses Konzept in ein Textbuch zur Religionsgeschichte Europas eingehen.

Court of Directors günstige Aufnahme und seine Anklagen Anerkennung. Knapp ein Jahr nach seiner Ankunft – der Geschäftsmann hatte keine Zeit zu verlieren – kehrte er nach Indien zurück.⁵⁸

Laut Henry G. Briggs ist es gegen Ende des 18. Jhs. zu einer weiteren kurzen Reise eines Zoroastriers nach England gekommen. Der Pārsi soll sich als Gast bei Edmund Burke (1729-1797) aufgehalten haben.⁵⁹

Die Geschichte der Zoroastrier in Großbritannien ist von John Hinnells in einem 1996 erschienenen Buch sorgfältig aufgearbeitet worden.⁶⁰ Hier müssen nur einige Etappen skizziert werden. Seit der Mitte des 19. Jhs. kamen mehrere Pārsi nach England, und zwar u.a. um sich technisch-kommerzielles know-how anzueignen, um an einer britischen Universität zu studieren oder um Geschäfte zu machen. Einige der frühen England-Reisenden bzw. zweitweise in England ansässigen Pārsi haben Aufzeichnungen über ihre Erlebnisse hinterlassen⁶¹ und Bücher verfaßt, die das britische Publikum über ihre Religionsgemeinschaft aufklären sollten.⁶²

Im Jahre 1861 kam es zur Gründung einer ersten Vereinigung (Religious Funds of Zoroastrians of Europe), die zugleich den ersten organisatorischen Zusammenschluß einer ‚asiatischen‘ bzw. orientalischen Religion in England (und vermutlich in ganz Europa) darstellt. Dieser organisatorische Akt diente nicht zuletzt der Bewältigung eines akuten religiösen Problems: Was geschieht im Todesfall eines Pārsi? Da es mit den religiösen Vorschriften unvereinbar und praktisch unmöglich war, die Leiche per Schiff nach Indien zu transportieren oder sie auf einem christlichen Friedhof beisetzen zu lassen, hat die Vereinigung im Jahre in Brookwood (Surrey) einen eigenen Bestattungsgrund erworben, der (bei einigen baulichen Veränderungen) noch heutzutage in Betrieb ist.⁶³

Im Jahre 1921 erwarb die Gesellschaft, die sich seit 1909 Incorporated Parsee Association of Europe, seit 1971 Zoroastrian Association of Europe (Incorporated) und seit 1979 Zoroastrian Trust Funds of Europe (Incorporated) nennt, ein erstes Anwesen im Londoner Stadtteil Kensington – im Jahre 1969 wurde ein größeres Haus bezogen⁶⁴ –, das zu religiösen Ri-

⁵⁸ Vgl. Commisariat, "The First Parsi in England"; White, *Competition and Collaboration* 67-97.

⁵⁹ Vgl. Briggs, *The Pārsis* 91-92.

⁶⁰ Hinnells, *Zoroastrians in Britain*.

⁶¹ Auswertung: Hinnells, *Zoroastrians in Britain* 88-97.

⁶² Auswertung: Hinnells, *Zoroastrians in Britain* 97-102.

⁶³ Zur Geschichte der Anlage, ihrer Ausstattung und Nutzung: Hinnells, *Zoroastrians in Britain* 134-137.

⁶⁴ Es gibt inzwischen ehrgeizige Pläne, ein größeres Gelände außerhalb der Stadt zu erwerben, um dort ein regelrechtes Gemeindezentrum zu errichten, das auch einen Feuertempel enthalten soll, vgl. die (Werbe-) Broschüre *The*

ten und sozialen Zusammenkünften dient. Neben der genannten Vereinigung haben sich in England noch einige andere lokale Assoziationen gebildet. Außerdem wurde in London im Jahre 1980 die World Zoroastrian Organization (WZO) gegründet.⁶⁵

Die britische Zoroastrier-Gemeinde hat sich nach dem 2. Weltkrieg demographisch stark verändert. Das liegt hauptsächlich an vier Faktoren. [a] In den späten 1940er Jahren emigrierten viele Zoroastrier aus Indien und Pakistan nach England, um den Problemen der Teilung Indiens und den sozialen Implikationen der indischen Unabhängigkeit zu entgehen. [b] Auf Grund der veränderten britischen Einwanderungsgesetze in den 1960er Jahren kamen weitere Parsi vorwiegend aus dem Subkontinent nach England. [c] Viele auf der arabischen Halbinsel (Aden) und in (Ost-) Afrika (Zanzibar, Kenia, Tanzania, Uganda) ansässige Parsi-Zoroastrier wurden (wie andere asiatische Gruppen) Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre aus ihren Heimatländern vertrieben, und [d] nach 1979 haben zahlreiche Irani-Zoroastrier ihre Heimat Richtung Nordamerika, Indien und Europa verlassen.⁶⁶ In der britischen Zoroastrier-Gemeinde fließen somit verschiedenste lokale Varianten des Zoroastrismus zusammen. Allein schon dadurch unterscheidet sich der britische Zoroastrismus von den ‚traditionellen‘ Spielarten dieser Religion.

Um die innerzoroastrischen Kommunikationsstrukturen zu verbessern, hat The Zoroastrian Trust Funds of Europe (ZTFE) im Jahre 1991 ein erstes *Directory of Zoroastrians of U.K. & Europa* publiziert,⁶⁷ das 1994 eine zweite Auflage erlebt hat. Auf dem fünften World Zoroastrian Congress (Bombay 1990) wurde die zoroastrische Gesamtpopulation in Westeuropa auf ca. 6-7000 geschätzt, wovon 4-5000 allein in London und den Home Counties sowie jeweils 50-80 in Birmingham, Manchester und Leicester ansässig sind.⁶⁸ Untersuchungen über den Zoroastrismus in Kontinentaleuropa liegen bislang noch nicht vor. Auch in Frankreich, Deutschland, Italien, Holland und Schweden wohnen Zoroastrier. Vereinzelt gibt es sogar organisatorische Zusammenschlüsse.

Der Zoroastrismus ist inzwischen also längst auch eine ‚europäische‘ Religion, deren europäische Spielarten durchaus anders geprägt sind als

Unimpeded March of the Zoroastrian Spirit into the 21st Century (21 Seiten) aus dem Jahre 1993.

⁶⁵ Vgl. Hinnells, *Zoroastrians in Britain* 144-150.

⁶⁶ Zu den geflüchteten Irani-Zoroastriern in England: Writer, "Iranian Zoroastrians in the United Kingdom".

⁶⁷ Der Titel ist ein wenig übertrieben, denn in diesem Directory sind nur sehr wenige Zoroastrier verzeichnet, die nicht in England residieren.

⁶⁸ Vgl. *Directory of Zoroastrians of U.K. & Europa* (ii).

die Religion in den ‚Herkunftsländern‘ – und als ‚europäische‘ Religion gehört der Zoroastrismus durchaus in das Gesamtspektrum einer neueren Religionsgeschichte Europas. Die Zoroastrier aus Indien, Pakistan, Afrika und Iran – sie alle haben ihren Zoroāstra mit nach Europa gebracht. In dieser Studie aber geht es um eine andere Geschichte: die Geschichte Zoroasters,⁶⁹ eine Geschichte, die schon viele Verwandlungen und Episoden durchlaufen hatte, lange bevor Naoroji Rustom Seth aus Bombay sich auf den Weg nach England machte ... Diese Rezeptions-, Diskurs-, Konstruktions- oder Imaginationsgeschichte Zoroasters aber findet ihren Platz nicht im Konzept einer Religionsgeschichte Europas, sondern im Programm einer Europäischen Religionsgeschichte.

2. Europäische Religionsgeschichte

Das oben skizzierte Konzept einer Religionsgeschichte Europas ist regionalistisch und religionistisch: Es beschreibt die Konfiguration von Religionen in einer geographischen Region. Der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow hat demgegenüber auf einer Tagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte im Jahre 1993 das alternative Modell einer Europäischen Religionsgeschichte vorgestellt. Der Gebrauch des qualifizierenden Adjektivs statt des genitivus limitationis entspricht der Forderung, nicht das Problem einer religionshistorischen Regionalisierung, sondern die Analyse von zwar regional entstandenen, sich dann aber über ihren Entstehungsraum ausbreitenden spezifischen religionsgeschichtlichen *Konstellationen* in den Vordergrund zu rücken.⁷⁰

Das von Gladigow entwickelte Programm einer Europäischen Religionsgeschichte weist über das oben skizzierte Konzept einer Religionsgeschichte Europas hinaus, indem es sich nicht nur auf den Bereich der institutionell verfestigten Religionen beschränkt, sondern „das Gesamtspektrum an religiösen Orientierungen“⁷¹ in den Blick nimmt, zu dem gerade in Europa der Bereich informeller, ‚unsichtbarer‘ oder diffuser Religion, Religionen oder Religiosität zählt.⁷² Als weiteres Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte führt Gladigow die spätestens seit der Renaissance gegebene „Wahlmöglichkeit zwischen Sinnsystemen“ an.⁷³

⁶⁹ Zu dieser Unterscheidung s. oben A.a. 1.3.

⁷⁰ Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 22.

⁷¹ Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 24.

⁷² Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 24–25.

⁷³ Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 27.

Der ‚Markt‘ an Sinnangeboten, der das erst noch genauer zu bestimmende ‚Feld‘ Europäischer Religionsgeschichte bildet, wird hier nicht allein aus dem Bereich traditioneller Religion gespeist, sondern wird darüber hinaus strukturell durch den Transfer von Sinnpotentialen aus den Natur- und Geisteswissenschaften sowie der Literatur und den neuen Medien angereichert.⁷⁴ Zwar mag Europa „außerhalb jener religionsgeographischen ‚Zone der Religionsstifter“ liegen;⁷⁵ es ist aber „eine überreiche Sinnproduktion in der Form einer produktiven Rezeption und in der Form der Grenzen überschreitenden europäischen Wissenschaften“⁷⁶ zu konstatieren.

Die Komplexität dieser Gesamtkonstellation setzt eine bestimmte Struktur von Öffentlichkeit und eine hohe kulturelle Vernetzung bei gleichzeitiger Differenzierung voraus. Gladigows Entwurf einer Europäischen Religionsgeschichte hat stark programmatischen Charakter, was nicht zuletzt daran liegt, daß es in der Religionswissenschaft (noch) an theoretischen Modellen fehlt, die es erlauben würden, die simultane oder sukzessive Nutzung verschiedener Sinnsysteme zu beschreiben.⁷⁷ Dieses Defizit resultiert möglicherweise nicht zuletzt aus den epistemologischen Grenzen des konventionellen Religionsbegriffs.

Die skizzierte Gesamtkonstellation einer Europäischen Religionsgeschichte, die soziologisch großteils auf die Realität von Oberschichten zutrifft, darüber hinaus aber als kulturelles Gesamtmodell Gültigkeit beanspruchen darf, dürfte sich in der Frühen Neuzeit herausgebildet haben. Als (religions-) historische Rahmenbedingungen der skizzierten Konstellation lassen sich u.a. folgende Faktoren benennen: Der Abschluß der Missionsgeschichte des Christentums in Europa (14. Jh.); die Entstehung der Philologien (ab 14. Jh.); die Entwicklung der neuen Informationstechnologien (15. Jh.); die koloniale Expansion (15./16. Jh.); die Spaltungen des westlichen Christentums (16. Jh.); die Emanzipation der Naturwissenschaften (17. Jh.). Dieses Faktorenbündel läßt es sinnvoll erscheinen, die Genese der Europäischen Religionsgeschichte im Sinne einer strukturellen Konstellation etwa in den Zeitraum vom 14. bis zum 17. Jh. u.Z. zu versetzen.⁷⁸ Genau in

⁷⁴ Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 28–29.

⁷⁵ Lanczkowski, *Religionsgeschichte Europas* 16.

⁷⁶ Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 37.

⁷⁷ Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 37.

⁷⁸ Nicht zuletzt auf Grund der europäischen Expansion und der neuen Kommunikationsmedien hat sich die Europäische Religionsgeschichte nachhaltig vom geographischen Europa lösen können. ‚Europa‘ war überdies nie ein ausschließlich geographischer Begriff, sondern immer ein religiöses, politisches, kulturelles oder mythisches Konstrukt der kollektiven Identitätsfindung.

diesen Zeitraum fällt auch die Dynamisierung der europäischen Zoroaster-Rezeptionsgeschichte, die in der vorliegenden Studie untersucht wird.

2.1. Zur forschungsgeschichtlichen Ausgangslage: Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte?

Die in der vorliegenden Untersuchung analysierte Geschichte Zoroasters in Europa ist ohne Beteiligung von Zoroastriern verlaufen. Die Präsenz Zoroasters bzw. des Zoroastrismus in der Europäischen Religionsgeschichte läßt sich von zwei Perspektiven her bestimmen: Vom ‚Text‘ bzw. ‚Sender‘ oder vom ‚Rezipienten‘ her: ‚wirkungs-‘ oder ‚rezeptionsgeschichtlich‘.⁷⁹

In der bisherigen Forschung dominiert das wirkungsgeschichtliche Paradigma. Hier wären mehrere Studien zur Frage nach ‚iranischen‘ Einflüssen auf das mittelalterliche Europa zu nennen.⁸⁰ Im Mittelpunkt der Forschung standen die großen häretischen Bewegungen (Paulikianer, Bogomilen, Katharer),⁸¹ Wolframs von Eschenbach (um 1170 - um 1220) *Parzival* bzw. der Gralsmythos,⁸² die Templer,⁸³ Dante Alighieris (1265-1321)

⁷⁹ S. oben A.a.1.

⁸⁰ Übersicht: Pagliaro, "La civiltà sāsānidica e i suoi riflessi in Occidente". Inhaltliches zu einer solchen Wirkungsgeschichte von Iranischem in Europa verspricht Widengren, "Irans kulturinflytande i Europa och Asien under senmedeltid och renässans". Entgegen den durch den Titel evozierten Erwartungen behandelt Widengren aber nur Asien.

⁸¹ Überblick: Couliano, *I miti dei dualismi occidentali 227-286* (Lit.); Manselli, "C'è davvero una risposta dell'Occidente a Zarathustra nel Medioevo?".

⁸² Vgl. Sutschek, "Die iranischen Quellen in Wolframs Perzival"; "Herrn Wolframs v. Eschenbachs Pārsīwalnāmā-Übersetzung"; "Wolfram von Eschenbach [sic] Reimbearbeitung des Pārsīwalnāmā"; "Wolframs v. Eschenbach Pārsīwalnāmā-Uebersetzung"; Henning, "Neue Materialien zur Geschichte des Manichäismus"; Schröder, *Die Parzivalfrage*; Semper, "Der persische Anteil an Wolframs Parzival"; Ringbom, *Gralstempel und Paradies*; Hinz, "Persisches im 'Parzival'"; Duchesne-Guillemin, *The Religion of Ancient Iran 187-188* (kritisch!); Dastoorzadeh, *Kritik der These vom iranischen Einfluß auf Wolframs Parzival*. Vgl. die methodischen Klarstellungen bei Kunitzsch, "Der Orient bei Wolfram von Eschenbach - Phantasie und Wirklichkeit" 118. Bemerkenswerterweise schenkt aber keine der genannten Arbeiten der Tatsache Aufmerksamkeit, daß Zoroaster im *Parzival* erwähnt wird: Wolfram von Eschenbach, *Parzival* Hg. Lachmann/Hartl 362. S. auch unten XVII.a.b.

⁸³ Vgl. Frick, *Die Erleuchteten* I 253-261.

*Divina commedia*⁸⁴ und die Frage nach dem Ursprung des Rittertums.⁸⁵

So wichtig diese Arbeiten sind – sie zeigen auf ihre Weise, daß das Mittelalter und Europa überhaupt längst nicht als die ‚geschlossene Welten‘ anzusehen sind, als die man sie sich aus einem neuzeitlichen Ethos heraus allzu gerne imaginiert hat⁸⁶ –, für die Fragestellung dieser Studie sind sie wenig relevant. Denn ganz abgesehen von den methodologisch-historiographischen Schwierigkeiten der erwähnten Arbeiten, verweisen sie zwar allesamt auf ‚Iranisches‘ im weiteren Sinne, ohne damit aber spezifisch Zoroastrisches oder gar Zoroaster selbst in den Blick zu bekommen. Zumeist stehen manichäische Ideen oder Epen aus islamischer Zeit im Vordergrund. Da diese teilweise einen zoroastrischen Hintergrund haben mögen, wäre ein ‚zoroastrischer Einfluß‘ auf das europäische Mittelalter, sofern überhaupt ein ‚iranischer Einfluß‘ als gesichert anzusehen wäre, bestenfalls indirekt anzunehmen. Vor allem aber tragen die genannten Bewegungen oder Texte zur Rezeptions- oder Diskursgeschichte des Namens Zoroaster nichts bei,⁸⁷ die in vorliegender Studie verfolgt werden soll.

Die vorliegende Zoroaster-Rezeptionsgeschichte bezieht sich auf eine spezifisch *religionsgeschichtliche* bzw. *religionswissenschaftliche Fragestellung*, die sich wie folgt formulieren läßt: Welche Konkretisationen und Konnotationen hat Zoroaster, ein Name aus einer nichtchristlichen religiösen Tradition, wann und in welchen Texten des nicht-zoroastrischen Europa faktisch erfahren, und welche Bedeutung hat diese Geschichte der Rezeption bzw. der Konstruktion des außereuropäischen Namens Zoroaster für eine Europäische Religionsgeschichte?

⁸⁴ Vgl. Modi, *Dante Papers*; Formichi, „Dante e la Persia“; Hinz, „Dantes persische Vorläufer“; Lochbrunner, *Die Göttliche Komödie – Dantes Botschaft aus neuer Sicht*. Zu Dante und Wolfram: Schaefer, „Manichäer und Muslime“ lxxxii.

⁸⁵ Vgl. Du Breuil, *La chevalerie et l'orient*.

⁸⁶ Die Suche nach östlichen Einflüssen auf das Mittelalter hat von kunsthistorischer Seite durch die Studie von Baltrušaitis über die Gothik neue Impulse bekommen: Baltrušaitis, *Le moyen âge fantastique*. Zugespitzt auf das Verhältnis islamischer Orient und christliches Mittelalter sind die Beiträge in *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter*. Als Transfermedium ‚orientalischer‘ Elemente nach Westeuropa spielen die Kreuzzüge eine wichtige Rolle. Zur Kreuzzugssituation als spezifisch mittelalterliche Form des Kulturkontakts und seinen Implikationen: Rittner, *Kulturkontakte und soziales Lernen im Mittelalter*.

⁸⁷ Eine Ausnahme ist hier der *Parzival*. Diese Stelle spielt aber in der Forschung gerade keine Rolle (s. oben S. 20⁸²)!

Daß die mindestens transformierende, oft sogar entstellende Wahrnehmung von historisch gesehen fremden Religionen, daß also die Außenperspektiven unserer Kultur auf (auch in Europa agierende und adaptierte) Religionen Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung sind, bedarf hier als Selbstverständlichkeit der Forschungspraxis keiner Erörterung. In der vorliegenden Rezeptionsgeschichte wird jedoch neben der Analyse der europäischen Außenperspektive auf Zoroaster („Fremdgeschichte“) stets die Frage nach den religiösen bzw. religionsgeschichtlichen Implikationen und Explikationen dieses Rezeptionsprozesses thematisiert werden.⁸⁸ Es geht also nicht um eine additive Prosopographie oder einen Index nominis, sondern beispielsweise um folgende Fragen: Ist der Name Zoroaster religiös konnotiert worden? Mit welchen religiösen Optionen ging der Rekurs auf Zoroaster einher? Welche religionsgeschichtlichen Konstellationen haben ein Interesse an Zoroaster hervorgerufen oder sich bemüht, ein bereits vorhandenes Interesse an Zoroaster zu kontrollieren? Mit Hilfe welcher Strategien wurde der Import Zoroasters an die Diskurswelt Europäischer Religionsgeschichte assimiliert? In welchen Medien vollzog sich die Zoroaster-Rezeption? Zunächst aber stellt sich die Frage nach den rezeptionsgeschichtlichen Voraussetzungen des Imports dieses Namens in europäische Textwelten.

2.2. *Texte als primäres Importmedium:*

Rezeptionsgeschichtliche Voraussetzungen und Epochen

Die Importbedingungen des Namens ‚Zoroaster‘ hängen unmittelbar mit einer der oben skizzierten Konstellationen Europäischer Religionsgeschichte zusammen. Denn der Name ‚Zoroaster‘ wurde in Europa nicht etwa durch Erzählungen iranischer oder gar zoroastrischer Händler, Eroberer, Pilger oder Missionare bekannt, sondern über das Medium Text⁸⁹

⁸⁸ Diese Fragestellung weiß sich auch Aby Warburg verpflichtet, der „die Gestalten der heidnischen Götterwelt, wie sie in der Frührenaissance im Norden und Süden wieder auferstehen, nicht nur als künstlerische Erscheinungen, sondern auch als religiöse Wesen aufzufassen und zu untersuchen“ vorschlägt: Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten* 490.

⁸⁹ Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 30: „Als Transportmedium für fremde Religionen haben sich im Kontext europäischer Wissenschaften vor allem Texte erwiesen, von ‚ihren‘ Philologien betreut oder gar entdeckt. In gewisser Weise lösen Textrezeptionen und Editionen das System von Handelswegen ab, über das sonst – viele Jahrtausende lang – Religionen, gleichsam als Beiladung von Waren, transportiert worden sind.“ Zu vor-neu-

bzw. die produktive Rezeptionsgeschichte von Texten. Die Rezeption des Namens Zoroaster hat sich - soweit sie textlich faßbar ist - als eine mehr oder weniger kreative intertextuelle Anknüpfung an (Prä-) Texte vollzogen, die ihrerseits den Namen Zoroaster tradieren.

Prinzipiell lassen sich folgende historisch-sprachliche (Prä-) Textgruppen unterscheiden, deren Lexikon den Namen ‚Zarathuštra‘ oder fremdsprachliche Äquivalente enthält: [a] avestische,⁹⁰ [b] griechische, [c] lateinische,⁹¹ [d] koptische,⁹² [e] mittelpersische,⁹³ [f] sogdische, [g] parthische,⁹⁴ [h] armenische,⁹⁵ [i] syrische,⁹⁶ [j] neupersische,⁹⁷ [k] arabische,⁹⁸ [l] chinesische⁹⁹ und [n] Gujarati-Texte¹⁰⁰

zeitlichen Transferbedingungen von Religionen: Bentley, *Old World Encounters*.

