

„Christus in der Aktualität unserer Gemeinden“ (176–184); ANDRÉ OUTTARA „Die Jugend spricht von Jesus“ (185–197); RENÉ LUNEAU im Gespräch mit BIBIANA TSHIBLOA und YVETTE AKLÉ „Afrikanische Frauen sprechen von Jesus“ (198–205).

Man spricht heute viel von der Inkulturation oder auch der Kontextualisierung der christlichen Botschaft. Was dies in einem Zentralbereich der Theologie – in der Christologie – für einen großen Kulturraum, der in sich selbst noch einmal höchst differenziert sich darstellt, nämlich für Afrika bedeuten könnte, wird aus dem vorliegenden Band erkennbar. Daß es sich bei den dort vorgestellten Überlegungen um Ungewohntes und sicherlich auch Entwicklungsbedürftiges handelt, ist nicht verwunderlich. Eine Etappe auf einem erst in neuerer Zeit betretenen Weg ist immerhin deutlich erkennbar. Darin liegt der Wert dieses Buches.

Frankfurt

Werner Löser

Burkert, Walter: *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, Beck / München 1990; 153 S.

Dieses Buch stellt eine überarbeitete Fassung der amerikanischen Ausgabe (*Ancient Mystery Cults*, Harvard 1987) dar, es berücksichtigt auch die neueste Literatur und seither aufgetauchte Quellenzeugnisse. Im Vorwort schreibt der Verfasser: „Ziel war es, ein verständliches Bild der antiken Mysterien zu entwerfen, mit einprägsamen Details und zuverlässiger Dokumentation.“ Der Autor beschränkt sich auf fünf Erscheinungsformen antiker Mysterien: die Mysterien von Eleusis, die dionysischen Mysterien, den Kult der Magna Mater (statt dieses gängigen Ausdrucks zieht B. den griechischen Titel „Meter“ vor), der Isis und des Mithras; der Problematik einer solchen Zusammenstellung ist er sich durchaus bewußt. In der Einleitung geht er daran, drei Vorurteile aus dem Weg zu räumen, die seit Reitzenstein (1927) und Cumont (1931) die Forschung beherrschten: Mysterienkulte seien „spät“, sie seien „orientalisch“, sie seien gekennzeichnet durch Hinwendung zum Jenseits und als solche „Erlösungsreligionen“. Dieser letzte Punkt ist entscheidend. Die radikalen Unterschiede zwischen dem Christentum und den Mysterienkulten wurden von der Forschung bisher teilweise ignoriert. So schreibt beispielsweise noch R. Merkelbach (*Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus*, Stuttgart 1988, 16): „Dies (die Mysterienreligion der Isis) war eine Religion neuen Typs. Sie war nicht lokal, sondern stand allen Menschen offen, die sich entschlossen, dieser Religion beizutreten. Später sind die Mithras-Mysterien und das Christentum Religionen dieser neuen Art.“ Die Verschiedenheit von Christentum und Mysterienkulten wird von B. klar herausgearbeitet, hierin liegt ein wesentliches Verdienst seines Buchs. Zur Orientierung wird eine skizzenhafte Beschreibung der fünf genannten Formen von Mysterien vorangestellt (S. 12–14), erst an späterer Stelle (S. 78–83) werden Einzelheiten, wie sie sich aus den fragmentarischen Nachrichten der Quellen erkennen lassen, besprochen (diese Informationen hätte man freilich gern von Anfang an gehabt). Auf eine klare Definition des Begriffs ‚Mysterium‘ verzichtet der Autor zunächst, gibt aber sprachgeschichtliche Erläuterungen in großem Umfang und bespricht gewisse Eigenheiten der zur Diskussion stehenden Mysterien, um so zu einer Charakterisierung zu gelangen: „Als Initiationsrituale freiwilligen, persönlichen, geheimen Charakters waren die antiken Mysterien bestimmt, durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewußtheit zu vermitteln“ (S. 18).

