

# Zum Hieros in den antiken Mysterien

Autor(en): **Freymuth, Günther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **21 (1964)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-18892>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien

Von Günther Freymuth, Berlin

In seinem kürzlich erschienenen Buch «Roman und Mysterium in der Antike» versucht R. Merkelbach, in Weiterführung von Gedanken Kérenyis und als ein Nachfahr der allegorisierenden spätantiken Theologen, zu zeigen, daß die antiken Romane verschleierte Mysterientexte waren. Träfe diese Hypothese zu, so wäre ihre Bedeutung für das Verständnis der antiken Mysterien von noch größerer Bedeutung als für das der Romane selbst; denn diese würden ja dann den Schlüssel zur Erkenntnis der in den Mysterien vollzogenen, uns bisher unbekanntem heiligen Handlungen bieten.

Im folgenden soll zu einzelnen Deutungen Merkelbachs nicht so sehr Stellung genommen als vielmehr geprüft werden, wie weit eine von ihm auf Grund allegorischer Interpretation von Romanen erschlossene heilige Handlung in der sonstigen Überlieferung als bezeugt gelten kann. Es handelt sich um den sogenannten Hieros Gamos, der nach Merkelbach sowohl in den Isis- als auch in den Dionysosmysterien real zelebriert wurde.

Die «Heilige Hochzeit», die Liebesvereinigung eines Menschen mit einer Gottheit, die durch einen menschlichen Stellvertreter oder durch ein sexuelles Symbol dargestellt wird, ist keineswegs, wie man auf Grund der Ausführungen Merkelbachs annehmen könnte, ein Ritus, der für die antiken Mysterien grundsätzlich gesichert wäre<sup>1</sup>. Nach Merkelbach war «die Einweihung in den Geschlechtsverkehr ein Bestandteil sowohl der Isis- wie der dionysischen Weihen» (S. 16f. 213). Wir verfolgen zunächst Merkelbachs Gedankengang für die Isismysterien. Nach ihm war die Vereinigung von Amor und Psyche, wie sie Apuleius in den *Metamorphosen* darstellt, von pädagogischer Bedeutung für alle Frauen, die in die Isismysterien aufgenommen wurden; sie lernten aus ihr, daß man den unsichtbaren Gatten, den Gott Horus-Amor-Cupido, nicht sehen darf. Die *anus textrices*, denen Psyche bei ihrer Wanderung durch die Unterwelt begegnet, sind ungeweihte, alte Jungfern, die den Hieros Gamos versäumt haben; es gab also im Isiskult vermut-

---

<sup>1</sup> Grundsätzlich ablehnend verhält sich Nilsson gegen diese etwa gleichzeitig von Dietrich, *Eine Mithrasliturgie* (1903) 121–134, und R. Reitzenstein im *Poimandres* (1904) für die Mysterien inaugurierte und, wie Nilsson, *Gr. Rel.*<sup>2</sup> II 661 meint, seitdem allgemein rezipierte Vorstellung; als «spärlich und wenig klar» bezeichnet Josef Schmid, RAC II 528 ff. die dafür vorhandenen Zeugnisse; doch versteht er unter anderm den Ritus des *θεός διὰ κόλπον* in den Sabaziosmysterien, in denen dem Mysteri eine den Zeus darstellende phallische Schlange durch den Schoß gezogen wurde, als symbolischen Hieros Gamos; vgl. auch die von H. Leisegang interpretierte spätantike Schlangenschale, die nach ihm eine ähnliche Handlung darstellt: ein Kreis von Gläubigen betet die Gottheit in Gestalt der großen Schlange an, «die Frauen in der Erwartung, den Gott zu empfangen, die Männer für sie betend» (*The Mystery of the Serpent*, jetzt in *The Mysteries*, Bollingen Series 30, 2 [1955] 194–260).