⁹⁰ S. oben A.a.2.

⁹¹ Übersicht: Windischman, *Zoroastrische Studien*; Jackson, *Zoroaster* 226-273; Clemen, *Fontes historiae religionis Persicae*; *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*; Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*; Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés*; Cantarella, "La Persia nella letteratura greca"; Paratore, "La Persia nella letteratura latina"; Beck, "Thus spake not Zarathuštra".

⁹² Zu gnostischen Zoroastrica: Sieber, "An Introduction to the Tractate Zostrianos from Nag Hammadi"; Colpe, "Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi VI"; Beck, "Thus spake not Zarathuštra" 550-553.

⁹³ S. oben A.a.2.

⁹⁴ S. oben A.a.2.

⁹⁵ Vgl. Jackson, *Zoroaster* 274-278; Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés*: Index s.v. Ardzrouni, Éllisée, Eznik, Moïse de Khoren, Tiridate; Russel, *Zoroastrianism in Armenia*.

⁹⁶ Vgl. Gottheil, "References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature" 24-32; Yohannan, "Another Old Syrian Reference to Zoroaster"; Benveniste, "Le témoignage de Théodore bar Kōnay sur le zoroastrisme"; Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 93-135.

⁹⁷ Vgl. Jackson, *Zoroaster* 282-286; Spuler, "Zoroasters Zeit nach einer islamischen Überlieferung des 12. Jh. n. Chr."; West, "Pahlavi Literature" 122-129.

⁹⁸ Vgl. Gottheil, "References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature" 32-51; Taqizadeh, "A New Contribution to the Materials concerning the Life of Zoroaster"; Stegemann, "Astrologische Zarathustra-Fragmente bei dem arabischen Astrologen Abū 'l-Ḥasan 'Alī i. abī'r-Riḡāl (11. Jhdt.)"; Nyberg, "Sasanid Mazdaism according to Muslim Sources"; De Menasce, "Le témoignage de Jayhānī sur le mazdéisme"; Monnot, *Islam et religions; Penseurs musulmans et religions iraniennes*; Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* VII 81-86; Shaked, "Some Islamic Reports concerning Zoroastrianism".

⁹⁹ Vgl. Jackson, *Zoroaster* 278-280.

teils zoroastrischer [a,e,(j),n], teils nicht- oder antizoroastrischer Verfasser.

Einige der genannten Textkategorien sind erst in jüngster Zeit philologisch erschlossen worden. Texte der Kategorien [l] und [n] spielen bislang im europäischen Zoroaster-Diskurs (inklusive der Zoroastrismusforschung) so gut wie keine Rolle. Da nicht alle Texte der genannten Kategorien dem europäischen Zoroaster-Diskurs jederzeit zur Verfügung standen, setzt eine Zoroaster-Rezeptionsgeschichte einen Abriß jener literarischen Vermittlungen voraus, auf Grund derer einige Texte aus einigen der genannten 13 Kategorien potentiellen frühneuzeitlichen Zoroaster-Rezipienten zugänglich gemacht wurden. Die Präsenz bestimmter (Prä-) Texte hat den Spielraum des Rezeptionsprozesses insofern verändert, als sie das Spektrum intertextueller Anknüpfungen in gewisser Weise vorgegeben hat. Die Erschließung bzw. der Import bestimmter Texte hat das semantische Spektrum der ‚Zoroaster‘-Konstruktionen nicht unerheblich modifiziert. Als rezeptionsgeschichtlicher Ausgangspunkt bietet sich das verfügbare Informationsrepertoire auch als erstes Kriterium einer rezeptionsgeschichtlichen Periodisierung an.

Die Vermittlung des Namens ‚Zoroaster‘ in die Frühe Neuzeit hat sich zum Teil als eine kontinuierliche Fortschreibung antiker Traditionen vollzogen. In mittelalterlichen Texten, auf die in vorliegender Studie gelegentlich rekurriert werden muß, um die rezeptionsgeschichtlichen Innovationen der frühneuzeitlichen Texte überhaupt ermessen zu können, wird ein topisches Repertoire von maximal 11 Informationen über Zoroaster relativ starr reproduziert.¹⁰¹

Entscheidend vergrößert hat sich das Inventar jener Informationen, die, ob sie nun historisch wahr oder falsch sein mögen, über Zoroaster verfügbar waren, durch jenen Prozeß der ‚Wiederbelebung des klassischen Alterthums‘ – so der Titel des bekannten Werkes von Georg Voigt aus dem späten 19. Jh. –, der zunächst in Italien im 14. Jh. einsetzend dazu führte, daß „einem gebildeten Menschen des 16. Jahrhunderts ... das vollständige Erbe der klassischen griechischen Literatur und Naturwissenschaft zur Verfügung [stand], ob er nun Griechisch lesen konnte oder nicht.“¹⁰² Bis ca. 1520 sind die meisten antiken Werke im Druck (!) zugänglich gewesen; das ‚klassische Erbe‘ konnte in knapp sechzig Jahren typographisch er-

¹⁰⁰ In die Kategorie [j] fallen sowohl zoroastriische als auch nicht-zoroastriische (islamische) Quellen. Die Kategorien [l] und [n] ist bislang noch nicht systematisch untersucht worden.

¹⁰¹ S. unten XVII.

¹⁰² Kristeller, „Der italienische Humanismus und Byzanz“ 159.

faßt werden,¹⁰³ ein Vorgang, der die von Erwin Panofsky herausgestellte Nachhaltigkeit *der* Renaissance gegenüber den mittelalterlichen Renaissance¹⁰⁴ wesentlich gefördert haben dürfte.¹⁰⁵ Mit diesem Prozeß der Aneignung und „*Einholung* der Antike in das Bewußtsein der Zeit, der damaligen ‚Moderne‘“,¹⁰⁶ durch diese typographische Transformation des kulturellen Gedächtnisses stand denjenigen, die es sich leisten konnten, auch das reichhaltige Repertoire an Berichten über Zoroaster wieder auf Abruf bereit, das sich in antiken (griechischen und lateinischen) Quellen findet.

Etwa gleichzeitig, um die Wende des 14. zum 15. Jh., wurde Zoroaster darüber hinaus pseudepigraphisch zum Autor einer Heiligen Schrift der Spätantike deklariert.¹⁰⁷ Allein schon dadurch wurde die Restitution antiker Quellen produktiv überboten. Es war vor allem dieses Pseudepigraph, durch das ein qualitativ neues Interesse an Zoroaster, eine neue und spezifisch neuzeitliche Zoroaster-Faszination ausgelöst wurde. Dieser Text bewirkte zusammen mit den wieder verfügbaren antiken Zoroaster-Informationen eine ‚Renaissance‘ Zoroasters, eine ‚Renaissance‘, die aber allein schon deshalb, weil sie das Alte in ein gänzlich andersgeartetes Informations- und Kommunikationssystem integriert hat,¹⁰⁸ wesentlich mehr war als eine bloße Wiederkehr desselben. Diese ‚Renaissance‘ Zoroasters fällt genau in jene Zeit, die gemeinhin als Frühe Neuzeit epochal von ihrer Vorzeit, dem ‚Mittelalter‘ und der auf sie folgenden Epoche der ‚Moderne‘ abgegrenzt wird.¹⁰⁹

Epochen und Epochengliederungen – allen voran die Konstrukte ‚Neuzeit‘¹¹⁰ und ‚Renaissance‘¹¹¹ – haben als gesellschaftliche Selbstbe-

¹⁰³ Vgl. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit* 322.

¹⁰⁴ Vgl. Panofsky, *Die Renaissance der europäischen Kunst* 116-117.

¹⁰⁵ So die Modifikation von Panofskys These durch Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europa* 111-147 („The permanent renaissance“).

¹⁰⁶ Otto, *Renaissance und frühe Neuzeit* 16.

¹⁰⁷ S. unten B 1.4.; II.

¹⁰⁸ Vgl. Giesecke, *Der Buchdruck in der frühen Neuzeit* 322.

¹⁰⁹ Zur rezeptionsgeschichtlichen ‚Renaissance‘ Zoroasters s. unten B. Zur Konzeption der Epoche ‚frühe Neuzeit‘ als einer vom 16. bis ins 18. Jahrhundert reichenden, bislang kaum systematisch konzeptualisierten Transformationsperiode: Bödeker/Hinrichs, „Alteuropa - Frühe Neuzeit - Moderne Welt?“ 20-21, 30-40.

¹¹⁰ Zum Problem der Neuzeit als eines Legitimationsproblems neuzeitlicher Rationalität: Otto, *Renaissance und frühe Neuzeit* 9-29.

¹¹¹ Zum Renaissance-Mythos: Burke, *The Renaissance* 1-5. Zur Genese des Epochenbegriffs ‚Renaissance‘: Stierle, „Renaissance - Die Entstehung eines Epochenbegriffs aus dem Geist des 19. Jahrhunderts“.

schreibungen¹¹² mythische bzw. legitimatorische Implikationen und Funktionen, aber eben auch ihre historiographische Berechtigung. Denn als letztlich arbiträre Phasenmodelle denotieren und plakatieren sie nominell historische Diskontinuitäten.¹¹³ Wie die Wissenschaftsgeschichte begründet eine Rezeptionsgeschichte prinzipiell ihre eigene Zeit und ihre eigenen Epochen,¹¹⁴ indem sie spezifische Diskontinuitäten beobachtet. In diesem Fall jedoch deckt sich die spezifische ‚Renaissance Zoroasters‘ mit der kulturellen Bewegung ‚Renaissance‘¹¹⁵ in der Frühen Neuzeit.

Die Orientalistik dürfte zwar durch die Bewegung der Renaissance wichtige Impulse erhalten haben, sie ist aber aus einer prinzipiell anderen Interessenkonfiguration entstanden. Schon der nicht zuletzt von Ramon Llull (1235-1316) angeregte, auf dem Konzil von Vienne (1311-1312) gefaßte, aber nie konsequent in die Tat umgesetzte Entschluß, an fünf Universitäten (Paris, Oxford, Bologna, Avignon, Salamanca) jeweils zwei Lehrer des Griechischen, Arabischen, Hebräischen und Chaldäischen anzustellen, war „weder der Sorge um den Urtext der Heiligen Schrift und ihre Exegese, noch auch irgendeinem philologischen oder historischen Interesse an den Sprachen und Literaturen, sondern rein praktischen Erwägungen“ entsprungen, denn „man hatte erkannt, von welchem hohem Wert gute Sprachkenntnisse sowohl in der Missionsarbeit wie bei den Unionsverhandlungen sein konnten, und zog daraus die Folgerungen.“¹¹⁶ Später traten die diplomatischen Beziehungen, die einige europäische Mächte mit verschiedenen orientalischen Staaten, allen voran der Hohen Pforte, unterhielten, als wichtiger Stimulus zum Studium vor allem des Arabischen, aber auch des Persischen hinzu.¹¹⁷ Die Beschäftigung mit dem Armenischen und dem Syrischen hingegen wurde größtenteils durch die Unionsbemühungen der Kirchen gefördert.¹¹⁸

¹¹² Vgl. Luhmann, „Das Problem der Epochenbildung und die Evolutionstheorie“ 25-26.

¹¹³ Vgl. die Beiträge in: *Epochenschwellen und Epochenbewußtsein*; Bödeker/Hinrichs, „Alteuropa - Frühe Neuzeit - Moderne Welt?“ 12-13.

¹¹⁴ Für die Wissenschaftsgeschichte: Canguilhem, „Der Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte“ 33. Zur Disziplinenabhängigkeit von Periodisierungen: Bödeker/Hinrichs, „Alteuropa - Frühe Neuzeit - Moderne Welt?“ 14-15.

¹¹⁵ Renaissance als kulturelle Bewegung: Gombrich, „The Renaissance - period or movement?“; Burke, *The Renaissance* 59.

¹¹⁶ Füick, *Die arabischen Studien in Europa* 25; vgl. Toomer, *Eastern Wisdom and Learning* 9-10.

¹¹⁷ Fürs Arabische: Füick, *Die arabischen Studien in Europa* 36. Zu den diplomatischen Beziehungen mit Persien: Palombini, *Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien 1453-1600*; Lockhart, „European Contacts with Persia“.

Die Genese der Orientalistik bewirkte seit dem 17. Jh. zunehmend eine Kenntnis der armenischen, syrischen, arabischen und persischen Quellen zum Zoroastrismus, selbst wenn diese Texte im Gegensatz zu den griechischen und lateinischen Quellen auf Grund des begrenzten Marktes und der technischen Probleme oftmals nicht typographisch, sondern nur in Form von Manuskripten verfügbar waren. Der Kulminationspunkt der Verwendung ‚orientalischer‘ Quellen ist die erste europäische Zoroastrismus-Monographie: Thomas Hydes 1700 erschienene *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* (1760²).¹¹⁹ In der *Historia* zitiert der Oxforder Arabisch- und Hebräisch-Professor immerhin ungefähr 15 ‚orientalische‘ Quellen, und zwar jeweils im Original mitsamt (lateinischer) Übersetzung.¹²⁰

Hydes linguistische Kompetenz sprengte überdies die Beschränkung der europäischen Kenntnis des Zoroastrismus auf Sekundärquellen. Denn in seiner Monographie machte der Oxforder Orientalist sein Publikum erstmals mit einem authentischen zoroastrischen Text vertraut. Dabei handelt es sich um die metrische Version des *Şad Dar* (*Hundert Pforten/Kapitel*), einen aus dem 15. Jh. u.Z. stammenden und noch lange bei den indischen Zoroastriern in hohem Ansehen stehenden neupersischen Text. Indem Hyde den *Şad Dar* ins Lateinische übersetzte,¹²¹ stand dieser zoroastrische Text dem Diskurs des 18. Jhs. zur freien Verfügung – und verschiedene Autoren haben von dieser Möglichkeit ausschweifend-freien Gebrauch gemacht¹²² ...

Zweifellos haben sich in der europäischen Frühen Neuzeit Texte als das bevorzugte Transport- bzw. Importmedium für fremde Religionen oder für das Wissen um außer- oder vorchristliche Religionen in Europa erwiesen¹²³ – und dementsprechend zentral ist die Rolle der Philologen und Philologien in diesem Transfer.¹²⁴ Neben das von den Philologien diachron (oder ‚vertikal‘) bereitgehaltene Traditionsangebot ist das Informa-

¹¹⁸ Für das Syrische: Strothmann, *Die Anfänge der syrischen Studien in Europa*.

¹¹⁹ Zu Hyde und seiner *Historia* s. unten C 9.

¹²⁰ Vgl. die Aufstellung bei Jackson, *Zoroaster* 281.

¹²¹ Vgl. Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* 445–512. Zu Hydes eigener Einschätzung des Quellenwerts des *Şad Dar* s. unten B 9.2.

¹²² S. z.B. unten XXIV; D.b.5.2.

¹²³ In der jüngeren Vergangenheit wird die Bedeutung von Texten durch die neuen Medien überboten, vgl. z.B. die Analysen in *Der Islam in den Medien*.

¹²⁴ Vgl. Gladigow, „Europäische Religionsgeschichte“ 30–31. Philologien als Auslöser europäischer Nativismen: Gladigow, „Europäische Nativismen und Bilder der Antike“.

tionsrepertoire über Zoroāstra und den Zoroastrismus aber auch auf synchrone (bzw. ‚horizontale‘) Weise angereichert worden.

Das zentrale Medium dieses synchron-horizontalen Transfers sind die – von Hyde ebenfalls emsig ausgewerteten – Reiseberichte, deren Bedeutung als historische oder mentalitätsgeschichtliche Quellen europäischer Kulturgeschichte inzwischen auch von seiten der Historiker gewürdigt worden ist.¹²⁵ Tatsächlich ist die Textgattung ‚Reisebericht‘ ein kaum überzubewertendes Medium für Import und Konsum des Fremden (oder des ‚Exotischen‘) in Europa. Die Reiseberichte bzw. die von ihnen transportierten Fremdbilder und Informationen über Fremdes (wie den Zoroastrismus) sind allein deshalb nicht zu vernachlässigen, weil ihr Konsum spätestens im 17. und 18. Jh. ein unerhörtes Ausmaß annahm¹²⁶ und weil die Reiseberichte zu den literarischen Bestsellern einer gewissen Epoche zählten. In den Worten René Pomeaus: „Tous ne voyagent pas. Mais presque tous ceux qui lisent, lisent des relations de voyage. Dans le siècle classique finissant une ample littérature s’offre à régaler le goût du public pour les pays étranges ou étrangers.“¹²⁷

Zoroastriern bzw. dem Zoroastrismus sind die reisenden Neugierigen, Diplomaten, Handwerker, Seeleute, Soldaten, Ärzte, Kaufleute und Missionare erst seit dem 17. Jh., und zwar in Indien und Iran begegnet. Nora Kathleen Firby hat in ihrer 1988 veröffentlichten Monographie *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries* die Zoroastrismus-Darstellungen in 36 Reiseberichten unterschiedlichster Quantität und Qualität analysiert.¹²⁸ Es wird allerdings noch eini-

¹²⁵ Vgl. die Beiträge in dem Sammelband *Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte. Aufgaben und Möglichkeiten der historischen Reiseforschung*; Osterhammel, "Distanzerfahrung" 42 sieht in einer systematischen Untersuchung der Reiseberichte „eine wichtige überbrückende Rolle zwischen Real- und Mentalitätsgeschichte der europäischen Expansion“.

¹²⁶ Vgl. Osterhammel, "Distanzerfahrung" 13.

¹²⁷ Pomeau, "Voyage et lumières dans la littérature française du XVIII^e siècle" 1269.

¹²⁸ In einer auffallenden zeitlichen Konvergenz mit Firbys Studie widmete sich der Groninger Achaemenid History Workshop von 1989 (aus Anlaß der 375-Jahrfeier der Universität Groningen) der Darstellung iranischer Monumente in europäischen Reiseberichten, vgl. die Beiträge in Band 7 (1991) von Achaemenid History (Themenheft *Through Travellers' Eyes. European Travellers on the Iranian Monuments*). Vgl. außerdem den von Sancisi-Weerdenburg herausgegebenen Band *Persepolis en Pasargadae in wisselend perspectief*; Arndt, *Persepolis*; Gurney, "Pietro della Valle: The limits of perception"; Flaskamp, "Engelbert Kaempfer"; Haberland, *Von Lemgo nach Japan*; Drijvers, "Persepolis as Perceived by Engelbert Kaempfer and Cornelius de

ge weitere (vor allem holländische und portugiesische) Berichte geben.¹²⁹ Obwohl das Interesse von Firbys Studie sich vorwiegend auf die Aussagekraft der Reiseberichte als einer zweifellos wichtigen, bislang stark vernachlässigten Quelle der Zoroastrismusforschung¹³⁰ und weniger auf den europäischen Markt richtet, auf den hin die Reisenden ihre Berichte zum Teil ja überhaupt verfaßt haben, werden die Reiseberichte in der vorliegenden Untersuchung nicht mehr eigens thematisiert, und zwar [a] um Redundanzen zu vermeiden, [b] um den Umfang der Arbeit nicht noch weiter auszudehnen und [c] um die Analyse konsequent auf einen spezifischen Typ von Rezeption und Rezipient begrenzen zu können, für den keine direkte Interaktion mit Zoroastriern vorauszusetzen ist.

Wie erfolgreich die Reisebeschreibungen waren, zeigt das Beispiel des französischen Protestantens Jean Baptiste Tavernier (1605-1689), der zwischen 1630 und 1668 sechsmal in den Orient gereist (durch Iran, Indien bis hin nach Sumatra) und dabei in Isfahān und Kermān Zoroastriern begegnet ist: In sechs englischen Ausgaben, deutschen, holländischen und italienischen Übersetzungen sowie 15 französischen Auflagen zwischen 1676 und 1724 informierte der Juwelier und Kaufmann das europäische Publikum u.a. über die zoroastrische Zoroāstra-Legende, über Grundzüge der zoroastrischen Eschatologie und Theologie, über den Aufbau des *Avesta*, das er gesehen haben will, über Reinigungs-, Heirats- und Bestattungszeremonien, Speisegebräuche und die dualistische Zoologie der Zoroastrier.¹³¹

Nicht nur bei Tavernier war von einem heiligen Buch der Zoroastrier die Rede gewesen: Schon Henry Lord (geb. 1563) hatte in seinem *Display of Two Foreign Sects in the East Indies* von 1630 (franz. Übersetzung 1667) einen kurzen Abriß des *Avesta* gegeben und beschrieben, wie Zoroāstra das heilige Buch offenbart worden war;¹³² Edward Terry (1590-1660) hat-

Bruijn"; Harbsmeier, "Before Decipherment"; Wiesehöfer, "A me igitur ... Figurarum verum auctorem ... nemo desideret".

¹²⁹ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 181. Eduljee, *Kisseh-i Sanjan* 118-197 behandelt einige bei Firby unberücksichtigte Reiseberichte.

¹³⁰ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 15: „The purpose of this work is to study these accounts as primary sources: to examine the character and bias of the writers, and their individual concerns ..., and to determine the value of their accounts as sources for Zoroastrian history.“

¹³¹ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 39-55, 199¹⁵⁰.