Im ersten Hauptteil (S. 19–34) stellt B. zuerst die Diesseitsbezogenheit der antiken Mysterien in den Vordergrund. Ausgehend von der Praxis der Gelübde, der „Votivreligion“, sucht er einen Hintergrund für die Mysterien zu gewinnen: In Motivation und

Funktion sei die persönliche Weihe in einen Mysterienkult der Praxis der Gelübde parallel, als Suche nach Rettung; das Auftreten neuer Mysterien ergebe sich eben aus diesen praktischen Funktionen und zeuge nicht unbedingt von einem neuen Niveau von Religiosität; die Ausbreitung der sog. Mysterienreligionen habe sich zunächst in der Form und mit der Dynamik der Votivreligion vollzogen. In der Darstellung einzelner Wesenszüge der verschiedenen Kulte werden diese Gedanken weiter ausgeführt (S. 22–26). Was den eleusinischen Kult und die Dionysosmysterien angeht, spricht der Autor diesen eine Ausrichtung auf das Jenseits nicht ab, weist aber auf die Unverbindlichkeit ihrer Verheißungen hin. In kritischer Untersuchung der Quellen wird der Nachweis erbracht, daß entgegen den geläufigen Annahmen die sog. orientalischen Götter und ihre Kulte keine Umorientierung der Religion ins Jenseitige mit sich brachten, dem Christentum also überhaupt nicht vergleichbar waren.

Das zweite Kapitel ist der Organisation und Identität der Mysterienkulte gewidmet. B. unterscheidet drei soziale Organisationsformen: den einzelnen, wandernden Charismatiker, den einem Heiligtum zugehörigen Klerus und den freien Kultverein (*thiasos*); Mischformen zwischen diesen dreien nimmt er ebenfalls an. Im folgenden (S. 37–46) wird untersucht, inwieweit diese Organisationsformen in den einzelnen Kulturen faßbar werden, danach die – von der bisherigen Forschung fast stets positiv beantwortete – Frage behandelt, ob sich eine Existenz von „Mysteriengemeinden“ mit einem festen Bekenntnis (so Reitzenstein) überhaupt belegen läßt (S. 46–55). Die wohlbegründete Antwort ist negativ: Keine der drei Organisationsformen in keinem der untersuchten Mysterienkulte war in der Lage, die Ausbildung einer Gemeinde oder gar Kirche im heutigen Sinne zu veranlassen, auch von einer religiösen Identität der Mysten konnte keine Rede sein. Es gab zwar *symbola*, Zeichen, woran die Mysten einander erkennen konnten. Doch gerade in diesem Begriff wird nach B. der Unterschied zum Christentum deutlich (S. 49): „Es ist kein Zufall, daß die Christen eben dieses Wort, *symbolon*, für ihr eigenes Glaubensbekenntnis aufgenommen haben – doch eben darin zeigt sich der gewaltige Abstand: Im Christentum werden Glaubenssätze formuliert, zu denen sich der Christ bekennt, während das *synthema* eines Mysterienkultes eine Abfolge von Handlungen nennt, die im Ritus einmal stattgefunden haben.“ Ferner weist der Autor darauf hin, daß kein handlicher Terminus existiere, die Anhänger eines Mysterienkultes als feste Gruppe zu bezeichnen, auch gebe es keine scharfen Abgrenzungen gegen andere, konkurrierende Gruppen; scheinbare Gegenzeugnisse werden überzeugend entkräftet. Den fundamentalen Unterschied zwischen antiken Mysterien und Gemeinden des jüdisch-christlichen Typs sieht B. auch durch das Urteil der Geschichte bestätigt: Während diese trotz heftigster Unterdrückung die Jahrtausende überlebten, seien die Mysterienkulte mit den kaiserlichen Dekreten von 391/392, die ihre Ausübung untersagten, verschwunden.

Den Begriff „Mysterientheologie“ (Reitzenstein) unterzieht B. einer kritischen Betrachtung. Von einer Bibliothek theologischer Literatur, wie sie Judentum und Christentum vorwiesen, könne nicht die Rede sein. Die Rekonstruktion eigentlicher Mysterientexte aus den griechischen Romanen, der gnostisch-hermetischen Literatur und den Zauberpapyri stoße auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Der tiefere Grund für das Fehlen solcher Texte liegt nach B. in der Unsagbarkeit der Mysterien. Bei der Übergabe des Wissens hatte die Sprache gleichwohl eine wichtige Rolle zu spielen: „Zu den Mysterien gehörte in der Regel eine ‚heilige Erzählung‘, *hieros logos*, und dieser konnte in Buchform vorliegen“ (S. 59). Der Gebrauch von Büchern in Mysterien sei mehrfach bezeugt, aber in keiner Weise vergleichbar mit der Bedeutung, die Thora, Bibel oder Koran besaßen. Die *Logoi* entfalteten sich auf drei Ebenen: im Mythos, der Naturallegorie und der metaphysisch-platonischen Allegorie. Hierfür führt B. zahlreiche