lich keine Jungfrauen (S. 46). «Unzweifelhafte Zeugnisse» dafür sind nach Merkelbach der von Flav. Josephus, Ant. Jud. XVIII 4, 73 Niese erzählte Anlaß für das Verbot des Isiskults in Rom<sup>2</sup> und die Erzählung des Rufinus, Eccles. hist. XI 25 über den an mehreren Frauen ähnlich durchgeführten Betrug des Tyrannos, eines alexandrinischen Priesters des Gottes Saturn. Von den beiden Zeugnissen scheidet das zweite zwar nicht für den Hieros Gamos in den Mysterien, aber vielleicht in den Isismysterien aus; denn von Merkelbachs Gleichsetzungen Saturn = Kronos = Aion = Sarapis ist die letzte nur *eine* Möglichkeit<sup>3</sup>. Dagegen gehört der von Josephus erzählte Vorfall eindeutig in den Bereich der Isisreligion und ist eine Crux der Religionshistoriker. Wenn man Merkelbachs Deutung hinzunimmt, kann man vier Interpretationen unterscheiden. Die erste, die von Reitzenstein, *Poimandres* 229, ist die energischste, weil einzige, die den Text ernst nimmt, d. h. zu erklären sucht, warum der Priester Anubis als denjenigen Gott bezeichnet, der die Liebesvereinigung wünscht. Denn Anubis ist ja im Isiskult eindeutig *commeator* (Ap. Met. XI 11, 1), Bote der Isis, und es bleibt schwer verständlich, wieso eine solche Vereinigung, die ja, da Paulina bereits eingeweiht ist, eine einmalige Begnadung oder eine zweite, höhere Weihe sein müßte, gerade mit ihm stattfinden sollte<sup>4</sup>. Reitzenstein glaubte nun aus drei Zeugnissen einen Offenbarungsgott Anubis erschließen zu können<sup>5</sup>: aus dem astrologischen Werke des Nechepso und Petosiris (2. Jahrhundert v. Chr.), in welchem dem lehrenden Hermes Anubis und Asklepios als jüngere göttliche Begleiter gegeben sind, aus einem Zaubergebet, in dem Anubis als Diener des Hermes Trismegistos, allerdings sehr unsicher, bezeugt ist, sowie aus einem Manethofragment in den *Excerpta Barbari*, der mittelalterlichen Übersetzung einer alexandrinischen Mönchschronik. Damit verband er die Nachricht des Irenaeus I 13, 3 über die Sekte der Markosier, bei der die Gabe der Weissagung durch den Hieros Gamos von Markos auf die auserwählte Frau übertragen wurde, und folgerte daraus «im Isiskult ein Mysterium der Vereinigung

<sup>2</sup> Ich gebe eine Paraphrase des Textes nach Merkelbach 17 und Reitzenstein, *Poimandres* 229: In die Regierungszeit des Tiberius fiel der Skandal um den römischen Ritter Decius Mundus. Dieser hatte sich in die junge und schöne Paulina, die Frau eines vornehmen Mannes, verliebt. Aber alle seine Anträge wurden abgewiesen. Da bekannt war, daß Paulina eine eifrige Isisdienlerin war, bestach Mundus durch eine Sklavin einen Isispriester; dieser sagte der Paulina, Anubis befehle ihr, zu ihm zu kommen. Der Frau war dies hochofentlich, und sie rühmte sich vor ihren Freundinnen der Gnade des Anubis. Auch ihr Mann war einverstanden. Paulina ging in den Tempel und speiste; als es Schlafenszeit war, wurden die Türen des Tempels geschlossen und die Lichter gelöscht. Mundus war im Tempel versteckt gewesen, und Paulina gab sich ihm hin im Glauben, er sei der Gott. Die Frau rühmte sich am folgenden Tage ruhig der genossenen Gunst, bis der freche Hohn des Mundus ihr den Sachverhalt enthüllte.