¹³² Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 101-102.

te ein Buch der Zoroastrier erwähnt, das ihnen von ihrem Gesetzgeber (Zarathustra) hinterlassen worden sei;¹³³ Pater Raphael du Mans (1613-1696) hatte in einem bis 1890 allerdings nur als Manuskript zirkulierenden, für Colbert verfaßten Bericht *Estat de la Perse en 1660* über ein Buch „*pas-héende*“ der Zoroastrier informiert, das sogar älter als das Alte Testament sei und das er mit eigenen Augen gesehen haben will;¹³⁴ Jean Chardin (1643-1712) berichtete 1711 – in Anlehnung an du Mans – von Shah Abbas' I. (reg. 1587- 1628) Bemühungen, in den Besitz dieses ominösen „*Zend pasend vosta*“ zu gelangen – eine Affäre, die einige zoroastrische Priester mit dem Leben bezahlen mußten, da sie den gewünschten alten Text nicht vorweisen konnten oder wollten.¹³⁵

Andererseits waren auch durch die orientalischen Quellen in Europa bereits Nachrichten von einem heiligen Buch des Zoroastrismus im Umlauf gewesen¹³⁶ und Thomas Hyde, dem selbst einige Manuskripte avestischer Texte zur Verfügung standen, sah sich bereits im Jahre 1700 in der Lage, die „*ipsissima Zoroastris scripta*“¹³⁷ dem Publikum zugänglich zu machen, sofern ihm ein großzügiger Gönner die dazu nötigen Manuskripte aus dem Orient zur Verfügung stellen würde.¹³⁸ Die erste Übersetzung des *Avesta* in eine europäische Sprache, das Französische, erschien allerdings erst im Jahre 1771 in Paris – die erforderlichen Manuskripte und sprachlichen Kompetenzen hatte der Abenteurer und Orientalist Abraham-Hyacinthe Anquetil Duperron selbst in Indien erworben.¹³⁹

Anquetils Import des *Avesta*, das zwar keinen reißenden Absatz gefunden hat, aber bald schon von Johann Friedrich Kleuker ins Deutsche übersetzt wurde und damit in zwei europäischen Sprachen bequem für jedermann einzusehen war, stellt den Schlußpunkt dieser Untersuchung dar.

Wie jeder, der zumindest den Titel eines berühmten Buchs von Friedrich Nietzsche kennt, weiß, ist der parafilologische Zoroaster-Diskurs mit Anquetil keineswegs an sein Ende gekommen, ganz im Gegenteil: Anquetil, dessen Werk in gewisser Weise den Beginn einer enormen Ausweitung des Diskurses gerade über jene Regionen Asiens zwischen Iran und

¹³³ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 106.

¹³⁴ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 36, 46.

¹³⁵ Vgl. Firby, *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians* 63, 82; Boyce, *Zoroastrians* 181-182; Hodivala, "The Dates of the Persian Revayets" 330-331.

¹³⁶ Vgl. z.B. den Artikel "Abesta" bei d'Herbelot, *Bibliothèque orientale* I 21. Zu d'Herbelot s. unten C 8.

¹³⁷ Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia* 24.

¹³⁸ S. unten C 9.2.

¹³⁹ Zu Anquetil s. unten D.a.5.

China bezeichnete,¹⁴⁰ hat einen neuen, qualitativ anderen rezeptionsgeschichtlichen Spielraum eröffnet, der in einer eigenen Studie behandelt werden sollte. Auch nach der Kenntnis des *Avesta* erschöpft sich eine Rezeptionsgeschichte Zoroasters, ‚Zarathustras‘ oder des Zoroastrismus nicht mit der wissenschaftlichen Binnengeschichte.¹⁴¹ Dennoch stellt Anquetils *Zend-Avesta* einen rezeptionsgeschichtlichen Schnittpunkt dar. Auf eine Formel gebracht: Mit Anquetil beginnt ein neuer Diskurs über den Zoroastrismus und den ‚Orient‘ überhaupt; mit Anquetil wird die Geschichte der europäischen Zoroaster-Rezeption zu einer der Zarathustra-Rezeption;¹⁴² mit Anquetil wurde überdies das Problem der zahlreichen Interferenzen von Zoroastrismus und westlicher Zoroastrismus-Forschung akut,¹⁴³ das in einer Religionsgeschichte des jüngeren Zoroastrismus einen zentralen Platz einnehmen müßte.

Die hier verfolgte Zoroaster-Rezeptionsgeschichte reicht somit von der Konstitution ‚Zoroasters‘ und eines zoroastrischen Pseudepigraphs in der Renaissance bis zum aufklärerischen Import jenes Textes, der den Zoroastriern heutzutage in seiner Gesamtheit oder zumindest in gewissen Ausschnitten als eine Offenbarung gilt, derer Zaratūštra teilhaftig geworden ist. Die Rezeptionsgeschichte gerät damit jedoch nicht zu einer philologischen Fortschrittsgeschichte, die vom Dunkel des Pseudepigraphs zur Klarheit der authentischen Schrift führt: Für eine Rezeptionsgeschichte sind beide nur das Material, die intertextuelle Grundlage, auf die im Rezeptionsprozeß Bezug genommen wird¹⁴⁴ – so wie andererseits der Zoro-

¹⁴⁰ Vgl. Said, *Orientalism* 22, 50-51; Momigliano, „Preludio settecentesco a Gibbon“ 16: „Tra il 1770 e il 1785 Carsten Niebuhr, Anquetil-Duperon e Sir William Jones aggiunsero alla storia una nuova dimensione.“

¹⁴¹ Für Beispiele s. unten II.; IX.; XVI.l.-n.; XVIII.v.-z.; XXX.

¹⁴² Die Differenz von Eigen- und Fremdgegeschichte ist seitdem nicht mehr mit der Formel Zaratūštra/Zoroaster [s. oben A.a.3.] einzufangen, sondern mit der Formel Zaratūštra/Zarathustra, d.h.: Trotz der Erforschung der zoroastrischen Eigengeschichte bleibt der europäische Diskurs immer auf der Ebene von Fremdgegeschichte.

¹⁴³ Zu diesem Prozeß i.allg. Hoheisel, „Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen“.

¹⁴⁴ Die in vorliegender Rezeptionsgeschichte analysierten Quellen können nicht als ‚Proto-Iranistik‘ oder ‚Proto-Religionswissenschaft‘ gelesen werden. Dies zu tun, hieße sie aus ihrem Verwendungs- und Diskurszusammenhang zu lösen, ihr Selbstverständnis zu übersehen und sie hermeneutisch und historisch zu verfehlen. Darin liegt die kognitiv-historiographische Begrenzung in der ansonsten bahnbrechenden Studie von Duchesne-Guillemin, *The Western Response to Zoroaster* 1-19 (mit dem Titel „The Pre-History of Iranian Studies“). Zum Problem vgl. auch Osterhammel, „Distanzerfahrung“ 32.

astrismus nicht das *Avesta* ist, wohl aber zu einem Teil wenigstens das, was die Zoroastrier aus ihrem Heiligen Text gemacht haben.¹⁴⁵

A.c. Zur Gliederung der Studie

Das Material, das einer Zoroaster-Rezeptionsgeschichte zur Verfügung steht, ist unüberschaubar und heterogen. Wie sich im Verlaufe der Untersuchung zeigen wird, hält sich der neuzeitliche Zoroaster-Diskurs nicht an a priori definierte Textsorten oder -gattungen, sondern er bewegt sich durch ein breites Spektrum diskursiver Formationen.

Zwar war nicht jeder Europäer der genannten Epoche in der Lage, an der Zoroaster-Rezeption kommunikativ zu partizipieren (so wie etwa statistisch gesehen die meisten – wenngleich nicht alle – Menschen am christlichen Ritualsystem wenigstens partiell teilhaben konnten), doch im Rahmen der Kommunikationssysteme von Oberschichten¹⁴⁶ oder der gelehrten Schichten war diesbezüglich durchaus ein beachtlicher Spielraum gegeben. Hier gibt es Texte, die vermutlich von wenigen Spezialisten gelesen wurden, und solche, die ein breiteres Publikum erreichten.

Die Gliederung der Studie ist jedoch nicht soziologisch-typologisch konzipiert, sondern historisch (bzw. rezeptionsgeschichtlich). Die Untersuchung bewegt sich weitgehend entlang einer chronologischen Ordnung. Nichtsdestoweniger wird sich die Einteilung in drei quellenanalytische Hauptteile (Kapitel B-D) als ebenso chronologisch wie geographisch, soziologisch und typologisch strukturiert erweisen: Chronologisch entspricht sie weitgehend drei Jahrhunderten (B: 16. Jh.; C: 17. Jh.; D: 18. Jh.) und drei kulturellen Bewegungen, Strömungen, ‚Perioden‘ oder ‚Epochen‘ (B: ‚Renaissance‘; C: ‚Barock‘; D: ‚Aufklärung‘)¹⁴⁷ der Frühen Neuzeit. Dabei werden sich jeweils bestimmte geographische Schwerpunkte (B: Italien; C: Mitteleuropa im weiteren Sinne; D: Frankreich),¹⁴⁸ eine bestimmte sozia-

¹⁴⁵ S. oben A.a.2.

¹⁴⁶ Zum Problem einer Religionsgeschichte von Oberschichten vgl. die Beiträge im Sammelband *Die Religion von Oberschichten*.

¹⁴⁷ Zu dieser Perioden- bzw. Epochenkonfiguration vgl. die (marxistisch geprägten) Beiträge in *Renaissance Barock Aufklärung. Epochen- und Periodisierungsfragen*.

¹⁴⁸ Der frühneuzeitliche Zoroaster-Diskurs scheint sich in den slavischen Literaturen nicht in gleichem Maße niedergeschlagen zu haben. Dieser Eindruck, der mir mündlich von slavistischer Seite bestätigt wurde, kann aber auch auf meiner fehlenden slavistischen Kompetenz beruhen.

le und mentale Physiognomie der Rezipienten sowie eine bestimmte Typologie der Rezeption als dominant, wenngleich nicht exklusiv herausstellen.

Neben die historische Gliederung in drei Hauptteile (B-D) tritt eine Ein- bzw. Zweiteilung in ‚Monographien‘ (B/1-5; C/1-9; Da./1-5, Db./1-5) sowie ‚Diskurse‘ (I-XXX). Dieses weitgehend an der diskursklassifikatorischen Funktion der ‚Autoren‘¹⁴⁹ orientierte Prinzip der Strukturierung ist ein Ergebnis der Arbeit an den Quellen, und resultiert zunächst aus der Beobachtung, daß es Autoren gab, deren Interesse an Zoroaster sich mehrfach, an verschiedenen Stellen ihrer Werke oder in längeren Texten niederschlägt, während sich das Zoroaster-Interesse anderer Verfasser quantitativ weniger extensiv artikuliert. Außerdem gab es Autoren, deren Zoroaster-Rezeption inhaltlich weitgehend konventionelle topische Stereotypen reproduziert, während andere Verfasser die Vorgaben der Tradition innovativ variiert, transformiert oder sich möglicherweise ganz von ihnen gelöst haben.

Die Zoroaster-Rezeptionsgeschichte arbeitet selbstverständlich mit bestimmten ihr eigenen Topoi, rezeptionsgeschichtlich formierten Themen, Motiven, Bildern, und sie bewegt sich im Rahmen einer größeren kulturell-religiösen Topik. Dieser nachzugehen, muß zu den Aufgaben einer Rezeptionsgeschichte gehören.¹⁵⁰ Dieser rezeptionsgeschichtlichen Verdichtung dienen die ‚Diskurse‘ [I-XXX], die deshalb hier nicht Exkurse genannt werden, um anzudeuten, daß sie keine bloßen Appendizes darstellen, keine Erörterungen, die nicht unmittelbar zur Sache selbst gehören, keine Wege, die vom Thema wegführen.

Die ‚Diskurse‘ bieten die Möglichkeit, thematische und chronologische Querverbindungen herzustellen, der geographischen, semantischen, pragmatischen, inter- oder transtextuellen Diffusion, der Vor- und Nachgeschichte einzelner Motive und Themen nachzugehen und auf diese Weise die rezeptionsgeschichtliche Dichte und Breite schärfer in den Blick zu bekommen. Die Doppelstruktur von ‚Monographie‘ und ‚Diskurs‘ erlaubt es, das Serien-, Formel- oder Regelhafte der neuzeitlichen Zoroaster-Rezeptionsgeschichte mit einer Analyse des Singulären, Außergewöhnlichen und Exponierten zu verbinden.

¹⁴⁹ S. oben A.a.1.

¹⁵⁰ Nach L. Bornscheuer ist ein Topos bzw. eine Topik durch vier Hauptmomente charakterisiert, die auch für die hier analysierten Topoi Geltung beanspruchen können: [a] Habitualität, [b] Potentialität, [c] Intentionalität und [d] Symbolizität, d.h. ein Topos ist [a] kollektiv-kommunikativ vorgeprägt, [b] prinzipiell unbegrenzt kontextuell verfügbar und polyvalent, [c] argumentativ-situativ verwendbar und [d] in eine formelhaften Fixierung komprimierbar: Bornscheuer, *Topik* 91-108. S. auch unten XVII.; S. 500.

Wenn hier an einer konventionellen chronologisch-monographischen Gliederung festgehalten wurde, so deshalb, um die individuelle Physiognomie der einzelnen Zoroaster-Konstruktionen nicht aus dem Blickfeld zu verlieren. Denn als intendierte Rezeptionsakte, d.h. -handlungen, erweisen sie sich als sinnvoll, wenn sie auf die konkreten Interessen und andere Rezeptionsbedingungen der Rezipienten bezogen werden. Wie sich in den einzelnen Kapiteln zeigen wird, ergibt sich gerade aus diesen individuell-subjektiven Komponenten der Bezug der Zoroaster-Rezeptionsgeschichte zur Europäischen Religionsgeschichte.

Die ‚Diskurse‘ werden dabei mit den monographischen Kapiteln vernetzt, indem sie Themen oder Motive zumeist dort aufgreifen, wo sie im Rahmen der chronologisch strukturierten quellenanalytisch-monographischen Kapitel in den Vordergrund treten.¹⁵¹ Da sie sich zumeist topisch unmittelbar auf diese Ausgangsposition beziehen, werden sie dort plaziert und nicht in einem separaten Teil am Ende der Studie.

¹⁵¹ Ausnahmen sind z.B. XVI.; XVII.; XVIII.; XXIX.; XXX.

B Die Renaissance Zoroasters

Es darf als unbestritten gelten, daß sich die kulturelle Bewegung der Renaissance in der frühen Neuzeit ohne den vielschichtigen Beitrag byzantinischer Gelehrter, ohne die byzantinische Didaktik und Kommentartechniken und ohne die in Byzanz konservierten Handschriften antiker Autoren kaum hätte entfalten können.¹ Analog läßt sich die These vertreten, daß die Zoroaster-Konstruktion der Neuzeit ohne byzantinische Vermittlung einen anderen Charakter angenommen hätte. Der spezifisch byzantinische Beitrag zur Zoroaster-Rezeptionsgeschichte ist unmittelbar mit dem Namen eines Mannes verbunden: Georgios Gemistos bzw. Plethon. Da Plethons Beitrag zu dieser Geschichte gleichermaßen eine rezeptionsgeschichtliche Episode darstellt, als Modell über sich hinausweist und Zoroaster eine neue ‚textgeschichtliche‘ Präsenz im europäischen Diskurs verliehen hat, muß Plethons Zoroaster-Konstruktion zu Beginn dieser Studie eingehender vorgestellt werden.

1. Georgios Gemistos Plethon (1355/1360-1454)

1.1. *Ein Philosoph an der Schwelle*

Georgios Gemistos, der sich seit 1439, als er am Unionskonzil von Ferrara/Florenz teilnahm, mit dem Pseudonym Plethon schmückte – das Wort Πλήθων, das inhaltlich nicht viel anderes bedeutet als Γεμιστός, nämlich „voll“, will eine Verbindung zu ‚Platon‘ (und ‚Plotin‘) herstellen² –, ist eine der „denkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte der byzantinischen Li-

¹ Vgl. Kristeller, „Der italienische Humanismus und Byzanz“.

² Vgl. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 384-386. Demetrios Raoul Kabakes berichtet von einem Gespräch mit Plethons Schüler Bessarion und fügt am Rande des Manuskripts an: „Πλάτων. Πλωτίνοσ. Πλήθων.“ (zitiert nach Masai ebd. 386). Zu Kabakes vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 34-35. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums* II 119 spekuliert, Gemistos habe diesen Namen angenommen, „weil in ihm [Plethon] die Weisheit der Zeiten erfüllet war“.

teratur und Philosophie.“³ Sein Biograph C.M. Woodhouse sieht in Plethon eine Epochenschwelle demarkiert: „A more accurat description of Plethon might be the last of the ancient Hellenes and first of modern Greeks.“⁴ Gemistos Plethon, (auch hinsichtlich der Zoroaster-Rezeption!) „ein Vermittler zwischen Morgendland und Abendland zu Beginn der Renaissance“,⁵ ist gleichermaßen als „der letzte der byzantinischen Philosophen“⁶ und als „der berühmteste Denker der Peloponnes überhaupt“⁷ bezeichnet worden.

Geboren wurde Gemistos zwischen 1355 und 1360 in Konstantinopel, zu jener Zeit „noch immer eine der bedeutendsten Städte der damaligen Welt, Zentrum griechischer Bildung und Mittelpunkt einer einzigartigen literarischen und künstlerischen Renaissance, während die politische Lage des Staates schon hoffnungslos geworden war.“⁸ Gestorben ist Plethon im Jahre 1454 in Mistra,⁹ wo er sich im ersten Jahrzehnt des 15. Jhs. niedergelassen hatte. Auch die Lebensdaten weisen Plethon als einen Mann des Übergangs aus: seine Biographie koinzidiert mit dem Untergang des byzantinischen Reiches und dem Beginn der Renaissance in Italien.¹⁰

In Mistra, einer in der Nähe des antiken Sparta gelegenen Gründung der Kreuzfahrer aus dem Jahre 1249 u.Z., die bald schon zum Verwaltungszentrum der Morea aufstieg und 1348 einen eigenen Despoten erhielt, zeichnete sich Gemistos Plethon durch vielfältigste Betätigungen aus: Er war als Politiker, Richter und Berater der Herrschenden tätig und wurde dafür auch materiell entlohnt. Sein Rat wurde von den Despoten auch in kirchenpolitischen und theologischen Fragen gesucht: Johannes VIII. (aus der Dynastie der Palaiologen) bat Plethon im Jahre 1426 um seine Meinung hinsichtlich der Einberufung eines Unionskonzils mit den Katholiken. Derselbe Kaiser hat Plethon 1438 zur Teilnahme am Konzil in Ferrara bzw. dann Florenz aufgefordert.¹¹

Doch in Mistra wirkte Plethon vor allem als Lehrer der Philosophie.¹² Über die Art seines Unterrichts und seine Schüler, zu denen u.a.

³ Mohler, *Kardinal Bessarion* I 45. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit* 253 sieht in Plethon den „zweifelloos bedeutendsten Gelehrten des untergehenden Reiches von Byzanz.“ S. auch ebd. 266.

⁴ Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 379.

⁵ So der Untertitel eines 1931 erschienenen Aufsatzes von F. Taeschner.

⁶ Beck, *Das byzantinische Jahrtausend* 310.

⁷ Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 4.

⁸ Wokart, „Hellenische Theologie“ 185.

⁹ Todesdatum nach Monfasani, *George of Trebizond* 163-170; 170¹.

¹⁰ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 5.

¹¹ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 87-88.

¹² Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 2: „durch ihn [Plethon] und seine Schule

der spätere Kardinal Johannes Bessarion (1403-1472) zählte, weiß man bedauerlich wenig.¹³ Gleichwohl ist zu vermuten, „that anyone of education and intellectual tastes who spent any length of time at Mistra during Gemistos' life there could not have remained uninfluenced by his personality.“¹⁴ Plethon scheint mit seiner Philosophie besonders in den Oberschichten der Peleponnes Anklang gefunden zu haben.¹⁵

1.2. Ein ominöser Einfluß: Elisaïos (Elisha)

Über Plethons eigene Ausbildung ist so gut wie nichts bekannt. Er wird aber wohl kaum an einer der seinerzeit dekadenten Universitäten Konstantinopels studiert, sondern Privatunterricht erhalten haben.¹⁶ Plethons Gegner Georgios Scholarios bzw. Gennadios II. (um 1405 - um 1473),¹⁷ der erste Patriarch Konstantinopels unter türkischer Herrschaft, in dessen Augen Plethon ein antichristlicher, neopaganer Häretiker war,¹⁸ hat allerdings zweimal von einem jüdischen Lehrer Plethons names Elisaïos (Elisha) berichtet – und diese sicherlich polemisch und diskreditierend gemeinten Bemerkungen des Scholarios über Vorgänge, die sich vor seiner Geburt abgespielt haben, sind für die europäische Zoroaster-Rezeptionsgeschichte der Frühen Neuzeit von größter Bedeutung.

wurde Mistra zu einem Zentrum, ja zu *dem* Zentrum spätbyzantinischen Geisteslebens überhaupt.“

13 Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 32-47. Die Kargheit unserer Kenntnisse ist durch die ausschweifende Phantasie der Forschung mehr als kompensiert worden: Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* 53 geht davon aus, daß Plethon „eine Art Bund, eine Secte von Anhängern der neuen Religion, wie er sie sich dachte, um sich vereinigt hatte.“ Taeschner, „Georgios Gemistos Plethon, ein Vermittler zwischen Morgenland und Abendland zu Beginn der Renaissance“ 103 meint, Plethon habe in Mistra „eine Art Geheimbund mit exoterischen und esoterischen Schülern“ gegründet.

14 Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 33.

15 Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 35.

16 Als Plethons Lehrer kommen beispielsweise der Thomas-Übersetzer Demetrios Kydenes und der Historiker, Philosoph und Theologe Nikephoros Gregoras in Frage, es gibt aber keine Beweise: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 22-23. Zu Nikephoros Gregoras s. auch unten Diskurs I.