Beispiele an (S. 61–74), immer wieder wird dabei auf die Unterschiede zur jüdisch-christlichen Theologie hingewiesen.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „verwandelnde Erfahrung“. Mit „erfahren“ hätte B. die von *πάσχω* abgeleiteten Formen auch im Text (S. 75) und in Anm. 2 (S. 124) wiedergeben sollen, nicht durch „erleiden“. B. betont die Schwierigkeit, hier tiefer einzudringen, da die einschlägigen Texte meist nicht dokumentarischer Art seien, schon gar nicht die persönliche Teilhabe am Kult ersetzen könnten. Da die Einzelheiten der Mysterieninitiationen nur fragmentarisch überliefert sind, übt der Autor in der Interpretation der einzelnen Zeugnisse Zurückhaltung. Die mehrfach aufgestellte Behauptung, Grundidee antiker Mysterien sei (auf dem Wege der Initiation) Tod und Wiedergeburt, beurteilt B. zu Recht kritisch: Die erhaltenen Zeugnisse seien teils zu vage, teils zu vielgestaltig, um zu einer umfassenden Theorie zu führen. Einem Mißverständnis erliegt BURKERT Anm. 59 (S. 128), er schreibt: „Firm. err. 18,1 steht, das *synthema* der Attismysterien werde gesprochen, ‚damit der Mensch, um zu sterben, in die inneren Bereiche zugelassen werden könne‘ (ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti) – diese Angabe, berühmt und oft zitiert, ist doch so isoliert, daß Annahme einer Textverderbnis naheliegt . . .“. Dieser Ausweg ist unnötig, ‚moriturus‘ zielt auf den durch den Götzendienst bewirkten geistigen Tod des Menschen, wie der christliche Autor im nächsten Abschnitt weiter ausführt; an Tod und Wiedergeburt im Mysterienkult ist hier wahrlich nicht gedacht. Nach BURKERTS Erkenntnissen finden sich auch für eine Taufe im eigentlichen Sinn, also Bad der Wiedergeburt als Beginn eines neuen Lebens, kaum Zeugnisse. Die Frage, ob es Initiationstorturen gab, beantwortet B. für die Mithrasmysterien positiv, während in den eigentlichen griechischen Kulturen diese seiner Ansicht nach fehlten: „Niemand jammert, während er in die Mysterien eingeweiht wird“, so übersetzt B. (S. 88) Plut. tranq. an. 477d (*οὐδείς γὰρ ὀδύρεται μυσούμενος*). An dieser Stelle ist aber wohl nur von einer Teilnahme an Festen die Rede, wie der Kontext (auch die Pythien und Saturnalien werden genannt, betont wird die Festfreude) zeigt; die (von B. abgelehnte) Vermutung Nilssons und Merkelbachs, daß in der Kaiserzeit *μυστήρια* in einem verflachten Sinn für alle möglichen Feste gebraucht werde (Anm. 60, S. 104), findet in diesem Text einen Beleg. Die übrigen von B. angeführten Zeugnisse sprechen eher gegen seine Ansicht, es habe keine Initiationstorturen gegeben. Ein weiterer Abschnitt ist der Funktion der Sexualität in den Mysterien gewidmet. B. kommt zu dem Schluß, daß das Sexuelle eines der Mittel sei, die Grenzen der Alltagserfahrung zu sprengen, nicht das eigentliche Ziel. Für den Gebrauch von Drogen in Mysterien sieht B. keine Anhaltspunkte (S. 91f). Bemerkungen über das gemeinsame Opfermahl der Mysten (auf die fundamentalen Unterschiede zur christlichen Eucharistie weist der Autor nachdrücklich hin), das ekstatische Erlebnis in den Kulturen des Dionysos und der Magna Mater und eine abschließende Bewertung der Mysterien finden sich am Ende des Kapitels. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, reichhaltiges Bildmaterial, Namen- und Sachregister, sowie ein Verzeichnis griechischer Wörter runden dieses anregende Buch ab. Neben wenigen Druckfehlern sind folgende Stellenangaben zu korrigieren: S. 101, Anm. 21 statt 317: 318; S. 109, Anm. 91 statt 120, 13: 20, 13; S. 120, Anm. 60 statt 5, 3: 5, 2. Eine Fehlinterpretation liegt Seite 43 (dazu Anm. 57) vor: B. deutet Tibull 1, 3, 23–32 (Aufforderung an Delia, das Lob der Göttin zu verkünden, um so die Rettung des Dichters zu erreichen) als Anspielung auf eine organisierte Tempelpropaganda.

Münster

Wilhelm Blümer

Cox, Harvey: *Göttliche Spiele. Meine Erfahrungen mit den Religionen.* Übers. von R. Kohlhaas, Verlag Herder / Freiburg i. Br. 1989; 235 S.