17 Datierung nach Monfasani, *George of Trebizond* 377.

18 Zur Plethon-Scholarios-Kontroverse s. auch unten B 1.5.

In einem 1453¹⁹ oder 1455²⁰, also jedenfalls nach Plethons Tod verfaßten Brief an die Prinzessin Theodora Asenina, die Gattin des letzten Despoten von Mistra, Demetrios Palaiologos, äußert sich Scholarios über die Entstehungsgeschichte von Plethons (nach Platons Spätwerk betitelt) Hauptwerk, *Das Buch der Gesetze* (*Νόμων Συγγραφή*). Dabei gilt es zu berücksichtigen, daß Scholarios selbst alle erreichbaren Exemplare dieses in seinen Augen ketzerischen Werkes hat verbrennen lassen.²¹ In diesem Brief bemüht sich Scholarios, die Prinzessin davon zu überzeugen, daß Plethons (vermeintliche) Häresie wesentlich bereits in seiner Ausbildung begründet gewesen sei. Plethon, der von Proklos, Plotin, Porphyrios und Iamblich abhängig sei, schreibt Gennadios, sei schon in seiner Jugend so von hellenischen Lehren beherrscht gewesen (*τοσοῦτον ἤτητο τῶν ἑλληνικῶν δοξῶν*), daß er sich nur unzureichend mit den traditionellen christlichen Lehren vertraut gemacht habe. Plethon habe gegen jede christliche Disziplin die griechischen Dichter und Philosophen nicht gelesen, um sich in der Sprache zu bilden, sondern um sich deren Ideen anzueignen.²² Der Höhepunkt von Plethons Apostasie sei erreicht worden (*κεφάλαιον αὐτῷ τῆς ἀποστασίας*), als er bei dem Juden Elisaios studiert habe, bei dem er auch lange Zeit gewohnt habe und bei dem er sogar angestellt gewesen sei. Dieser am Hofe der Barbaren (*ἐν τῇ τῶν βαρβάρων τούτων ἀύλῃ*) äußerst einflußreiche Elisaios sei zwar ein großer Kenner von Averroes und anderen persischen und arabischen Aristoteles-Kommentatoren gewesen, habe aber über Moses und die jüdische Tradition recht wenig gewußt. Dieser Jude, der im Grunde ein hellenischer Heide gewesen sei (*δὴ τῷ φαινομένῳ μὲν Ἰουδαίῳ, ἑλληνιστῇ δὲ ἀκριβῶς*), fährt Scholarios fort, habe Plethon auch die Lehren des Zoroaster und anderer (*περὶ Ζωροάστρου καὶ τῶν ἄλλων*) – vermutlich unorthodoxer – Autoren erläutert.²³

¹⁹ So Jugie, "La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon" 524.

²⁰ So Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 24.

²¹ S. auch unten B 1.6.

²² Scholarios artikuliert hier ein Problem, das die ganze Renaissance austragen muß: Wenn nicht-christliche Texte erst einmal zirkulieren, ist ihre Rezeption von den christlichen Autoritäten nur noch in bestimmten Grenzen steuerbar. Die fehlende Unterscheidung zwischen Sprache und Ideen im Umgang mit außer- bzw. vorchristlichen Texten hatte bereits Psellos und Italos in Schwierigkeiten gebracht: Toynbee, *The Greeks and their Heritages* 306.

²³ Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 152-153. Übersetzungen: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 24; Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 58; Tardieu, "Plethon lecteur des oracles" 142-143.

In einem (vielleicht 1456/57 verfaßten²⁴) Brief an den Exarchen Joseph, in dem Gennadios sich für die Vernichtung der Exemplare von Plethons Hauptwerk rechtfertigt und in dem er den Polytheismus kritisiert, wiederholt Scholarios diese Behauptung. Elisaïos wird hier als Jude charakterisiert, der in Wahrheit jedoch Polytheist (*πολύθεος*) gewesen sei. Von diesem habe Plethon seine Kenntnisse über Zoroaster erhalten, der ihm zuvor unbekannt gewesen sei. Schließlich habe Elisaïos jedoch (gerechterweise) dasselbe Ende gefunden wie sein Zoroaster:²⁵ den Tod durch das Feuer.²⁶

Plethon selbst erwähnt seinen angeblichen jüdischen Lehrer nie direkt.²⁷ Trotz seines vermeintlichen spektakulären Todes liegen abgesehen von den paraphrasierten Scholarios-Stellen verdächtigerweise keine weiteren Informationen über Elisaïos vor. Sollte dieser Elisaïos existiert haben, dann wäre es möglich, daß sein Feuertod auf einem Unfall beruhte. „But if it was a judicial execution, it seems more likely that he was the victim of Byzantine than of Ottoman justice.“²⁸ Es ist aber auch denkbar, daß Scholarios, der „in jenem Berichte das Interesse hat, Plethon zu verketzern“²⁹ und „to prove that Pletho was a pagan“,³⁰ die Elisaïos-Episode selbst erfunden hat,³¹ um sein Plethon-Bild biographisch plausibel machen zu können.³² Strafrechtlich beging ein Jude (wie Elisaïos!), der

²⁴ Vgl. Jugie, „La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon“ 525.

²⁵ Runciman, *Mistra* 110: „to orthodox onlookers it seemed very appropriate that a Zoroastrian sympathizer should perish through the element of fire.“ Scholarios' Bericht ist eine Anspielung auf den Zoroaster-Mythos der *Pseudoclementinen*, s. unten Diskurs XVII.

²⁶ Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 162. Übersetzungen: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 25; Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 55; Tardieu, „Plethon lecteur des oracles“ 153. Vgl. auch Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* 110-116 (auszugsweise deutsche Übersetzung). Scholarios bezeichnet ebd. Zoroaster als einen berühmten Astronomen der Perser (*ἀστρονομίαν περιβόητον Πέρσαιώ*) und bringt ihn - getreu dem mittelalterlichem Topos - mit dem Ninos/Semiramis-Mythos in Verbindung (s. unten XVII.).

²⁷ Möglicherweise spielt er aber in der *Scholarios-Replik* einmal auf Elisha an, vgl. Tardieu, „Plethon lecteur des oracles“ 146.

²⁸ Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 28.

²⁹ Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* 30.

³⁰ Anastos, „Pletho and Islam“ 278.

³¹ Vgl. Nikolao, „Ο Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος“.

³² Plethon selbst war ja inzwischen nicht mehr am Leben und hätte Scholarios daher nicht mehr widersprechen können.

einen Christen zu bekehren suchte, ebenso ein Kapitalverbrechen wie ein ‚hellenisierender‘ Christ (wie Plethon!), der pagane Götter verehrte.³³ Patriarch Gennadios nimmt insofern die Position eines Anklägers ein, der auf Grund des Todes des Angeklagten die Strafe allerdings nicht mehr verhängen kann, sondern: „Nicht wie Gennadios gedroht hatte, Plethon selbst, wohl aber sein Hauptwerk musste gewissermaßen [sic] anstatt des Verfassers die Strafe des Ketzers, verbrannt zu werden, erleiden“³⁴.

Manche der von Scholarios genannten Details fügen sich in ein faszinierendes Bild: Elisiaos könnte einer der zahlreichen Juden gewesen sein, die am Hofe von Hadrianopel (Scholarios: ‚Hof der Barbaren‘) Zuflucht gefunden haben und seit der Herrschaft Murad I. (1362-1389 u.Z.) im osmanischen Reich sogar hohe Stellungen in der Verwaltung innehatten.³⁵ Möglicherweise war Elisiaos darüber hinaus ein Anhänger der von dem 1191 u.Z. in Aleppo hingerichteten iranischen Philosophen Šihāb al-Dīn Suhrawardī begründeten philosophischen bzw. theosophischen Schule,³⁶ deren Einfluß im Orient am ehesten mit der Philosophie ibn Sīnas (Avicennas) verglichen werden kann.³⁷ Suhrawardīs Philosophie, die gleichermaßen von der peripatetischen Philosophie zehrt und sie ablehnt, zeichnet sich durch eine Integration zoroastrischer, hermetischer, pythagoräischer, platonischer und anderer Lehren aus.³⁸ Für Suhrawardī beginnt die Philosophiegeschichte mit Hermes. Vor der griechischen Philosophie sei die Erleuchtung (*išrāq*) im Besitz einiger Exponenten der iranischen Nationaltradition gewesen³⁹ und Zoroaster habe die ‚Herrschaft des Lichts‘ angekündigt.⁴⁰ Im 13. Jh. hat Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī (1237-1311) Suhrawardīs Konzeption einer fundamentalen Übereinstimmung der griechischen und der iranischen Philosophie weitergeführt und dabei ebenfalls auf den gro-

³³ So Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 27.

³⁴ Schultze, *Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen* 110.

³⁵ Vgl. Tardieu, „Plethon lecteur des oracles“ 144.

³⁶ Vgl. Tardieu, „Plethon lecteur des oracles“ 145; Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 41-42.

³⁷ Vgl. Nasr, „Šihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl“ 374.

³⁸ Vgl. Nasr, „Šihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl“ 375-376.

³⁹ Vgl. das Schema bei Nasr, „Šihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl“ 376.

⁴⁰ Vgl. Corbin, *Historie de la philosophie islamique* 288-290. Vgl. ebd. 286 mit Bezug auf Plethon (ähnlich: *En Islam iranien* III iv): „la conjonction entre Platon et Zoroastre qui, en Occident, s'établira, à l'aube de la Renaissance, chez le philosophe byzantin Gémiste Pléthon, est ainsi déjà le fait caractéristique de la philosophie iranienne au XII^e siècle“. Zu Suhrawardī ausführlich Corbin, *En Islam iranien* II; Ders., *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardī*.

ßen Weisheitslehrer und ‚Propheten‘ Zoroaster hingewiesen.⁴¹ Scholarios Bericht, daß Plethons Interesse auf Elisaïos zurückgehe, gewinnt in diesem Rahmen zwar eine gewisse Plausibilität (Plethon → Elisaïos → Suhrawardī → Zoroaster).⁴² Wie sich im folgenden aber zeigen wird, ist Plethons Zoroaster-Rezeption bzw. -Konstruktion im einzelnen besser durch seine Lektüre antiker Schriftsteller zu erklären. Aus Plethons Schriften ist nicht ersichtlich, daß ihm Elisaïos irgendwelche Kenntnisse über den Zoroastrismus vermittelt hätte, die über die in antiken griechischen Quellen enthaltenen (problematischen) Informationen hinausgingen.⁴³ Es ist außerdem eher unwahrscheinlich, daß Plethon die Texte Suhrawardīs oder Quṭb al-Dīn al-Šīrāzīs kannte.

Hier muß vor allem hervorgehoben werden, daß Gennadios es überhaupt für notwendig zu erachten schien, die Herkunft von Plethons Zoroaster-Rezeption zu erklären. Offenbar gehörte das (in den Augen des Patriarchen) markante Interesse Plethons für Zoroaster⁴⁴ zu den Zügen im Denken bzw. in den Schriften des ‚Philosophen von Mistra‘, die Scholarios als besonders irritierend oder suspekt und insofern als erklärungsbedürftig empfand. Das Resultat ist eine wundersame Übereinstimmung: Plethons (wie noch zu zeigen sein wird) emphatischer Rückgriff auf Zoroaster „as a symbol of the immemorial wisdom of the East“⁴⁵ ist bei Scholarios das Produkt eines mindestens dreifach fremden Einflusses, denn Elisaïos ist zugleich Jude, ‚Hellene‘ sowie Polytheist⁴⁶ und damit – genau wie Zoroaster – Repräsentant all dessen, was nicht christlich ist.

41 Vgl. Quṭb al-Dīn al-Šīrāzī bei Suhrawardī, *Le livre de la sagesse orientale* 245-246.

42 Vgl. Tardieu, "Plethon lecteur des oracles" 145-148; Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 41-43.

43 Vgl. Anastos, "Pletho and Islam" 281-289; Nikolao, "Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος" 337-338; Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 25-26. Anders Tardieu, "Plethon lecteur des oracles" 146-148.

44 Einen Überblick bietet Nikolao, "Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος".

45 Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 25.

46 Der Begriff ‚Hellene‘ bezeichnete in jener Zeit nicht einen Griechen, sondern „someone who followed the religion of ancient Greece, a pagan as opposed to a Christian“, Runciman, *Mistra* 111.

1.3. Typen der Zoroaster-Referenz in Plethons Schriften

Von Gemistos Plethon stammen (mindestens) 37 Schriften zu verschiedensten (historischen, geographischen, philologischen, theologischen, philosophischen, politischen und musiktheoretischen) Themen.⁴⁷ Für Plethons Zoroaster-Rezeption lassen sich drei Textkategorien unterscheiden:⁴⁸

[a] In Plethons *Buch der Gesetze*,⁴⁹ in einem Brief an Bessarion⁵⁰ und in einer polemischen Erwiderung gegen Scholarios⁵¹ wird *intertextuell* auf Zoroaster verwiesen.

[b] Ein Text und eine Textedition Plethons beziehen sich *paratextuell*, nämlich (nur!) in ihrem Titel auf Zoroaster:

- Plethons *Zusammenfassung der zoroastrischen und platonischen Lehren* (*Ζωροαστρείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλαίωσις*)⁵² und

- Plethons Edition der *Magischen Logia der Mager Zoroaster* (*Μαγικά Λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων*),⁵³ d.h. der *Chaldäischen*

⁴⁷ Überblick bei Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 7-16 (mitunter unpräzise); Woodhouse, *George Gemistos Plethon* XVI-XIX.

⁴⁸ Übersicht über die Stellen bei Nikolao, "Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος" 300-306. Die im folgenden applizierte Differenzierung von Intertextualität, Paratextualität und Metatextualität schließt sich an die Unterscheidung von 5 Typen der Transtextualität bei Genette, *Palimpsestes* 8-16 an.

⁴⁹ Ediert von Alexandre, *Pléthon* (mit französischer Übersetzung von A. Pellissier). Die hinsichtlich Zoroaster relevanten Passagen sind reediert bei Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 256-259 (Frgm. O 111-113).

⁵⁰ Γεώργιος ὁ Γεμιστός Βησσαρίωνι. Περὶ τοῦ δημιουργοῦ τοῦ οὐρανοῦ, ediert von Mohler, *Kardinal Bessarion* III 458-463.

⁵¹ Edition und französische Übersetzung: Lagarde, "Georges Gémiste Pléthon: *Contre les objections de Scholarios en faveur d'Aristote*".

⁵² Edition und französische Übersetzung von A. Pellissier: Alexandre, *Pléthon* 262-269. Deutsche Übersetzung: Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 94-96. Auszugsweise englische Übersetzung: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 319. Vgl. auch Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 255 (Frgm. O 110). Von diesem Text gibt es eine arabische Übersetzung, die vermutlich schon um das Jahr 1462 u.Z. entstanden ist, vgl. Nicolet/Tardieu, "Pletho arabicus" 43-45, 55. Das Manuskript befindet sich in der Istanbuler Topkapı Serāi.

⁵³ Kritische Edition (und französische Übersetzung): Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* Hg. Tambrun-Krasker 1-4, 25-26. Englische Übersetzungen: Dannenfeldt, "The Pseudo-Zoroastrian Oracles in the Renaissance" 27-28; Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 51-53. Anonyme arabische Übersetzung: Tardieu, "La recension arabe des ΜΑΓΙΚΑ ΛΟΓΙΑ".

Orakel, die Plethon allem Anschein nach „zuerst ... mit dem Namen des Zoroaster in Verbindung“⁵⁴ gebracht hat.

[c] Auf letztgenannte Edition beziehen sich *metatextuell*, und zwar im Sinne eines Kommentars, zwei Texte Plethons, die vermutlich aus Plethons früher Schaffensperiode stammen und möglicherweise den Charakter von Vorlesungsnotizen haben⁵⁵:

- *Plethons Kommentar zu diesen Orakeln (Πλήθωνος Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια)*⁵⁶ und eine

- *Kurze Erklärung der unklaren Aussagen in diesen Orakeln (Βραχεῖα τῆς διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τουτοῖς ἀσαφεστέρως λεγομένων)*.⁵⁷

Die Wirkung von Plethons Schriften auf das westeuropäische Geistesleben des Quattrocento ist wohl insgesamt eher gering zu veranschlagen (und wurde überdies durch seinen Schüler Bessarion vermittelt).⁵⁸ Dennoch hat Plethon der europäischen Zoroaster-Rezeptionsgeschichte die entscheidenden Impulse gegeben: Ohne Plethons Zuschreibung der *Chaldäischen Orakel* an ‚Zoroasters Mager‘⁵⁹ hätte das Interesse an Zoro-

⁵⁴ So schon Bousset, „Die Himmelsreise der Seele“ 263².

⁵⁵ So Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 47.

⁵⁶ Kritische Edition (und französische Übersetzung): Plethon, *Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια* Hg. Tambrun-Krasker 4-19 (Edition), 26-36 (Übersetzung), 47-155 (Kommentar). Eine deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1846, die wissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht wird, findet sich bei Scheible, *Das Kloster* III/9-12 386-394. Der Band ist bezeichnenderweise betitelt: *Christoph Wagner, Faust's Famulus; Don Juan Tenorio von Sevilla; die Schwarzkünstler verschiedener Nationen und die Beschwörer von Hölle und Himmel um Reichthum, Macht, Weisheit und des Leibes Lust*. (Zu Scheible vgl. kurz Faivre/Voss, „Western Esotericism and the Science of Religions“ 56). Zur Verbindung Zoroaster-Faust s. unten XVIII.j.

⁵⁷ Kritische Edition (und französische Übersetzung): Plethon, *Βραχεῖα τῆς διασάφησις τῶν ἐν τοῖς λογίοις τουτοῖς ἀσαφεστέρως λεγομένων* Hg. Tambrun-Krasker 21-22 (Edition), 36 (Übersetzung).

⁵⁸ Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* I 207-208; II 436-440; für Florenz vgl. aber Gentile, „Giorgio Gemisto Pletone e la sua influenza sull'umanesimo fiorentino“.

⁵⁹ Um sie von den ‚Magie‘ betreibenden ‚Magiern‘ abzuheben, werden die von griechischen Autoren *μάγοι* genannten iranischen Priester (ap. *magu-*; phl. *moγ*; syr. *mgūšā*; ar. *majūs-*), die sich offenbar auf Zardaštra beriefen und als seine Schüler galten, hier und im folgenden durchgängig als ‚Mager‘ bezeichnet. (Das Französische verfügt über eine analoge lexikalische Differenzierung: *mages* – *magiciens*.) Zum Problemkontext vgl. meine Notiz in *Chaos* 27 (1997).

aster wohl nie jene Intensität erlangt, die vorliegende Untersuchung überhaupt erst legitimiert.

Da Plethons Zoroaster-Konstruktion nicht von den *Chaldäischen Orakeln* zu trennen ist, soll ein Exkurs Inhalt und Traditionsgeschichte dieses Textes kurz resümieren. So wird auch die neuzeitliche Zoroaster-Rezeption in einer auf den ersten Blick leicht zu übersehenden historischen Mehrdimensionalität erkennbar.

I. Religionshistorischer Diskurs:

Die Chaldäischen Orakel - die letzte Heilige Schrift der Spätantike, ihre byzantinische Tradition und die Suche nach zoroastrischen Einflüssen

In seinem Buch *Die orientalischen Religionen im klassischen Heidentum* bezeichnet Franz Cumont die sog. *Chaldäischen Orakel* als „die Bibel der platonischen Theurgen und ihres geheimnisvollen Kultes“ aus „den letzten Zeiten des Heidentums“⁶⁰. Autoritäten wie Willy Theiler, Martin P. Nilsson, Eric R. Dodds oder Jean Nicolet und Michel Tardieu haben sich diesem Urteil (ohne dabei Cumont zu zitieren) angeschlossen.⁶¹ Carsten Colpe rechnet die *Orakel* (religionshistorisch differenzierter) zu jener Gruppe von Heiligen Schriften,⁶² deren Eigenart im Gegensatz zu anderen Texten derselben Gattung darin bestehe, „daß sie das Zurücktreten, ja Schwinden des theoretischen Unterschieds zwischen Theorie u. Praxis voraussetzen, d.h. selbst eine Art ‚Handlungstheorie‘ sein wollen“.⁶³

Die *Chaldäischen Orakel*, „one of the most tantalizingly obscure of ancient Greek texts“⁶⁴ sind eine Sammlung von Fragmenten, die bei verschiedenen Neu- bzw. Mittelplatonikern, aber auch christlichen Autoren wie Arnobius von Sicca (um 263-327), Marius Victorinus (um 280-363) und

⁶⁰ Cumont, *Die orientalischen Religionen im klassischen Heidentum* 114.

⁶¹ Theiler, „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“ 252; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II 479; Dodds, „New Light on the ‚Chaldean Oracles‘“ 693; Nicolet/Tardieu, „Pletho arabicus“ 55: „la bible du néoplatonisme postplotinien“.

⁶² Vgl. Colpe, „Heilige Schriften“ 213-214.

⁶³ Colpe, „Heilige Schriften“ 212. Anders akzentuiert Saffrey, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens“ 173 den Topos: „l'entrée des *Oracles Chaldaïques* comme autorité théologique a offert aux néoplatoniciens une manière nouvelle de regarder et de lire le texte de Platon. Car, puisque les *Oracles* étaient platoniciens, Platon lui-même devenait un dieu capable de proférer des oracles: ses écrits devenaient donc la révélation d'une doctrine sublime, une véritable ‚écriture sainte‘.“

⁶⁴ Dodds, „New Light on the ‚Chaldean Oracles‘“ 693.

Synesios von Kyrene (um 370-413), eben u.a. als *Chaldäische Orakel* zitiert werden. Postplotinische Neuplatoniker von Porphyrios (um 232-303) bis Proklos (412-485) und Damaskios (um 462-537), deren Philosophie sich als Suche nach dem Göttlichen und nach der Hierarchie des Göttlichen verstand, und deren Lebensform dem Ideal eines ständigen Gebets und einer verinnerlichten Liturgie nachstrebte,⁶⁵ betrachteten die *Orakel* als eine Offenbarungsliteratur von höchster Autorität.⁶⁶ Die *Orakel* zehrten dabei von dem großen Prestige, das die ‚exotische Weisheit‘ seit der Kaiserzeit genöß.⁶⁷

Die *Chaldäischen Orakel* erinnern in verschiedener Hinsicht an Numenios von Apamea (Ende des 2. Jh.s u.Z.).⁶⁸ Sie scheinen in jenem mittelplatonischen Milieu entstanden zu sein, dessen Philosophie durch starke Affinitäten zur (valentianischen) Gnosis⁶⁹ und zum Hermetismus⁷⁰ charakterisiert ist.⁷¹ Zusammen mit Gnosis und Hermetismus werden die

⁶⁵ Vgl. Saffrey, "Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniens" 169.

⁶⁶ Vgl. Kroll, "Die chaldäischen Orakel" 636: „Für Leute wie Syrianos und Proklos steht diese Offenbarung als Autorität ohne weiteres auf einer Stufe mit Homer und Orpheus“. Vgl. Merlan, "Religion and Philosophy from Plato's *Phaedo* to the Chaldean Oracles" 174-175.

⁶⁷ Vgl. Dihle, *Die Griechen und die Fremden* 106-107.

⁶⁸ Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 318-321, 503-505 (zeitliche Priorität des Numenios); Dodds, "New Light on the ‚Chaldean Oracles‘" 699-700; "Numenios und Ammonios" 494-495 (zeitliche Priorität der *Orakel*); Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III 52-59; Hadot, "Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*" 707-709 (zurückhaltend); Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* 66-68, 72; Dillon, *The Middle Platonists* 393; Des Places, *Oracles chaldaïques* 11; Majercik, *The Chaldean Oracles* 3⁹ („Numenios was posterior, but with the caveat that he borrowed selectively from the *Oracles*“), 144-145.

⁶⁹ Zu strukturellen Analogien von valentianischer Gnosis und *Chaldäischen Orakeln* Tardieu, "La Gnose Valéntienne et les Oracles Chaldaïques". Differenzierter aber schon Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* z.B. 342, 344-345, 382-385, 399. Vgl. auch Hadot, "Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*" 720. Bereits 1895 sah Kroll, "Die chaldäischen Orakel" 639 in den *Orakeln* „ein Document heidnischer Gnosis“ (gefolgt von Bousset, Rezension Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 706: „hellenistische Gnosis“).

⁷⁰ Vgl. Bousset, Rezension Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 706; Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 312, 337, 341, 344-345, 373, 399, 435, 463-464, 489.

⁷¹ Zusammenfassend Majercik, *The Chaldean Oracles* 3-4.

Chaldäischen Orakel von John Dillon zu jenen „subphilosophical phenomena“⁷² gerechnet, die er „the underworld of Platonism,“⁷³ nennt.

Diese Systeme sind durch einige strukturelle Analogien gekennzeichnet,⁷⁴ z.B. durch ihre höchst elaborierten und artifiziellen metaphysischen Konstrukte, durch eine Abwertung der materiellen Existenz, durch eine dualistische Anthropologie und eine mythologisierende Tendenz. Sie führen die Existenz alles Seienden auf ein höchstes Prinzip zurück und unterscheiden andererseits dieses höchste Prinzip von einem Demiurgen, den sie für die Weltschöpfung verantwortlich machen; sie rechnen überdies mit einem femininen Prinzip, das einerseits für die Vielfalt, Differenzierung und Hervorbringung der niederen Seinsformen verantwortlich ist und das andererseits in mehrere Subprinzipien aufgeteilt werden kann und dann auf mehreren Seinsebenen gleichzeitig auftritt. Ihre Ähnlichkeit zur Philosophie der Mittelplatoniker tritt überdies in ihrer Seelenlehre bzw. ihrem Seelenmythos – der Abstieg der Seele in die Materie, ihre Flucht aus der Materie und ihrem postmortalem Schicksal – deutlich zu Tage, ganz zu schweigen von Übereinstimmungen in der Metaphorik (Licht und Finsternis; die ‚unerschöpfliche Quelle des Seienden‘; die ‚Flügel der Seele‘). Diese strukturellen Übereinstimmungen zwischen Mittelplatonismus, Gnosis, Hermetik und den *Chaldäischen Orakeln* werden ihre Importbedingungen in der Frühen Neuzeit erheblich erleichtert haben: (mit Ausnahme der Gnostica) ungefähr gleichzeitig, ja zunächst von derselben Person – Marsilio Ficino⁷⁵ – dem Publikum zugänglich gemacht, begründeten die vielen Übereinstimmungen der Texte in den Augen der frühneuzeitlichen Rezipienten zu einem nicht geringen Teil die Plausibilität der einzelnen Texte.

Spätestens seit Michael Psellos (um 1018 - 1078?⁷⁶) wurden die Hexameter einem gewissen Iulianos zugeschrieben, dem sie – in einer transeartigen, ‚spiritistischen‘ Vision?⁷⁷ – von Gott bzw. den Göttern überge-

⁷² Dillon, *The Middle Platonists* 384.

⁷³ Vgl. Dillon, *The Middle Platonists* 384-396.

⁷⁴ Vgl. Majercik, *The Chaldean Oracles* 4; Dillon, *The Middle Platonists* 396.

⁷⁵ Zu Ficino s. unten B 2.

⁷⁶ Vgl. Kriaras, „Psellos“ 1128-1129.

⁷⁷ So Dodds, *The Greeks and the Irrational* 284: „their diction is so bizarre and bombastic, their thought so obscure and incoherent, as to suggest rather the trance utterances of modern ‚spirit guides‘ ... It seems indeed not impossible ... that they had their origin in the ‚revelations‘ of some visionary or trance medium“. Gegen den Vergleich mit dem Spiritismus Majercik, *The Chaldean Oracles* 29. Laut Saffrey, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens“ 172 überliefern die *Orakel* „les révélations d'un médium qui interrogeait l'âme de Platon.“

ben worden sein sollen:⁷⁸ Iulianos, ‚dem Chaldäer‘, oder seinem Sohn, Iulianos, ‚dem Theurge‘.⁷⁹

Es ist unklar, ob Iulianos *pater* aus Chaldäa stammte, vieles spricht aber dafür, daß das Attribut vielmehr Iulianos‘ geistige Affinität mit der Weisheit des Ostens zum Ausdruck bringen soll, für die eben ‚die Chaldäer‘ eintreten.⁸⁰ Laut Henri-Dominique Saffrey sind die *Orakel* in Syrien entstanden.⁸¹ Letztlich wird die Frage nach der Autorschaft der *Chaldäischen Orakel* wohl ungeklärt bleiben müssen: Ist nur einer der Iuliani ihr Autor⁸², sind es beide zusammen⁸³ oder bleibt, wie Édouard Des Places vorschlägt, die Anonymität der Fragmente am Ende doch die plausibelste Hypothese?⁸⁴ Oder muß man den Iuliani statt der Verfasserschaft vielmehr mit Eric Robertson Dodds die Rolle von Redaktoren zuschreiben?⁸⁵ Zu bedenken bleibt schließlich die von Pierre Hadot in Anschluß an Johannes Geffcken⁸⁶ aufgeworfene Frage, ob die *Chaldäischen Orakel* „comme les écrits hermétiques, les *Oracles Sybillins* et les textes magiques, ont été un livre de révélation toujours en devenir, auquel de nouveaux textes sont venus sans cesse s‘ajouter?“⁸⁷

Die *Chaldäischen Orakel* – die kritische Edition von Édouard Des Places⁸⁸ zählt 210 bzw. (inklusive der *dubia*) 226 Fragmente – artikulieren ein nur schwer zu systematisierendes [a] theologisches, [b] kosmologi-

78 Vgl. auch folgende Bezeichnungen der *Orakel*, aufgelistet bei Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 444 (e): „ἡ θεοπαράδοτος θεολογία“; „αἱ θεοπαράδοτοι φῆμαι“; „ἡ θεοπαράδοτος μυσταγωγία“ [alle aus Proklos]; „τὰ θεοπαράδοτα λόγια“ [Marinus].

79 Vgl. Des Places, *Oracles chaldaïques* 7; Majercik, *The Chaldean Oracles* 1. Vgl. aber Hadot, „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“ 705: „il faut admettre que l‘on employait indistinctement les expression ‚Chaldéen‘ et ‚Théurge‘, et que, par suite, l‘on distinguait mal entre Julien le Chaldéen et Julien le Théurge.“

80 Vgl. Koster, „Chaldäer“ 1018–1019; Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 427⁹⁸: „Their ethnic appellation was haloed with a reputation for esoteric wisdom.“

81 Saffrey, „Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens“ 172.

82 Vgl. Majercik, *The Chaldean Oracles* 2⁶: „the possibility of single authorship cannot be absolutely ruled out.“

83 Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 5.

84 Vgl. Des Places, *Oracles chaldaïques* 7.

85 Vgl. Dodds, *The Greeks and the Irrational* 284.

86 Vgl. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* 84.

87 Hadot, „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“ 706.

88 Vereinzelte Korrekturen bei Majercik, *The Chaldean Oracles*.

ches, [c] anthropologisches und [d] soteriologisches System.⁸⁹ Die Theurgie der *Orakel* stellt ein komplexes Aufstiegsritual mit speziellen Kultgegenständen dar, das aus Purifikationen, Tranceerfahrungen, magischen Instrumenten, Formeln, Gebeten, Hymnen, aber auch einem starken kontemplativen Element bestanden zu haben scheint⁹⁰ und auf die Existenz einer „Chaldaean sacramental community“⁹¹ schließen läßt.

Da die *Chaldäischen Orakel* seit Plethon bis ins 17. Jh., oftmals aber auch noch darüber hinaus, aufs engste mit der neuzeitlichen Zoroaster-Faszination verbunden sind, scheint hier zumindestens ein kurzer Abriß des ‚Systems‘ der *Chaldäischen Orakel* angebracht, soweit es von der Forschung bislang rekonstruiert werden konnte.⁹²

[a] Die Theologie der *Orakel* geht von einem transzendenten höchsten Prinzip aus, einem sich selbst und die Ideen kontemplierenden Nous, dem Einen, dem Ersten Gott oder Vater, dessen Natur indes letztlich unklar bleibt. Daneben gibt es einen in sich dyadisch strukturierten Zweiten Gott oder Demiurgischen Intellekt, dessen Funktion darin besteht, die intelligible oder empyreische Welt nach dem Modell der Ideen zu gestalten. Der Prozeß der Entstehung der materiellen Welt hängt einerseits mit dem Zweiten Gott zusammen, der die platonischen Ideen auf die Primärmaterie (oder die ‚Gebärmütter‘ der Weltseele) projiziert, wird aber andererseits mit einem Dritten Gott (bzw. einer Dritten Göttin) in Verbindung gebracht, einer als (demiurgische) Kraft (*δύναμις*) bezeichneten femininen schöpferischen Instanz, die entweder zwischen dem Ersten und dem Zweiten Gott angesiedelt oder mit Hekate⁹³ bzw. der Weltseele assoziiert wird. Die genannten drei Gottheiten werden in den *Chaldäischen Orakeln* überdies triadisch konzipiert: „Le dieu chaldaïque est un et trine.“⁹⁴ Der höchste Gott ist „a triadic-monad or three-in-one deity ... whose Power and Intellect constitute, as it were, his immediate ‚faculties.“⁹⁵

Zwischen der obersten triadischen Gottheit und der Welt der Materie setzen die *Chaldäischen Orakel* eine Reihe von Zwischenwesen an, auf de-

⁸⁹ Damit soll nicht gesagt sein, daß die *Orakel* je als System konzipiert worden wären. Sie in ein System zu bringen, hat vor allem heuristische und didaktische Vorzüge und beinhaltet keine historische Aussage.

⁹⁰ Vgl. Majercik, *The Chaldean Oracles* 5.

⁹¹ Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 177.

⁹² Der folgende kurze Abriß muß stark vereinfachen. Ausführlicher: Des Places, *Oracles chaldaïques* 11-18; Majercik, *The Chaldean Oracles* 5-45; Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 67-309.

⁹³ Zur Transformation und Funktion Hekates in den *Chaldäischen Orakeln*: Johnston, *Hekate Soteira*.

⁹⁴ Des Places, *Oracles chaldaïques* 12.

⁹⁵ Majercik, *The Chaldean Oracles* 7.

ren diverse (z.B. kosmologische oder theurgische) Funktionen hier nicht näher eingegangen werden muß: Das Feuer, Hekate-Psyche bzw. die Weltseele und ihre Gebärmütter (*κόλποι*), die Ideen, die Iynges (*ἰγγῆ*), die Bindglieder (*συννοχῆις*), die Teletarchen (*τελετάρχαι*), Aion, Eros, Hades (?) sowie diverse Engel und (böse, gute oder indifferente) Dämonen.

[b] Die Kosmologie der *Chaldäischen Orakel* scheint von einer Triade konzentrischer Kreise auszugehen: der empyreischen, der ätherischen und der materiellen Welt, die sich respektive auf die intelligiblen Dinge, auf die Firmamente und den sublunaren Bereich beziehen. Den drei ontischen Bezirken sind Herrscher (Teletarchen) zugeordnet, die übrigens im Gegensatz zu den gnostischen Archonten eine soteriologisch-theurgisch positive Funktion übernehmen. Die Sonne wird als das Herz oder das Zentrum des Kosmos bezeichnet. Der exaltierten Stellung des Feuers im göttlichen Bereich entspricht die herausragende Bedeutung des Lichts in der sublunaren Zone. Der vom Licht durchstrahlten Welt ist dabei die verborgene, finstere Welt entgegengesetzt, die das Licht haßt.

Diese Licht-Finsternis-Antinomie kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kosmologie der *Chaldäischen Orakel* nicht dualistischer, sondern vielmehr monistischer Art ist. Dem entspricht eine positivere Sichtweise der Schöpfung, als sie bestimmten gnostischen Texten eigen ist. Denn die Materie kann, da sie vom Vater erschaffen ist (*πατρογενές*), nicht prinzipiell negiert werden, selbst wenn sie auf Grund ihrer fehlenden Lichthaftigkeit abgelehnt wird. Heimarmene wird in den *Chaldäischen Orakeln* mit *φύσις* identifiziert und somit mit den dämonischen Kräften, die die sublunare Welt regieren. Heimarmene zu entgehen heißt, der Kontrolle jener sublunaren Dämonen zu entfliehen, die die Leidenschaften entzünden. Die materielle Welt wird außerdem mit Hades gleichgesetzt. Hades steht somit in Opposition zur empyreischen Welt des Vaters, kann aber in den *Chaldäischen Orakeln*, sofern man Psellos glauben will, selbst als Gott bezeichnet werden.

[c] Die Anthropologie der *Chaldäischen Orakel* ist – wie nicht anders zu erwarten – von einem Seele/Körper-Dualismus geprägt. Durch den Äther, die Sonne, den Mond oder die Luft steigt die Seele in den Körper hinab, um diesem zu ‚dienen‘. Aus diesem Dienst der Seele am Körper geht jedoch die Versklavung der Seele hervor, die auch als eine ‚Berauschung‘ repräsentiert werden kann, d.h.: Die Seele ‚betrinkt‘ sich zunächst am Materiellen, so daß sie ausgenüchtert werden muß, um sich auf ihren göttlichen Ursprung und die göttliche Welt zu besinnen.

Die *Orakel* unterscheiden zwei Menschentypen oder -klassen: Die Herde (*ἀγέλη*), also die Masse, die sich in den Abgründen der Leidenschaften verliert, und die Theurgen (*οἱ θεουργοί*), deren Seelen angemessen gereinigt und die demzufolge gerettet sind. Die Seelen der Theurgen

stammen aus der angelischen Welt. Der Theurge bzw. die Seele des Theurgen hat die Möglichkeit, immer im Bereich des Intelligiblen zu verharren. Wenn eine theurgische Seele aus dem angelischen Bereich inkarniert, so ist das ein absichtsvoller Akt, der dazu dient, der Menschheit zu helfen.

Seelen, die keine (rituelle) Reinigung durchlaufen haben, verbringen nach dem Tode des sie bergenden Körpers einige Zeit im Hades, wo sie bestraft oder/und gereinigt werden, um dann wieder auf die Erde zurück-zukehren (d.h. reinkarniert zu werden). Der nächsthöheren, immer noch vergleichsweise niedrigen Seelenklasse hingegen wird ein Platz in der ätherischen Welt zugewiesen, wohingegen die höchste Seelengruppe in die empyreische bzw. intelligible Welt aufsteigt und das ‚Paradies‘ betritt.

[d]. Das soteriologische Grundprinzip der *Chaldäischen Orakel* besteht somit in der ‚theurgischen‘ Purifikation und Erlösung der Seele. Die Theurgie der *Orakel* ist ein göttliches Handeln im doppelten Sinne: der Versuch des Einwirkens der Menschen auf die Götter und das Wirken der Götter im Sinne der Menschen.

Eine der verschiedenen theurgischen Praktiken wird mit einem aus den Zauberpapyri geläufigen Terminus als das Zusammenfügen (*σύστασις*) bezeichnet.⁹⁶ Dabei handelt es sich um eine Form der Kontaktaufnahme zwischen dem Theurgen und seinem Gott, die etwa durch ein Herbeirufen des Gottes mittels der Rezitation des Gottesnamens oder bestimmter unverständlicher Lautkombinationen, der *nomina barbara* (*ὀνόματα βάραβαρα*) oder der *voces mysticae* (entspricht den *συνθήματα* oder *σύμβολα*), bewirkt wird. Eine andere theurgische Technik scheint in der Beschwörung von Göttern bestanden zu haben. Hier wird es zwei Methoden gegeben haben: entweder die Weihe von Götterstatuen, die auf Grund eines kosmischen Sympathiegefüges zur Einwohnung des Gottes (der Göttin) in einem spezifischen Objekt führt, oder das ‚Anbinden‘ eines Gottes in ein menschliches Medium, wobei sich die rituell herbeigeführte, aber vom betreffenden Gott kontrollierte Präsenz dieses Gottes in einem Menschen durch paranormale Phänomene wie Levitation, Stimmveränderung etc. manifestiert. Als Ritualinstrumentarium ist von einem gewissen Rad (*στροφόλος*) die Rede, wohingegen das Tragen von Amuletten oder das Aufstellen von Statuetten (genauso wie die von Psellos einmal erwähnte Praxis der Tieropfer?) wohl eher apotropäischen Zwecken gedient haben dürfte.

Obwohl die sicheren Fragmente der *Chaldäischen Orakel* den Begriff *ἀναγωγή* nicht verwenden, steht außer Frage, daß die *Orakel* eine ausgeprägte Lehre vom Aufstieg der Seele enthalten. Im Gegensatz zu Plotin wird dieser Aufstieg der Seele (entlang den Strahlen der Sonne) im Falle der *Orakel* allerdings rituell repräsentiert. Außerdem setzen die *Orakel* den

⁹⁶ Vgl. Eitrem, „Zu Philostrats Heroikos“ 49-53.

Fall der ganzen Seele voraus. Da somit die ganze Seele davon bedroht ist, der Materie zu verfallen, wird eine große Nachfrage nach ritueller und göttlicher Hilfe erzeugt, um die Seele in ihren ursprünglichen Zustand zurückzusetzen. Daher legen die *Orakel* besonderes Gewicht auf die rituelle Reinigung der niederen und dadurch besonders gefährdeten Seelenregion und ihres Fahrzeugs (*ὄχημα, ψυχῆς ὄχημα*), die die Seele an die Materie binden.

Das zentrale rituelle Ereignis ist der Aufstieg der Seele auf den Sonnenstrahlen. Dem scheint eine rituelle ‚Beerdigung‘ des Körpers vorangegangen zu sein, die die Entdämonisierung des Körpers und die Trennung des Körpers von der Seele ermöglicht. Über die Vorstellungen hinsichtlich der Trennung von Körper und Seele ist wenig bekannt. Möglicherweise hat man sich das Ritual so vorzustellen, daß der Offiziant die Seele des Initianten ‚hinwegruft‘ (so wie Achilleus die Seele des jammervollen Patroklos anruft [*Ilias* XXIII 221]), während der Initiant (wie Patroklos) auf symbolische Weise beerdigt wird oder auf dem Scheiterhaufen liegt. Der Initiant kann seinerseits durch bestimmte Atemtechniken zur Befreiung der Seele vom Körper beitragen.

Der eigentliche Aufstieg der Seele entlang der Sonnenstrahlen durch die verschiedenen kosmischen Regionen, durch die die Seele zuvor auch hinabgestiegen war, vollzieht sich wieder unter Anleitung eines Theurgen, der dabei von dienstbaren Engeln und drei Teletarchen assistiert wird. Zu einem erfolgreichen Seelenaufstieg tragen außerdem das Singen von Hymnen, gewisse Gebete und die Rezitation der *voces mysticae* bei. So eilt die Seele den Strömen des Lichts entgegen, um sich sodann mit den Kanälen oder Strahlen der Sonne zu vermischen und schließlich in der Sonne angesiedelt zu werden.

Möglicherweise muß man bei den *Chaldäischen Orakeln* verschiedene Ebenen der Theurgie unterscheiden, wobei die höhere Ebene eine intellektuelle oder kontemplative Reinigung der Seele vorsieht. Der ‚Funke‘, die ‚Kraft‘, die ‚Flamme‘ oder ‚Blume der Seele‘ funktionieren demnach als ein ‚Zeichen‘, das die Fähigkeit besitzt, die Seele zu erheben und sie letztlich mit ihrem kosmischen Gegenstück, der feuerhaften, triadischen Essenz des Höchsten Gottes, zu vereinigen.

*

In diesem kurzen Abriss des (partiell durchaus inkonsistenten) theologischen, kosmologischen, anthropologischen und soteriologisch-rituellen Sy-

stems der *Chaldäischen Orakel*⁹⁷ dürfte die Distanz der Fragmente zu gängigen christlichen Vorstellungen über Gott, Welt, Mensch und Erlösung deutlich geworden sein. Dennoch sind mit Arnobius von Sicca, Marius Victorinus und Synesios von Kyrene schon aus der Antike Christen bekannt, die in ihren Schriften von den *Chaldäischen Orakel* mehr oder weniger ausgiebig Gebrauch gemacht haben.⁹⁸ Willy Theiler ist der Rezeption und Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* in den *Hymnen* des Synesios nachgegangen, in denen sich weitgehend „Chaldäisches und Christliches in philosophischer Symphonie zusammenschloß“.⁹⁹ Laut Theiler beruht die ganze Theologie der *Hymnen* auf den *Chaldäischen Orakeln*, „soweit nicht die evangelische Geschichte ihren Platz beansprucht, was nur selten geschieht.“¹⁰⁰ Die Anlehnung an die *Chaldäischen Orakel* sei sogar in der Trinitätslehre des Synesios „nicht zu verkennen.“¹⁰¹

Daß die *Chaldäischen Orakel* auch nach Synesios nicht ganz in Vergessenheit geraten waren, zeigt eine Stelle bei Arethas (geb. um 850).¹⁰² In den Vordergrund des Interesses traten die *Orakel* allerdings erst wieder, als Michael Psellos, der bedeutendste byzantinische Gelehrte des 11. Jhs. u.Z., der platonischen Philosophie zu einer neuen Blüte brachte.¹⁰³ Psellos hat sich in drei Schriften explizite mit den *Chaldäischen Orakeln* auseinandergesetzt: [a] in einem langen *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* (*Ἐξήγησις τῶν Χαλδαϊκῶν ῥητῶν*), [b] einer *Summarischen und konzisen Darstellung der Chaldäischen Lehren* (*Ἐκθεσις κεφαλαϊώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίους δογμάτων*) und [c] einer *Summarischen Skizze der alten Lehren der Chaldäer* (*ὑποτύπωσις κεφαλαϊώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων*). Psellos hat also konsequent Textgat-

⁹⁷ Die Inkonsistenz des Systems ergibt sich einerseits aus den traditionsge- schichtlichen Lücken und andererseits aus ihrem Ursprung in einer trancear- tig-visionären Erfahrung; vgl. Hadot, „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*“ 716.

⁹⁸ Überblick bei Des Places, *Oracles chaldaïques* 29–41.

⁹⁹ Theiler, „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“ 262–263. Zu den Loyalitätskonflikten des Synesios, die aus der Spannung zwischen seinem Bischofsamt und seinen persönlichen platonisch-philosophischen An- schauungen resultierten vgl. Dihle, „Die Gewissensentscheidung des Syne- sios“.

¹⁰⁰ Theiler, „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“ 252.

¹⁰¹ Theiler, „Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios“ 253. Vgl. auch Armstrong, Rezension Theiler: *Forschungen zum Neuplatonismus* 205.

¹⁰² Vgl. Wilson, *Scholars of Byzantium* 127.

¹⁰³ Vgl. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz* 74; Sicherl, „Pla- tonismus und Textüberlieferung“ 210–211; Zervos, *Un philosophe néoplaton- icien du XI^e siècle* 162–168; Wilson, *Scholars of Byzantium* 159–166.

tungen gewählt, die dem zeitlichen Transfer von Texten über Epochen-grenzen hinweg dienen. Abgesehen von diesen längeren Texten begegnen in Psellos' Schriften „à chaque instant ... de courtes dissertations, souvent ironiques, où Psellus résume le système des Chaldéens.“¹⁰⁴ Inwieweit sich bei Psellos – und gerade in seiner Interpretation der *Chaldäischen Orakel* – jedoch (geschickt dissimulierte?) neopagane Züge finden,¹⁰⁵ muß hier dahingestellt bleiben.

Das Interesse von Psellos' und seinen Zeitgenossen an den *Chaldäischen Orakeln* „is inversely proportional to the information they actually seem to dispose of.“¹⁰⁶ Denn die Textfassung der *Orakel* bei Psellos ist mehr als dürftig: „Most of the Oracles are piteously mutilated.“¹⁰⁷ Psellos' Kenntnis der *Chaldäischen Orakel* wird also kaum unmittelbar auf den nicht erhaltenen *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* des Proklos zurückgehen.¹⁰⁸ Da noch im 11. Jh. eine polemische Schrift des Prokopios von Gaza (um 465 - vor 530) gegen diesen *Orakel*-Kommentar des Proklos im Umlauf gewesen zu sein scheint,¹⁰⁹ ergibt sich die Frage, ob nicht vielmehr ein solcher Text (des Prokopios) die Quelle für Psellos' Informationen über die *Orakel* war.¹¹⁰

Wie die Beispiele des Patriarchen Michael Keroularios¹¹¹ (um 1000-1059) und des berühmten (und sogar als ‚zweiter Platon‘ gefeierten¹¹²) Gelehrten Michael Italikos¹¹³ (1. Hälfte des 12. Jh.) zeigen, ist das Interesse an den *Chaldäischen Orakeln* in Byzanz nicht auf Michael Psellos beschränkt geblieben – und es ist auch kein Phänomen allein des 11. Jhs. Denn aus dem 14. Jh., also schon aus Plethons Gegenwart, sind mit dem Politiker und Gelehrten Theodor Metochites (um 1260-1332) und seinem Schüler Nikephoros Gregoras (um 1295-1359/60) zwei weitere illustre Persönlich-

¹⁰⁴ Des Places, *Oracles chaldaïques* 48. Die Texte sind ebd. 162-212 sowie 218-224 ediert und übersetzt.

¹⁰⁵ Vgl. Dedes, „Die wichtigsten Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon)“ 367-371.

¹⁰⁶ Westerink, „Proclus, Procopius, Psellus“ 275.

¹⁰⁷ Westerink, „Proclus, Procopius, Psellus“ 276.

¹⁰⁸ So z.B. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 479.

¹⁰⁹ Vgl. Westerink, „Proclus, Procopius, Psellus“ 278.

¹¹⁰ Vgl. Des Places, *Oracles chaldaïques* 154.

¹¹¹ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 50; Bréhier, *Le monde byzantine* III 292-293.

¹¹² Vgl. Gautier, *Michel Italikos* 17.

¹¹³ Vgl. die Texte bei Gautier, *Michel Italikos* 155-159, 184-192; Des Places, *Oracles chaldaïques* 214-217.

keiten bekannt, die sich intensiv mit den *Chaldäischen Orakeln* beschäftigt haben.¹¹⁴

*

Aus der Skizze des Systems der *Chaldäischen Orakel* ist deutlich geworden, daß die *Chaldäischen Orakel* mit dem Zoroastrismus keine strukturellen Gemeinsamkeiten aufweisen.¹¹⁵ Dennoch ist in der Forschung verschiedentlich über iranische Hintergründe einzelner Lehren oder Motive der *Orakel* spekuliert worden. In einer Monographie aus dem Jahre 1995 behauptet Peter Kingsley pauschal, in den *Chaldäischen Orakeln* seien „genuine elements of both Iranian and Mesopotamian traditions“ zu erkennen.¹¹⁶ Kingsley hält es allerdings nicht für nötig, diese These auch nur durch ein einziges Argument zu begründen.¹¹⁷

Genau 100 Jahre vor Kingsley schrieb Wilhelm Kroll, dessen Edition der *Chaldäischen Orakel* bis zum Erscheinen der des Places-Ausgabe (1971) grundlegend für jede wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Fragmenten war,¹¹⁸ über die Bedeutung des Feuers in den *Chaldäischen Orakeln*: „Es ist geradezu ein Feuercult, der gepredigt, auf den der ganze philosophische Unterbau zugespitzt wird; es ist die Rede vom Priester, der des Feuers Dienst leitet, von Mysten und Weißen.“¹¹⁹ Über den Ursprung dieses ‚Feuerkults‘ aber mochte Kroll „eine bestimmte Vermuthung nicht äussern; vielleicht weist er neben dem starken Hervortreten der Hekate

¹¹⁴ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 50; Des Places, *Oracles chaldaiques* 52; Beyer, „Nikephoros Gregoras als Theologe und sein erstes Auftreten gegen die Hesychnasten“ 171-172; Wilson, *Scholars of Byzantium* 267; Medvedev, „Tendances vers une renaissance dans la culture byzantine tardive“ 130; Guillard, *Essai sur Nicéphore Grégoras* 170, 208-209. (Interessant ist die ebd. 27 berichtete Episode, wonach Gregoras mit Hilfe der *Chaldäischen Orakel* einen ‚falschen Propheten‘ entlarvt habe). Zu Psellos' Wirkung auf das spätbyzantinische Geistesleben: Kriaras, „Psellos“ 1176-1178.

¹¹⁵ Schon 1938 äußerten sich Bidez und Cumont in diesem Sinne: „Ceux-ci [die *Chaldäischen Orakel*] contiennent une série d'émanations divines étrangères au mazdéisme. Ils sont mystiques, et les Mages ne le sont pas. Une juxtaposition de ces deux sortes de textes brouillerait les idées“, Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 163.

¹¹⁶ Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic* 304.

¹¹⁷ Kingsley verweist auf einen Aufsatz aus dem Jahre 1992. An der angegebenen Stelle werden allerdings auch keine Argumente genannt, vgl. Kingsley, „Ezekiel by the Grand Canal“ 343²⁰.

¹¹⁸ Zur Editions-geschichte s. auch unten Diskurs II.

¹¹⁹ Kroll, „Die chaldäischen Orakel“ 638.

auf Klein-Asien.¹²⁰ In Karl Kiesewetters *Der Occultismus des Altertums* von 1896 hingegen heißt es allgemeiner: „Läßt sich nun auch ein Zusammenhang dieser Orakel mit der Person Zoroasters nicht nachweisen, so vertreten sie doch entschieden zoroastrische Ideen, obschon dieselben neuplatonisch und gnostisch überfirnißt erscheinen.“¹²¹ In Wilhelm Boussets berühmter Studie „Die Himmelsreise der Seele“ aus dem Jahre 1901 hingegen ist iranischer Einfluß auf den ‚Feuerkult‘ der *Orakel* bereits „sicher anzunehmen“¹²², eine ohne explizite Begründung (!) behauptete ‚Gewißheit‘, die sogar von Joseph Bidez und Franz Cumont geteilt wurde.¹²³ Selbst Eric Robertson Dodds will im (angeblichen) Feuerkult der theurgischen Tradition „traces of Iranian religious ideas“¹²⁴ sehen und spricht an einer Stelle sogar von „the ‚Chaldean‘ (Iranian) fire-cult“¹²⁵. Argumente sucht man allerdings bei Dodds vergeblich. Vorsichtiger, um nicht zu sagen ängstlicher drückt sich Édouard des Places aus: „le feu tient dans cette religion une place qui fait penser au mazdéisme.“¹²⁶ Die Analogien, die der Jesuit sodann vorbringt, zeigen aber eher die Distanz der *Chaldäischen Orakel* zum Zoroastrismus als eine hypothetische Analogie: „Il [le feu] est dieu ou vie, attaché aux Idées du Premier Intellect. Il est l'Âme du Monde. Les ‚œuvres du feu‘ sont les actes théurgiques.“¹²⁷

Die These von einem iranischen Hintergrund des vermeintlichen Feuerkults der *Chaldäischen Orakel* war allerdings bereits in Hans Lewys monumentaler Studie über die *Orakel* mit guten Gründen in Frage gestellt worden: „a thorough investigation of the relevant texts does not seem to conform this hypothesis.“¹²⁸ Ruth Majercik hat sich diesen Vorbehalten angeschlossen.¹²⁹ Es ist zu einfach, gleich an den Zoroastrismus zu denken, wenn irgendwo in signifikanter Weise vom Feuer die Rede ist!

Wesentlich besser begründet scheinen demgegenüber auf den ersten Blick die Indizien für einen hypothetischen iranischen Einfluß auf die

¹²⁰ Kroll, „Die chaldäischen Orakel“ 639.

¹²¹ Kiesewetter, *Der Occultismus des Altertums* 162. Einordnung Kiesewetters in die Geschichte der Esoterismus-Forschung: Faivre/Voss, „Western Esotericism and the Science of Religions“ 56.

¹²² Bousset, „Die Himmelsreise der Seele“ I 264.

¹²³ Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 161. Auch hier kein einziges Argument, sondern ein Verweis auf Boussets Aufsatz.

¹²⁴ Dodds, *The Greeks and the Irrational* 291.

¹²⁵ Dodds, *The Greeks and the Irrational* 299.

¹²⁶ Des Places, *Oracles chaldaiques* 13.

¹²⁷ Des Places, *Oracles chaldaiques* 13-14.

¹²⁸ Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 429¹⁰⁴.

¹²⁹ Majercik, *The Chaldean Oracles* 37¹⁰⁰.

‚Chaldäer‘, die Hans Lewy selbst zusammengetragen hat.¹³⁰ So wertet er das Hades-Konzept der *Chaldäischen Orakel* als ‚iranisch‘ determiniert („of Iranian origin“).¹³¹ Die *Chaldäischen Orakel* reflektieren laut Lewy „the ‚Chaldaized‘ Mazdaism“,¹³² der vor allem durch die Rezeption dualistischer Elemente aus dem Iran gekennzeichnet sei.¹³³ Die Dämonologie und Angelologie der *Chaldäischen Orakel* leite sich aus dem Zoroastrismus (Mazdaismus) her.¹³⁴ Schließlich sieht Lewy „the Iranian origin of the Chaldean god of Eternity“,¹³⁵ Aion, als erwiesen an.¹³⁶ Lewy, dessen Argumentation sich stark auf mithraische Quellen stützt,¹³⁷ vermutet, daß in der Aion-Vorstellung der *Orakel* ‚orthodox-zoroastrische‘ neben zurwänitischen Elementen stehen.¹³⁸

So spannend all diese Hypothesen sind, überzeugen können sie letztlich nicht ganz, und zwar nicht nur deshalb, weil die Physiognomie dessen, was als ‚iranisch‘ gelten darf sowie die Vermittlungsprozesse dieser ‚iranischen Ideen‘ in den östlichen Mittelmeerraum noch weiter zu untersuchen sind, sondern vor allem, weil gerade Lewys Rekonstruktion des Systems (!) der *Chaldäischen Orakel* oftmals eine Übersystematisierung darstellt, die einerseits den Texten nicht immer gerecht wird und andererseits mit Quel-

¹³⁰ Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 399-441. Der Marburger Religionswissenschaftler Christoph Elsas hat Lewys Hypothesen 1975 in einem Vortrag auf dem IAHR-Kongreß in Lancaster weitergeführt („Der griechisch-iranische Synkretismus der Chaldäischen Orakel“). Ich möchte Professor Elsas an dieser Stelle herzlich dafür danken, mir dieses Manuskript zur Verfügung gestellt zu haben. Der Autor hat mir (am 30.5.94) mitgeteilt, daß dieses Manuskript „hoffentlich demnächst Teil der Einleitung zu meiner deutschen Übersetzung der Numenios-Fragmente und der Chaldäischen Orakel mit den Kommentaren von Michael Psellos sein wird“. Eine solche Edition wäre tatsächlich wünschenswert. Da Professor Elsas seine 1975 formulierten Hypothesen angesichts der neueren Forschung teils revidieren wird, möchte ich sie an dieser Stelle nicht erörtern.

¹³¹ Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 284, 387-388.

¹³² Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 432.

¹³³ Vgl. auch Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 284.

¹³⁴ Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 285-289, 408.

¹³⁵ Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 401-409, hier 406.

¹³⁶ Die Verbindung Aion-Zurwän ist forschungsgeschichtlich ein Paradebeispiel für das Einströmen iranischer Ideen in den Westen: Junker, „Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung“; Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*; Sasse, „Aion“ (193: „Die Wurzeln der hellenistischen Aion-Vorstellung liegen im Parsismus“); Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule* 209-216; skeptischer: Nock, „A Vision of Mandulis Aion“ z.B. 382.

¹³⁷ Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 405-407.

¹³⁸ Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 407-409.

len (wie der *Tübingen Theosophia*) arbeitet, die heutzutage bestenfalls als zweifelhaft gelten können. Wie sehr Lewy beispielsweise die Aion-Vorstellung der *Chaldäischen Orakel* verzerrt, ist schon von Dodds¹³⁹ und Majercik¹⁴⁰ herausgestellt worden. Damit werden zugleich die von Lewy suggerierten Abhängigkeiten vom iranischen Zurwān problematisch.¹⁴¹ Analog wären der Dualismus, die Dämonologie/Angelologie und die Hades-Konzeption der *Orakel* quellenkritisch neu zu überprüfen, ehe man sie auf die Folie ‚iranischer‘ Ideen beziehen könnte. Kurz: Die Frage müßte neu untersucht werden – aber nicht im Rahmen dieser Studie. Beim bisherigen Kenntnisstand kann wohl ausgeschlossen werden, daß durch den europäischen Import der *Chaldäischen Orakel* gewissermaßen indirekt zoroastrische Ideen morphologisch prägnant mitimportiert worden sind: die a-christlichen *Orakel* sind auch in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht ein zoroastrisches Pseudepigraph.

1.4. Die Erfindung eines Zoroaster-Pseudepigraphs: Plethon und die Chaldäischen Orakel

Mit seinem Interesse für die *Chaldäischen Orakel* steht Plethon in einer bis in die Spätantike zurückreichenden Tradition (mittel- oder neu-) platonischer Philosophie, die zwar während des lateinischen Mittelalters nicht fortgeführt worden war, wohl aber in Byzanz.

Textgeschichtlich ist Plethon von Michael Psellos' *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* (also der *Ἐξηγήσεις*¹⁴²) abhängig,¹⁴³ obwohl die Möglichkeit zumindest nicht ausgeschlossen werden kann, daß Plethon direkten Zugang zu Proklos-Texten hatte.¹⁴⁴ Plethons Edition enthält jedoch keine Verse, die nicht schon von Psellos ediert und kommentiert worden waren, und Plethons Lesarten der *Orakel* entsprechen zumeist denen der codices deteriores des Psellos-Kommentars.

139 Dodds, "New Light on the ‚Chaldean Oracles‘" 695-696.

140 Majercik, *The Chaldean Oracles* 14-15.

141 Vgl. Majercik, *The Chaldean Oracles* 15-16.

142 Ediert bei Des Places, *Oracles chaldaïques* 162-186.

143 Vgl. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 474-475; Tatakis, *La philosophie byzantine* 287; Hadot, "Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*" 715; Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne* 6; Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 37. Anders Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 158-163, II 252.

144 Vgl. Gautier, *Michel Italikos* 186-187¹.

Plethon hat gleichzeitig eine neue Textedition der *Orakel* und einen Kommentar bzw. eine ‚Kurze Erklärung‘ der *Orakel* vorgelegt: Der Text allein genügt nicht, er muß kommentiert bzw. erklärt werden, denn nur so läßt sich der Zeitenabstand hermeneutisch überwinden und der Transfer des Textes realisieren – nur so ist überdies die weitere Rezeption des Textes von vornherein zu steuern.¹⁴⁵

Plethon hat seine Textvorlage, also Psellos' *Ἐξήγησις*, aus metrischen Gründen modifiziert bzw. emendiert: Plethons Edition besteht aus 60 teils defekten Hexametern. Außerdem hat er 6 *Orakel* weggelassen¹⁴⁶ und die Reihenfolge der Fragmente gegenüber Psellos' *Kommentar* drastisch umgestellt: Plethons Edition der *Chaldäischen Orakel* präsentiert einen systematisch strukturierten Text.¹⁴⁷

Ein Vergleich von Plethons *Kurzer Erklärung* und seines *Kommentars* der *Chaldäischen Orakel* mit Psellos' *Kommentar* zeigt, daß Plethon, da er seine Interpretation nicht stets auf ein christliches Referenzsystem bezieht, oftmals zu einem dem Text adäquateren Verständnis vordringt als sein Vorgänger.¹⁴⁸

Im Unterschied zu Psellos stellt Plethon die Doktrin der *Chaldäischen Orakel* weder in der *Kurzen Erklärung* noch in seinem *Kommentar* jemals in ein Oppositionsverhältnis zur biblischen bzw. christlichen Lehre.¹⁴⁹ Auch ein (dissimulatorisches?) Bekenntnis wie das folgende des Psellos wird man bei Plethon nicht finden: „Ich für meinen Teil folge nicht den chaldäischen Riten und schließe mich keineswegs dieser Lehre an“.¹⁵⁰ Im Unterschied zu Psellos' *Ἐξήγησις* betont Plethon andererseits auch nie die

¹⁴⁵ Zur Funktion von Kommentaren als Diskurs-Kontrolle: Gladigow, „Der Kommentar als Hypothek des Textes“ 35-36; Foucault, *L'ordre du discours* 23-28.

¹⁴⁶ Zu den Gründen vgl. Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 155-156.

¹⁴⁷ Vgl. das Schema von Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 47-48.

¹⁴⁸ Vgl. Tardieu, „Plethon lecteur des oracles“ 163: „Comme commentateur, Pléthon est meilleur que Psellus. Le commentaire de Psellus se caractérise par la verbosité et l'apologetique ... Par contre, le commentaire de Pléthon est sobre et précis. Son refus de tout concordisme l'amène à retrouver le sens original de bien de fragments.“

¹⁴⁹ So schon Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 252. Beispiele solcher Gegenüberstellungen: Psellos bei Des Places, *Oracles chaldaïques* 163 (zu Frgm. 158), 167 (zu Frgm. 107), 178 (zu Frgm. 7), 179 (zu Frgm. 159), 180 (zu Frgm. 14), 180-181 (zu Frgm. 3), 184-185 (zu Frgm. 149).

¹⁵⁰ Psellos bei Des Places, *Oracles chaldaïques* 170: Ἐγὼ δὲ οὔτε τὰς χαλδαϊκὰς δέχομαι τελετάς, οὔτε τῷ δόγματι πάνυ προστίθεμαι.

(vermeintlichen) Übereinstimmungen zwischen den *Orakeln* und der christlichen Theologie.¹⁵¹

Plethons *Kurze Erklärung* der *Chaldäischen Orakel* bezieht sich (wie der Titel bereits verrät)¹⁵² nur auf die „unklaren Aussagen (bzw. Ausdrücke) in den Logia“, die er durch kurze Erläuterungen verständlich machen will. Diese Erläuterungen betreffen Ausdrücke, die in 18 der 60 Hexameter vorkommen. Die fraglichen Aussagen werden dabei schlicht ‚der Logia‘ (also der Sammlung der *Orakel*) zugeschrieben.

In seinem *Kommentar* hingegen hält Plethon sich an die Reihenfolge der Verse seiner eigenen Edition. Die Verse werden jeweils zunächst zitiert und dann kommentiert. Im Unterschied zur *Kurzen Erklärung* nimmt Plethon in seinem *Kommentar* aber an drei Stellen auf Zoroaster (bzw. ‚Zoroasters Mager‘) Bezug, und zwar jeweils einmal am Anfang, in der Mitte und am Ende des Textes.

In Auslegung der Verse 1-2 seiner Edition der *Chaldäischen Orakel* („Suche den Kanal [oder: Strahl] der Seele, von dem sie in einer bestimmten Ordnung [herabstieg], um dem Körper zu dienen, [und suche danach wie] du sie wieder zur Ordnung heraufführen wirst, indem du die rituelle Handlung mit dem heiligen Wort vereinigt hast“¹⁵³) schreibt der Philosoph, es sei eine Lehre der Mager Zoroasters und vieler anderer gewesen, daß die unsterbliche Seele in gewissen Zyklen vom Himmel herabsteige, um einem sterblichen Körper zu dienen und ihn lebendig zu machen. Dann werde die Seele sich allerdings wieder von unten nach oben begeben. Dort gebe es verschiedene Aufenthaltsorte der Seele: einen gänzlich lichthaften, einen gänzlich finsternen und dazwischen einen halb lichthaften und halb finsternen. Wenn eine aus dem gänzlich lichthaften Raum stammende (unsterbliche) Seele ihren Dienst am (sterblichen) Körper gut verrichte, dann werde sie einst wieder dorthin zurückkehren. Wenn sie ihren Dienst hingegen nicht richtig verrichtet habe, dann kehre sie zu dem jeweils schlechteren Aufenthaltsort zurück.¹⁵⁴ Gleich zu Beginn seines *Kommentars* verweist Plethon somit auf ‚Zoroasters Mager‘: ‚Zoroasters Mager‘

¹⁵¹ Pointiert, aber nicht ganz treffend bemerkt Tatakis, *La philosophie byzantine* 287 zu den unterschiedlichen Interessen in der Rezeption der antiken Philosophie im allgemeinen und der *Chaldäischen Orakel* im besonderen bei Psellos und Plethon: „Psellos remonte aux Anciens pour mieux fonder le christianisme. Pléthon remonte aux Anciens pour condamner le christianisme.“

¹⁵² Zitiert oben B 1.3.

¹⁵³ Frgm. 110 bei Des Places, *Oracles chaldaïques* 94. Deutsche Übersetzung in Anlehnung an Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy* 546.

¹⁵⁴ Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μύθων* Hg. Tambrun-Kraker 4-5.

werden hier bezeichnenderweise als die vornehmsten Repräsentanten einer Lehre angeführt, die auch von vielen Anderen (offenbar inklusive Plethon selbst!) vertreten werde. Es kann als sicher gelten, daß Plethon sich hier *nicht* auf eine zoroastrische Primärquelle bezieht. Der Rekurs auf ‚Zoroasters Mager‘ erfolgt vermutlich in Anlehnung an eine Stelle aus Plutarchs *De Iside et Osiride* [= *Moralia* V] 369d-e, die gegen Ende des *Kommentars* auch explizite zitiert wird: Plutarch schreibt hier ‚Zoroaster, dem Mager‘, u.a. die Lehre von drei Göttern zu, von denen einer das Licht und einer die Finsternis repräsentiere, während der dritte Gott (Mithra) sich zwischen diesen beiden befinde, was von Plethon offenbar so ausgelegt wird, daß er halb lichterhaft und halb finster sei.

In seinem *Kommentar* zu Fragment 14 seiner Edition der *Orakel* kommt Plethon auf das Leib-Seele-Problem zu sprechen. Er re-konstruiert dabei die Lehren der ‚phytagoräischen und platonischen Weisen‘ über die Seele(n) – und diese (von Plethon offenbar geteilten) Lehren seien „von den Magern Zoroasters allem Anschein nach schon früher angewandt worden“.¹⁵⁵

Im Schlußparagraph des *Kommentars* schreibt Plethon, viele Menschen, insbesondere die ‚phytagoräischen und platonischen Weisen‘, hätten offenbar ihre Lehren auf irgendeine Weise in Übereinstimmung mit den (von ihm kommentierten) *Orakeln* der Schüler Zoroasters gebracht.¹⁵⁶ Platons Philosophie stimme außerdem mit der Lehre Zoroasters überein, wie sie von Plutarch dargestellt werde. Als Beleg werden Plutarchs *De Iside et Osiride* [= *Moralia* V] 369e und Platons *Zweiter Brief* 312e¹⁵⁷ paraphrasiert, wobei Plethon zu der Schlußfolgerung kommt, daß Zoroaster (in seinen *Orakeln*), Platon und Plutarch eine übereinstimmende triadische Ontologie gelehrt haben.¹⁵⁸ Plethons *Kommentar* schließt mit der Feststellung, daß Plutarch Zoroaster ein hohes Alter zuspreche und daß er [wieder nach 369e] 5000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg gelebt habe¹⁵⁹ (eine unmöglich mit der biblischen Chronologie zu vereinbarende Nachricht!).

¹⁵⁵ Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* Hg. Tambrun-Krasker 10-12 („ταῖς δόξαις ... ἀπὸ Ζωροάστρου οὗτοι μάγοι φαίνονται ἔτι πρότεροι χρώμενοι“) [Frgm. 104 bei Des Places].

¹⁵⁶ Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* Hg. Tambrun-Krasker 19 (Δῆλοι οὖν εἰσιν ἄλλοι τε συχνοὶ ἀνθρώπων, τοῖς ἀπὸ Ζωροάστρου τούτοις συνωδοὺς πη καταστησάμενοι τὰς δόξας, μάλιστα γὰρ μὴν καὶ περὶ τε Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα σοφοί).

¹⁵⁷ S. ausführlicher unten B 2.2.3.1.

¹⁵⁸ Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* Hg. Tambrun-Krasker 19 (vgl. den Kommentar ebd. 152-155).

¹⁵⁹ Plethon ebd.

Vergeblich wartet man auf einen Hinweis darauf, wie Plethon sich das Verhältnis Zoroasters zur christlichen Tradition denkt, eine Unterlassung, die gute Gründe haben könnte: Wollte der Philosoph seine ‚neopaganen‘ Vorlieben dissimulieren oder hielt er eine diesbezügliche Aussage in einem *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* für überflüssig? Für welche Variante man sich auch entscheiden mag, fest steht, daß Plethon im letzten Absatz seines *Kommentars* die Zoroaster-Rezeption auf zwei Aspekte festgelegt hat: [a] Zoroasters Lehren sind kein singuläres und folgenloses ideengeschichtliches Konstrukt, denn sie stimmen mit der Philosophie der Pythagoräer und der Platoniker überein, zu denen Plethon sich ja selbst rechnete – die Zoroaster-Rezeption wird somit auch zu einem autoidentifikatorischen Akt; [b] Zoroaster entstammt einer geradezu unglaublich entfernten Vergangenheit – und das ist, wie sich noch zeigen wird, ein Aspekt, der Zoroasters Bedeutung in den Augen Plethons erheblich gesteigert zu haben scheint.¹⁶⁰

Wenn Plethon die *Chaldäischen Orakel* als *Magische Logia der Mager Zoroasters* betitelte – das Syntagma knüpft wohl an Plutarch an¹⁶¹ –, so ist das eine rezeptionsgeschichtliche (bzw. paratextuelle) Innovation: Plethon ist der erste Autor, der die Fragmente explizite den ‚Magern Zoroasters‘ bzw. Zoroaster selbst zuschreibt.¹⁶²

Geht man davon aus, daß Plethon die *Orakel* aus sachlichen Motiven ‚zoroastrisiert‘ hat, dann eröffnen sich inhaltlich zwei Hypothesen, für deren erste sich zwar in aller Deutlichkeit, nicht aber in letzter Konsequenz Joseph Bidez und Franz Cumont eingesetzt haben. Bidez und Cumont gehen davon aus, daß den ‚neuplatonischen Theurgen‘ des 3. Jhs. u.Z. zumindest eine gewisse Ähnlichkeit (*du moins une affinité*) zwischen den sog. *Chaldäischen Orakeln* und den Lehren der zoroastrischen Mager bewußt gewesen sei.¹⁶³ Während Platoniker wie Proklos aber darauf bedacht ge-

¹⁶⁰ Die Begründung erfolgt unten B 1.5.

¹⁶¹ Vgl. Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 161⁴.

¹⁶² Anders Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 160-161. Tatsächlich betitelt der Codex Vaticanus gr. 1416, f. 92 [= Frgm. O 107 ebd. II 251] den Psellos-*Kommentar zu den Orakeln*, als *Τοῦ σοφωτάτου Ψέλλου ἐξηγήσεις εἰς τὰ λόγια τοῦ Ζωροάστρου* etc. Besagter Codex stammt allerdings aus dem 16. Jh. Man hat in diesem Titel eher einen Zeugen für die Wirksamkeit der neuen, von Plethon ausgehenden Tradition zu sehen, die dann auch auf die Psellos-Texte umgeschlagen wird – wenn die *Chaldäischen Orakel* von Zoroaster stammen, dann kommentiert Psellos natürlich „τὰ λόγια τοῦ Ζωροάστρου“! – als ein (einzigartiges!) Indiz dafür, daß schon Psellos die *Orakel* Zoroaster zugeschrieben hätte. Zur Wirkungsgeschichte des Plethon-Titels s. unten Diskurs II.

¹⁶³ Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 161.

wesen seien, die Eigenständigkeit der *Orakel* zu wahren, habe Plethon auf Grund seines ambitionierten Projekts der Erneuerung des antiken Polytheismus und der Erfindung einer neuen Religion¹⁶⁴ „le sens de la mesure“ verloren und Zoroaster mit seinen Magern systematisch und exklusiv zum Autor der *Chaldäischen Orakel* erklärt.¹⁶⁵ Auf diese Weise habe Plethon „une sorte d’harmonie préétablie“¹⁶⁶ zwischen dem Alten Orient und Platon konstruieren können.

Bidez und Cumont schränken ihre Hypothese allerdings selbst sogleich wieder ein,¹⁶⁷ und sie scheint tatsächlich in eine falsche Richtung zu weisen. Abgesehen davon, daß man (wie Bidez und Cumont selbst eingestehen) Plethons Titel als programmatisch (und eben nicht als historisch!) motiviert betrachten muß, läßt er sich aus dem Plethon verfügbaren antiken Quellenmaterial weitgehend plausibel deduzieren.¹⁶⁸

Wenn man die Lexeme des Syntagmas *Die Magischen Logia der Mager Zoroasters* (*Μαγικά Λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων*) untersucht, so erweist sich Plethons Titel als eine geschickte Kombination mehrerer in antiken Quellen kursierender Informationen über Zoroaster. So wurde Zoroaster selbst als Mager repräsentiert,¹⁶⁹ und die Mager galten als seine Schüler. Nikolaos von Damaskos (im 1. Jh. u.Z.) erwähnt Zoroasters Logia (*τὰ τε Ζωροάστρου λόγια*).¹⁷⁰ Was liegt also näher, als diese Logia, da sie von einem Mager bzw. einem Lehrer der Mager stammen, selbst als ‚magisch‘ zu bezeichnen? Selbst die Identifikation der (*Magischen*) *Logia* mit den *Chaldäischen Orakeln* wird plausibel, wenn man sie (und das könnte Plethon getan haben) auf jene antiken Quellen bezieht, die Zoroaster als Chaldäer oder (pars pro toto!) Babylonier¹⁷¹ bezeichnen: Die *Chaldäischen Orakel* sind demnach die (magischen) Orakel des Chaldäers (und Magers) Zoroaster bzw. seiner Schüler, der Mager. Wie das nächste Kapitel zeigen wird, entspricht Plethons Zuschreibung der *Orakel* an Zoroasters überdies seinem ‚philosophiegeschichtlichen‘ Entwurf. So skandalös Plethons Erfindung des neozoroastrischen Pseudepigraphs daher auf einen kritischen Philologen auch wirken mag, dem byzantinischen Philosophen wird sie aus guten Gründen plausibel erschienen sein – und es sollte

¹⁶⁴ S. unten B 1.6.

¹⁶⁵ Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 162. Vgl. auch ebd. II 252.

¹⁶⁶ Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 162.

¹⁶⁷ Vgl. Bidez/Cumont ebd.

¹⁶⁸ Vgl. Anastos, „Pletho and Islam“ 287-288.

¹⁶⁹ Vgl. Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 55, 145-146.

¹⁷⁰ Vgl. Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* I 98-99 und die Texte: II 81-82 (Frgm. D 9); vgl. I 98-99.

¹⁷¹ Vgl. Beck, „Thus spake not Zarathuštra“ 523-524.

mehrere Jahrhunderte dauern, bis die *Chaldäischen Orakel* ihrer vermeintlichen zoroastrischen Ursprünge beraubt wurden.¹⁷²

1.5. Zoroaster und die platonische Tradition

Wenn Plethon in seinem undatierten *Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln* wiederholt die Konkordanz der Lehren der Zoroastrier, der Platoniker und der Pythagoräer unterstreicht, so erinnert dies an eine Kontroverse, die Plethon seit dem Jahre 1439 mit seinem Gegner Gennadios II. Scholarios austrug, eine Fehde, die später auch breitere Kreise gezogen hat.

Ausgelöst wurde diese Kontroverse durch einen Text, den Plethon während seiner Teilnahme am Unionskonzil im Frühjahr 1439 in Florenz verfaßt hatte: *Über die Unterschiede zwischen Platon und Aristoteles* (*Περί ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*).¹⁷³ *De differentiis* – so der bekanntere lateinische Titel – kann man „schlicht als einen Rundumschlag gegen Aristoteles bezeichnen“,¹⁷⁴ in dem sich der Verfasser, der sich nun erstmals ‚Plethon‘ nennt, bemüht, die Vorzüge Platons gegenüber Aristoteles herauszuarbeiten. Platons Philosophie, schreibt Plethon, der ‚zweite Platon‘,¹⁷⁵ sei dem auch charakterlich suspekten Atheisten Aristoteles in seiner Theologie, Ontologie, Logik, Psychologie, Ethik, Kosmologie und Ideenlehre weit überlegen.¹⁷⁶

Die Brisanz dieser Gelegenheitschrift lag aber nicht in ihrem (inhaltlich oft fragwürdigen) philosophiegeschichtlichen Komparativismus, sondern in ihren Implikationen, die sich aus Ort und Zeit ihres Entstehens ergeben: Plethons „Traktat gegen die Lehren des Aristoteles und seine Verherrlichung der Gedanken- und Ideenwelt Platons sind auch als Kampf-ansage an die Konzilsväter zu verstehen, die die Lehre der Christen verkörpern.“¹⁷⁷ Denn mit seinem Angriff auf Aristoteles stellte er die aristo-

¹⁷² S. unten Diskurs II.

¹⁷³ Zur Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte dieser Schrift: Monfasani, *George of Trebizond* 201-229; Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* I 197; 205-208; II 438 mit Fußnote 8.

¹⁷⁴ Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 21.

¹⁷⁵ Zu diesem Topos: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 187-188.

¹⁷⁶ Deutsche Übersetzung (mit Anmerkungen) bei Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 112- 150. Englische Übersetzung bei Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 192-214.

¹⁷⁷ Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 25. Vgl. Dedes, "Die wichtigsten Gründe der Apostasie des Georgios Gemistos (Plethon)" 356²⁹.

telischen Grundlagen der christlichen Theologie¹⁷⁸ und damit alle Schulen der lateinischen Universitätstheologie in Frage.¹⁷⁹

Georgios Scholarios, der 1443 in den Besitz einer Kopie von *De differentiis* gelangt war, hat diese Implikationen sofort durchschaut¹⁸⁰ und im Jahre 1444 eine ca. 50000 Wörter umfassende Verteidigung des Aristoteles gegen Plethons Invektive fertiggestellt: *Gegen Plethons Schwierigkeiten mit Aristoteles (Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει)*.¹⁸¹ Das auf dem Berg Athos konservierte Manuskript des Textes (Dionysiou 339 = 3864 Lambros) enthält eine aufschlußreiche Ergänzung des Titels von Scholarios' eigener Hand: *Und gegen Hellenen oder Polytheisten (καὶ κατὰ Ἑλλήνων ἤτοι πολυθέων)*.¹⁸² ‚Hellene‘ und ‚Polytheist‘ sind hier – entsprechend dem herrschenden Sprachgebrauch – sicherlich als Synonyme gemeint,¹⁸³ und in den Augen des Scholarios war Plethon – genau wie sein (vermeintlicher?) jüdischer Lehrer Elisaios!¹⁸⁴ – wohl auch gleichermaßen Hellene (so bezeichnete sich Plethon sogar gerne selbst)¹⁸⁵ und Polytheist. Scholarios ging es in seinem Text, in dem er mit Ausnahme von Plethons Verteidigung der Ideenlehre alle Aussagen seines Gegners heftig angriff, also weniger um die Verteidigung einer philosophischen Position als vielmehr um christliche Apologetik.¹⁸⁶

Plethon gab sich damit allerdings nicht geschlagen und replizierte seinerseits vermutlich in den Jahren um 1449/1450, also kurz vor seinem Tode,¹⁸⁷ mit einer Schrift *Gegen die Er widerungen des Georgios Scholarios bezüglich Aristoteles' (Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀν-*

¹⁷⁸ Vgl. Monfasani, *George of Trebizond* 204: „In short, Pletho rendered Aristotle completely unfit for Christian use.“

¹⁷⁹ Vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* I 206.

¹⁸⁰ Vgl. Wokart, „Hellenische Theologie“ 187.

¹⁸¹ Edition: Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 1-116. Paraphrase bei Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 240-266, der auch ebd. 238 die angeführte Zahl der Wörter ermittelt hat.

¹⁸² Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 1**.

¹⁸³ Vgl. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 35-36³. Zur pejorativ-theologischen Konnotation des Begriffs ‚Hellene‘, die sich erst bei Plethon zu einem positiv-ethnischen Begriff wandelt: Medvedev, „Tendances vers une renaissance dans la culture byzantine tardive“ 133.

¹⁸⁴ S. die Zitate oben B 1.2.

¹⁸⁵ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 238.

¹⁸⁶ Vgl. Jugie, „La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon“ 518; Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 238; Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz* 83.

¹⁸⁷ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 270; Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 27.

τιλήψεις). Der polemische Text voller Verbalinjurien, der inhaltlich auf einunddreißig Kritikpunkte des Scholarios eingeht, ist zwar ungefähr zweieinhalb mal so lang wie *De differentiis*, fällt aber immer noch wesentlich kürzer aus als Scholarios' *Gegen Plethons Schwierigkeiten mit Aristoteles*. Inhaltlich erhebt Plethon wie schon in *De differentiis* gegen Aristoteles u.a. den Vorwurf des Atheismus. Plethons *Gegen die Er widerungen des Georgios Scholarios bezüglich Aristoteles*' ist hier deshalb von Bedeutung, weil in dieser Schrift viermal auf Zoroaster rekuriert wird.

Scholarios vertritt in *Gegen Plethons Schwierigkeiten mit Aristoteles* die These, ohne Aristoteles sei es niemals zur Entstehung der Physik bzw. der Naturphilosophie gekommen. Plethon repliziert, daß Platon in diesen Wissenschaften keineswegs unkundig gewesen sei, obwohl er nicht über sie geschrieben habe. Denn wie die Pythagoräer habe Platon seine Schüler nur mündlich in den Wissenschaften unterrichtet, weil sie ja weiser würden, wenn sie die Wissenschaften in ihren Seelen statt in Büchern hätten. Da es aus verschiedenen Gründen gelegentlich zu Unterbrechungen der wissenschaftlichen Tradition komme, sei es trotzdem wichtig, eine Art Gedächtnisstütze niederzuschreiben, und daher habe Platon auch Notizen zur Logik, Physik, Ethik und Theologie hinterlassen.¹⁸⁸

Platon habe jedoch nicht in erster Linie seine eigene Philosophie unterrichtet, sondern die der Schüler Zoroasters, die ihn durch die Vermittlung der Pythagoräer erreicht habe.¹⁸⁹ Einer auf den Aristoteles-Schüler Aristoxenos (4. Jh. v.u.Z.) zurückgehenden antiken Tradition¹⁹⁰ folgend berichtet Plethon, Pythagoras habe in Asien die zoroastrischen Mager besucht und habe Zoroasters Philosophie angenommen. Wieder referiert Plethon Plutarchs Zoroaster-Datierung (5000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg),¹⁹¹ deren historiographischer Wert er diesmal jedoch mit einem Fragezeichen versieht. Auch wenn das kaum glaubhaft sei, so stehe doch fest, daß er der älteste derjenigen sei, die man gemeinhin als ‚Weise‘ oder

¹⁸⁸ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 376-378.

¹⁸⁹ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 378: Πλάτων ... ἐφιλοσόφησέ τε οὐκ ἰδίαν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν τεμών, ἀλλὰ τὴν ἀπὸ Ζωροάστρου διὰ τῶν Πυθαγορείων ἐς ἑαυτὸν κατεληλυθυῖαν.

¹⁹⁰ Zu den historischen Hintergründen: Kingsley, "The Greek Origin of the sixth-century Dating of Zoroaster"; Boye/Grenet, *A History of Zoroastrianism* III 368-370.

¹⁹¹ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 378.

‚Gesetzgeber‘ bezeichne.¹⁹² In Ägypten, dem Land des wenig weisen Gesetzgebers Minos, hätten die Priester im Prinzip die Lehren Zoroasters angenommen – und genau diesen (zoroastrischen) Lehren verdankten sie ihren Ruhm, während sie in ihren Riten an den Vorschriften des Minos festgehalten und sich damit lächerlich gemacht hätten.¹⁹³ Daß Platon diese Philosophie angenommen habe, werde aus jenen immer noch überlieferten *Orakeln* der Schüler des Zoroaster, also den *Chaldäischen Orakel*, ersichtlich. Denn diese *Orakel* stimmten voll und ganz mit den Lehren Platons überein.¹⁹⁴ Aristoteles hingegen habe zwar Platons Vorlesungen gehört, dann aber aus Eitelkeit und dem Bestreben, selbst das Haupt einer Schule zu werden, unter dem Deckmantel der Philosophie eine Sophistik betrieben.¹⁹⁵ Aristoteles hat sich damit in den Augen Plethons der vorsätzlichen Zerstörung einer auf Zoroaster zurückgehenden uralten Weisheitstradition schuldig gemacht, die Plethon zu restituieren beanspruchte.

Aus dieser Perspektive läßt sich Plethons Interesse an den *Chaldäischen Orakeln* konkretisieren: Das Zoroaster-Pseudepigraph ist demnach das Relikt, das Monument einer ursprünglichen, zunächst in Asien beheimateten philosophischen Weisheit der Menschheit, die sich über Ägypten bis nach Griechenland ausgebreitet habe. Die kommentarhafte Auseinandersetzung mit diesem für Plethon gewissermaßen ‚Heiligen Text‘¹⁹⁶ verhiß somit, diese Weisheit wieder zugänglich zu machen und jene durch den Egoismus des Aristoteles ausgelöste Traditionslücke zu überwinden, die zur Entfremdung der Späteren von der ‚Urphilosophie‘ geführt habe.

¹⁹² Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 378: εἶ τῷ δὲ τοῦτο οὐ πιστόν, ἀλλ’ οὖν παλαιότατος ἂν εἴη τῷ ὅλῳ ὀνομαζομένων σοφῶν τε καὶ νομοθετῶν.

¹⁹³ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 378.

¹⁹⁴ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 378–380: Ὡς δὲ ταύτην Πλάτων μετέλθε τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἀπὸ Ζωροάστρου ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς σωζόμενα λόγια δηλοῖ, συνωδὰ ὄντα ταῖς Πλάτωνος πάντη τε καὶ πάντως δόξαις.

¹⁹⁵ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 380.

¹⁹⁶ So Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 233; vgl. Merlan, „Religion and Philosophy from Plato’s *Phaedo* to the Chaldean Oracles“ 175: „Had Georgios Gemistos had his way and introduced neo-paganism as the religion of the new era, these oracles undoubtedly would have been among its sacred scriptures“; Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 38: „les Oracles ... doivent devenir le Livre de référence qui supplante la Bible, dans la religion hellénique qu’il veut restaurer.“

Plethons These der Abhängigkeit Platons von der Lehre Zoroasters hat eine kaum zu übersehende polemische Implikation, denn sie substituiert gewissermaßen jene jüdischen und christlichen Vereinnahmungs- oder Propagandastrategien, nach denen Platon seine Weisheit Moses geschuldet habe:¹⁹⁷ „Après avoir été disciple de Moïse, préchrétien, Platon devient maintenant dans le néoplatonisme de Pléthon, disciple de Zoroastre“, beobachtet Tatakis zu Recht.¹⁹⁸

An anderer Stelle wird exemplarisch Platons Abhängigkeit von Zoroaster und die philosophiegeschichtliche Bedeutungslosigkeit des Aristoteles aufgewiesen. Plethon belehrt Scholarios hier über die Lehre der Platoniker (bzw. der *Chaldäischen Orakel*) von jenem feuerhaften Geist-Vehikel, das die Seele anwende, um sich eines Tages mit einem Körper verbinden zu können, da sich etwas Unkörperlich-Unzerstörbares nur mit Hilfe eines Mediums mit etwas Körperlich-Sterblichen verbinden könne. Diese Lehre, schreibt Plethon, verdanken die Platoniker den Schülern Zoroasters, selbst wenn Johannes Philoponos und Plutarch sie Aristoteles zuschrieben.¹⁹⁹

Der durch Aristoteles vollzogene Bruch in jener auf Zoroaster zurückgehenden Weisheitstradition bezeichnet für Plethon zugleich den Verlust einer religiösen Komponente der Philosophie. Denn Aristoteles sei zwar kein Atheist gewesen, er habe aber zum Atheismus tendiert. Als Hauptbeleg für diese These führt Plethon an, daß Aristoteles im Unterschied zu Platon und den Schülern Zoroasters den Gott, der über alle anderen Gottheiten herrsche, nicht als eine herausragende Gottheit betrachte, sondern die Essenz aller Götter einander angleiche.²⁰⁰ Im Unterschied zu allen Weisen und den meisten Laien betrachte er Gott außerdem nicht als Schöpfer der Essenz des Himmels und im Unterschied zu den gottesfürchtigsten Menschen habe er keinen göttlichen Geist angenommen, der über die Dinge der Natur regiere.²⁰¹ In den Augen Plethon hat sich Aristoteles somit von jeglichem theologischen Konsens entfernt: Weder sei er Platon und ‚den Zoroastriern‘ noch der Meinung aller Weisen und der meisten

¹⁹⁷ Vgl. Dörrie, „Platons Reisen zu fernen Völkern“ 105-110; Droge, *Homer or Mose?* bes. 59-65.

¹⁹⁸ Tatakis, *La philosophie byzantine* 293.

¹⁹⁹ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 474-476: Καὶ ταύτην τὴν δόξαν ἀπὸ Ζωροάστρου ἐς τοὺς περὶ Πλάτωνα κατεληλυθυῖαν...

²⁰⁰ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 486: Ὁ γὰρ πρῶτον μὲν τὸν θεῶν τῶν ἄλλων ἡγούμενον θεὸν οὐ καὶ τῇ θεότητι ἐξαιρέτων τιθέμενος, ὡπερ Πλάτων τε καὶ οἱ ἀπὸ Ζωροάστρου πάντες, ἀλλὰ παραπλησίας τοῖς ἄλλοις οὐσίας.

²⁰¹ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 488.

Laien gefolgt, ja, Aristoteles habe sich sogar in Widerspruch mit den Ansichten aller gottesfürchtigen Menschen begeben. Der Text schematisiert damit implizite hierarchisierte theologisch-philosophische Erkenntnisstufen, wobei Platon und die Schüler Zoroasters den höchsten Grad der Weisheit markieren. Diese Weisheit ist für Plethon ein religiös-theologisches Wissen; Aristoteles, der sich gegen diese Tradition gewendet habe, habe konsequenterweise zum Atheismus geneigt.

Noch an einer anderen Stelle kommt Plethon auf die seines Erachtens unbefriedigende aristotelische Schöpfungstheologie zu sprechen. Die Stelle diskutiert die Adäquatheit der von Aristoteles und den Platonikern verwendeten Gottesbegriffe. Aristoteles habe Gott genau wie Platon als Urheber (*ποιητής*) bezeichnet, ja, er habe ihn sogar Vater genannt, also genau so, wie auch Platon und die Schüler Zoroasters Gott bezeichnet hatten.²⁰² Dennoch empfindet Plethon die aristotelische Philosophie als äußerst mangelhaft. So habe der Stagirit Gott zwar als erstes Prinzip bezeichnet, ihn aber andererseits nicht genügend von den anderen Prinzipien abgehoben. Doch Gott sei ein glänzender König über alles. Gemäß der zoroastrischen und platonischen Lehre aber sei er ganz einzigartig und dürfe nicht unter die anderen Göttern gerechnet werden.²⁰³

Wieder habe sich Aristoteles somit von der bei Plethon immer als miteinander übereinstimmend präsentierten Lehre Platons und Zoroasters bzw. der Platoniker und der ‚Zoroastrier‘ entfernt, und wieder geht diese Abweichung des Aristoteles für Plethon mit einem Verlust an Wahrheit einher. Der Maßstab der Wahrheit ist in Plethons Replik *Gegen die Erwiderungen des Georgios Scholarios bezüglich Aristoteles‘* aber nicht die christliche Theologie, sondern die Lehre Platons, die sich allerdings selbst letztlich als ‚zoroastrisch‘ erweist. Denn Zoroaster war der älteste der Weisen und Gesetzgeber, dessen Lehre in der ganzen alten Welt bis hin zu Platon befolgt wurde. Zoroasters *Chaldäische Orakel* sind das Monument dieser ersten und gerade auch religiösen Weisheit, die die Einzigartigkeit und qualitative Differenz Gottes gegenüber den anderen Göttern oder Prinzipien betont habe. Platon den Vorzug gegenüber Aristoteles zu geben, beinhaltet somit auch ein Bekenntnis zu dieser ‚zoroastrischen‘ Weisheitstradition, eine Option, die implizite eine Kritik an der aristotelisch geprägten christlichen Theologie darstellt. Schon aus der Replik gegen Scholarios ist

²⁰² Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 412: Ὀνόμασε «πατέρα», ὥσπερ καὶ τοῦτο Πλάτων τε αὐτὸς καὶ οἱ ἀπὸ Ζωροάστρου τὸν αὐτὸν θεὸν κάλουσιν.

²⁰³ Plethon, *Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις* Hg. Lagarde 412: ὃν χρὴ κατὰ τε Ζωροάστρην καὶ Πλάτωνα αὐτὸν ἐξαιρετὸν τε εἶναι καὶ θεοῖς τοῖς ἄλλοις οὐκ ἐναριθμῶν.

daher das Programm einer Restitution dieser zoroastrisch-platonischen Lehre zu vernehmen. Eine polemische Replik kann allerdings nicht die geeignete Textgattung sein, um ein solch ambitioniertes Projekt zu realisieren ...

1.6. *Ein ‚neozoroastrisches‘ Glaubensbekenntnis
und ‚der erste Interpret der neuen Gesetze‘*

Im letzten Teil seiner Schrift *Gegen Plethons Schwierigkeiten mit Aristoteles* berichtet Scholarios, gewisse Leute hätten ihm zugetragen, daß Plethon in einem noch unveröffentlichten Werk neue Gesetze propagiere. Nach den Exzerpten zu urteilen, die jene Leute gesehen haben sollen, sei das Buch maßlos mit ‚Hellenischem‘ durchtränkt. Daher solle Plethon das fragliche Werk veröffentlichen, damit bald Klarheit über seine Haltung herrsche. Insofern dann aus diesem Buch hervorgehe, daß auch Plethon die Überlegenheit von Christi Gesetz über alle anderen Gesetze anerkenne, wolle er, Scholarios, den Philosophen aus Mistra als seinen Lehrer respektieren.²⁰⁴

Plethons Hauptwerk ist unter dem unmittelbar an Platon (aber auch an die Torah!) erinnernden Titel *Buch der Gesetze (Νόμων Συγγραφή)*²⁰⁵ bekannt – und Gennadios wird seinen bösen Verdacht durch dieses Werk bestätigt gesehen haben. Obwohl Plethon vermutlich mehrere Jahrzehnte an dem Text gearbeitet hat²⁰⁶ und verschiedene Teiltexthe wie die Abhandlung *Über das Schicksal (Περί τύχης)* bereits vor seinem Tode zirkulierten, ist das von Plethon noch vollständig redigierte Werk in seiner Gesamtheit erst postum zugänglich geworden²⁰⁷ – um dann allerdings alsbald wieder vernichtet zu werden, und zwar von niemand anderem als Scholarios!

²⁰⁴ Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 114-115. Vgl. Jugie, "La polémique de Georges Scholarios contre Pléthon" 519; Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 264-265.

²⁰⁵ Zum Vergleich mit Platon: Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 320-321; Webb, "The *Nomoi* of Gemistos Plethon in the Light of Plato's Laws".

²⁰⁶ Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon*. 318; Blum, *Georgios Gemistos Plethon* 14.

²⁰⁷ Entgegen der früheren Forschung wird man davon ausgehen können, daß die erhaltenen Teiltexthe mindestens ein Viertel, wenn nicht gar ein Drittel des ursprünglichen Textbestands ausmachen: Monfasani, "Platonic Paganism in the Fifteenth Century" 49-50.

Prinzessin Theodora, die Gattin des letzten Despoten von Mistra, Demetrios Palaiologos, wandte sich wenige Jahre nach Plethons Tod brieflich an Gennadios, um ihn zu informieren, daß sich ein Manuskript von Plethons *Buch der Gesetze* in ihrem Besitz befinde, und um seine Meinung zu diesem Werk zu hören.²⁰⁸ Scholarios ist dieser Bitte nachgekommen und hat der Prinzessin sein Entsetzen angesichts der ‚hellenischen‘, deutlich antichristlichen Inhalte des Buches mitgeteilt.²⁰⁹ In seinem Brief an Theodora bezeichnet er Plethon als den ignorantesten all jener Sophisten, die sich je erdreistet hätten, eine dem wahren, d.h. christlichen Gesetz widersprechende, neue und überdies polytheistische Gesetzgebung zu verkünden. Ein Drittel des Werkes bestehe aus absurden und lächerlichen, jedenfalls aber deutlich antichristlichen Hymnen, Gebeten und Kultvorschriften. Auch fehle es nicht an deutlich blasphemischen Äußerungen über christliche Theologen und die christliche Theologie als solche. Das kann für Gennadios nur eine Konsequenz haben: Das Buch müsse den Flammen übergeben werden. Er werde ihr das Manuskript daher zurückschicken, mit dessen Vernichtung sie sicherliche ein gutes Werk tue.²¹⁰

Die Prinzessin scheute sich allerdings, die Verantwortung für einen solchen Schritt zu übernehmen. Als Mistra von den Türken erobert wurde, flohen Theodora und Demetrios nach Konstantinopel, wohin somit auch das Plethon-Manuskript gelangte. In Konstantinopel bestand Theodora darauf, daß Gennadios eine Entscheidung über den fatalen Text treffe. Trotz eifriger Bemühungen, schreibt Gennadios in einem bereits in anderem Zusammenhang zitierten Brief an den Exarchen Joseph,²¹¹ sei es ihm nicht gelungen, einen Teiltext (etwa über Physik oder Logik) zu identifizieren, der frei von antichristlichen Äußerungen oder Gedanken sei. Daher müsse das ganze Werk vernichtet werden – eine Schlußfolgerung, die Patriarch Gennadios sogleich in die Tat umsetzte und die er mit dem Erlaß begleitete, daß alle weiteren zirkulierenden Manuskripte des *Buchs der Gesetze* zu vernichten seien. Nichtbeachtung dieses Erlasses werde mit Exkommunikation geahndet. Damit aber in Zukunft niemand diese Entscheidung anfechten könne, habe er das Inhaltsverzeichnis am Anfang und die Hymnen an die Götter am Ende des Werkes aufbewahrt.²¹² Deshalb

²⁰⁸ Der Brief ist nicht überliefert.

²⁰⁹ Zu diesem Brief, in dem Gennadios von Elisaïos berichtet, s. oben B 1.2.

²¹⁰ Vgl. Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 151-155. Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 357-359.

²¹¹ S. oben B 1.2.

²¹² Vgl. Scholarios, *Œuvres complètes* Hg. Petit/Siderides/Jugie IV 171-172. Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 359-360. Zu anderen (zumeist indirekten) Angriffen des Scholarios gegen Plethon s. ebd. 315-319, 361.

sind (abgesehen von einigen Passagen) nur die ersten und die letzten Kapitel des Werkes überliefert.²¹³

Zu Beginn seines *Buchs der Gesetze* [I/1] konstatiert Plethon die zahlreichen Divergenzen der Meinungen über die wichtigsten Dinge unter den Menschen,²¹⁴ um daraus die Notwendigkeit einer epistemologischen Reflexion abzuleiten, die ein für allemal gültige Kriterien entwickle, welche dieser verschiedensten Ansichten denn der Wahrheit entsprechen.²¹⁵

Wer, spitzt das zweite Kapitel die Fragestellung – etwas überraschend – zu, sind die Führer zu den besten Lehren?²¹⁶ Die Dichter und die Sophisten können laut Plethon keine zuverlässigen Autoritäten sein.²¹⁷ Anders aber stehe es mit gewissen Einschränkungen um die Philosophen und die Gesetzgeber (*νομοθέται*).²¹⁸ Plethon stellt klar, wen er sich als Führer (*ἡγεμών*) auserkoren habe – und nennt als ersten den ältesten der Gesetzgeber und Weisen, von dem wir Kunde haben (*νομοθετῶν καὶ σοφῶν τὸν αὐτὸν παλαιότατον, ὦν ἀκοῇ ἴσμεν*): Zoroaster, der den Medern, den Persern und den anderen ältesten Völkern Asiens auf die ausgezeichnetste Art und Weise (*ἐπιφανέστατον*) zum Interpreten (*ἐξηγητής*) der Götter und der meisten anderen Dinge geworden sei.²¹⁹ Plethons Klassifikation Zoroasters als eines ‚Gesetzgebers‘ ist offenbar von mehreren antiken Quellen inspiriert (Plutarch; Agathias; Diodoros).²²⁰ Auf Zoroaster läßt Plethon als weitere Gesetzgeber Eumolpos, Minos, Lykurgos, als Weise die Brahmanen, die Kureten, die Iuppiterpriester, aber auch Polyeuktos, Teiresias, Chiron, Chilon, Solon, Bias, Thales, Kleobulos, Pittakos, Myson sowie schließlich Pythagoras, Platon, Parmenides, Timaios, Plutarch, Plotin, Porphyrios und Iamblich folgen.²²¹ Weder Aristoteles wird genannt – noch eine einzige Gestalt aus der jüdisch-christlichen Geschichte; Zoroaster nimmt andererseits nicht nur als Lehrer Platons, sondern auch als wichtigster Gesetzgeber nun die Position des Moses ein.²²²

²¹³ Vgl. die Aufstellung bei Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 394–400.

²¹⁴ So der Titel von Buch I Kapitel 1: Περὶ διαφορᾶς τῶν περὶ τῶν μεγίστων ἀνθρώποις δοξῶν, Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 16.

²¹⁵ Vgl. Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 26.

²¹⁶ Vgl. den Titel von I/2: Περὶ ἡγεμόνων τῶν βελτίστων λόγων, Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 26.

²¹⁷ Die ‚Dichter‘ stehen hier wohl für die Volksreligion, während mit den ‚Sophisten‘ der Klerus gemeint sein dürfte, vgl. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance* I 201⁸⁴.

²¹⁸ Vgl. Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 28.

²¹⁹ Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 30.

²²⁰ Texte bei Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés* II 30–31 (Frgm. B 19–20), 83–84 (Frgm. D 11).

²²¹ Vgl. Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 30–32.

An die Aufzählung der Gesetzgeber schließt sich eine Begründung, die ins Innere der Epistemologie des Philosophen aus Mistra führt.²²³ Denn laut Plethon haben sich all die genannten Autoritäten in den meisten sowie – vor allem – in den wichtigsten Fragen miteinander in Übereinstimmung befunden und ihre Ansichten an die Tüchtigsten ihrer Nachfolger weitergegeben.²²⁴ Daraus folgt, daß Plethon der Tradition dieser Autoritäten nur unter der Bedingung folgen kann, daß er selbst keine Erneuerungen vornimmt und erst recht nicht den Neuerungen der Sophisten folgt.²²⁵ Denn genau darin sieht der Philosoph – gut byzantinisch! – den Unterschied zwischen den Weisen und den Sophisten: Während die Weisen (wie Platon) sich immer in Übereinstimmung mit den jeweils älteren Lehren befinden, jagen die Sophisten (wie Aristoteles) aus zweifelhaften Motiven immer den neuesten Lehren nach.²²⁶

Das legitime epistemologische Prozedere wird wie folgt bestimmt: Zunächst müsse man den Lehren und Ansichten der vernünftigsten Männer der Antike folgen, um sodann mittels der Vernunft, unserer besten und göttlichsten Richtschnur (*ἅμα λογισμῶ, τῶν γε ἡμετέρων κριτηρίων τῷ κρατίστῳ τε καὶ θειοτάτῳ*) diese Lehren genau miteinander zu vergleichen und auf diese Weise schließlich die beste Lehre zu ermitteln.²²⁷ Diese Methode entspricht der erkenntnistheoretischen Bedeutung, die den gemeinsamen Vorstellungen, den gemeinsamen Lehren oder den gemeinsamen Begriffen zugemessen wird, die ihrerseits durch allgemeine Übereinstimmung und – von den Philosophen! – durch vollständigen Vernunftgebrauch (*καθόλου λόγος* bzw. *λογισμός*) gebildet werden.²²⁸ In den Worten Plethons: „Wenn wir also die von den Göttern allen Menschen gemeinsam gegebenen Vorstellungen als Grundlagen benützen und die Weissa-

222 Vgl. Tambrun-Krasker bei Plethon, *Μαγικά λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων* 46.

223 Vgl. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 107-130.

224 Vgl. Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 32.

225 Vgl. Plethon ebd.

226 Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 32-34. Zu dieser (hier nicht explizierten) Aristoteles-Kritik s. oben B 1.5. Auch bei Plethon dominiert daher trotz seiner faktischen Neusetzungen „der berüchtigte byzantinische Konservatismus ..., jene prinzipielle Ausrichtung der Byzantiner auf die Tradition, auf die durch sie geheiligten, jahrhundertealten Festlegungen, jene Überzeugung, daß die älteste Ideologie auch die glaubwürdigste sei und alles, was man sagen könnte, bereits von den Alten formuliert wurde“, Medvedev, „Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz“ 531. Vgl. auch Beck, *Theodoros Metochites* 50-52.

227 Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 34.

228 Vgl. Papacostas, *George Gemistos-Plethon* 69-85.

gungen über das Göttliche, jedenfalls die der meisten und besseren Menschen, und uns dieser ganz sicher vergewissern, werden wir, mit zwingenden Schlüssen jedem nachgehend, unter Anleitung der Weisen und mit dem Beistand der Götter, die beste Lehre in keinem Punkt verfehlen.“²²⁹

Durch die Lehre vom Konsens als hermeneutischer Ausgangsbedingung der richtigen Erkenntnis und die Hervorhebung der freien Vernunft-erkenntnis, die – wie andere Stellen zeigen – den Menschen zur Erkenntnis des ganzen Kosmos befähigt,²³⁰ wird der christlichen Theologie ihre Gültigkeit entzogen. Die Autoritäten, auf deren Konsens eine philosophische Untersuchung sich demgegenüber aufbauen müsse, sind nicht die christlichen Schriften und Theologen, sondern Zoroaster und diejenigen, die sich später in den meisten und wichtigsten Dingen mit ihm in Übereinstimmung befunden haben. Plethon, der neue Gesetzgeber bzw. der Restaurator der ‚ursprünglichen‘ Gesetzgebung, versteht sich also auch in diesem Sinne als Zoroaster-Exeget!

Das letzte (teilweise überlieferte) Kapitel des *Buchs der Gesetze*²³¹ ist – wiederum in Anlehnung an einen (pseudo-) platonischen Text – *Anhang (ἐπινομίς)* betitelt und wurde offenbar unabhängig vom Rest des Buches kopiert (da es sonst wohl kaum erhalten wäre). Es enthält eine Art Zusammenfassung der Grundprinzipien des *Gesetzbuchs*,²³² und zwar hinsichtlich von Kosmogonie bzw. Kosmologie, Theogonie bzw. Theologie und Anthropologie.²³³

Plethons Lehren (etwa von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Welt, der Präexistenz der Seelen, der Schöpfung durch sekundäre Gottheiten und sein ‚Polytheismus‘) sind kaum plausibel mit der christlichen Theologie zu harmonisieren.²³⁴ Dem entspricht die a-biblische bzw. a-christliche Genealogie, die der Philosoph aus Mistra für seiner Lehre geltend macht, wenn er behauptet, diese seine Lehren seien von den Schülern des Pythagoras und Platons, von den Kureten und von Zoroaster sowie seinen Schülern vertreten worden. Auf Zoroaster, den ältesten von all denjenigen, von denen man Kunde habe, heißt es bei Plethon, seien diese ganzen Lehren zurückzuführen, aber nicht deshalb, weil Zoroaster sie selbst eingeführt habe. Denn diese (seine eigenen) Lehren, heißt es weiter, seien so alt

²²⁹ Plethon, *Νόμων Συγγραφή* I/3 Hg. Alexandre 42. Übersetzung von Wokart, „Hellenische Theologie“ 189.

²³⁰ Vgl. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra* 257; Medvedev, „Neue philosophische Ansätze im späten Byzanz“ 537-538.

²³¹ Der tradierte Text bricht an einem gewissen Punkt einfach ab.

²³² Vgl. Woodhouse, *George Gemistos Plethon* 353-354.

²³³ Vgl. Plethon, *Νόμων Συγγραφή* Hg. Alexandre 240-252.

²³⁴ Vgl. auch Toynbee, *The Greeks and their Heritages* 310.