<sup>3</sup> Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*<sup>3</sup> (1927) 246 vermutete zweifelnd den Agathos Daimon, einen schlangengestaltigen alexandrinischen Hausgott, mit dem der Aion identifiziert wurde; vgl. zu diesem synkretistischen Gott und seinen verschiedenen Gleichsetzungen Nilsson, *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 498ff. 503 Anm. 5 u. 7; 504. Nach Merkelbach (vgl. o. S. 86) müßte die Gleichsetzung übrigens Saturn = Kronos = Aion = Horus lauten.

<sup>4</sup> Der Anubishymnos von Kios, in dem Anubis als «König aller Himmlischen» erscheint, der von seinem Vater Osiris und seiner Mutter(!) Isis besonders geehrt wird, scheint exzeptionelle theologische Spekulation zu bieten (vgl. Peek, *Der Isishymnos von Andros* [1930] 139ff.) und kann jedenfalls zur Interpretation einer Kulthandlung nichts beitragen.

<sup>5</sup> *Poimandres* 117ff.

des Offenbarungsgottes Anubis mit dem anbetenden Weibe, welches dieses zu höherer Erkenntnis und höheren Weihen emporheben sollte»<sup>6</sup>.

So geistreich diese Interpretation ist, so fragwürdig ist an sich schon ein nur aus Buchmysterien erschlossener Offenbarungsgott Anubis im Isiskult. Denn außerhalb seiner Funktion als Diener der Isis erscheint Anubis in der hellenistisch-römischen Zeit nur als Gefährte anderer Unterweltsgötter mit dem Schlüssel zum Öffnen der Tore des Hades<sup>7</sup>. Dazu kommt aber, daß die an sich schon unsichere Bezeugung für Anubis als Offenbarungsgott, das Manethozitat, aus dem Reitzenstein auf Anubis als Verfasser heiliger Schriften schloß, jetzt entfällt<sup>8</sup>. Damit ist Reitzensteins Hypothese der Boden entzogen. Er hat sie selbst, ohne sich von ihr zu distanzieren, durch eine andere ersetzt, die das Anubisproblem ignoriert<sup>9</sup>. Da sie Norden<sup>10</sup> ebenfalls vertritt, können wir sie die Reitzenstein-Nordensche Interpretation nennen. Sie geht von dem seit der 18. Dynastie<sup>11</sup> gelehrten Theologumenon aus, daß der Sonnengott Amon Re sich mit der Königin in der Gestalt ihres Gatten vereinigt. Daß die Königin durch diese heilige Handlung selbst zur Göttin, zur Isis wurde, wie Reitzenstein, *Mysterienrel.* 35 und Norden 139 behaupten, trifft nicht zu, vielmehr wird die altägyptische Königin als Gattin des Horus-Königs gerade nicht mit Isis, die die eigentliche Mutter des Königssohnes ist, identifiziert, und sie wird zur Isis auch nicht nach ihrem Tode<sup>12</sup>. Doch haben die Ptolemäerinnen diese neue Auffassung inauguriert, zuerst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts Kleopatra III. mit der Ernennung eines Priesters für Isis (*ἱερός πῶλος Ἰσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν*), der in Wirklichkeit für den Kult der Königin selbst als Isis bestimmt war<sup>13</sup>, später dann Kleopatra VII., die Große, die den Titel «neue Isis» führte<sup>14</sup>. Dieses Theologumenon habe sich, nach Reitzenstein-Norden, losgelöst von der Vergöttlichung des Pharaos, als Kulthandlung in den Mysterien erhalten und werde bei Josephus und Rufinus dargestellt. Wenn griechisch geschriebene theologische Schriften ägyptischer Priester, aus denen Plutarch zitiert<sup>15</sup>, rechtfertigen wollten, daß es zwar keine geschlechtliche Beziehung zwischen einem sterblichen Mann und einer Göttin, wohl aber eine solche zwischen einer sterblichen Frau und einem Gott gäbe, so wollten sie das Mysterium,

<sup>6</sup> *Poimandres* 221/2. 228/29; *Mysterienreligionen*<sup>3</sup> 251; vgl. Leisegang, *Die Gnosis*<sup>4</sup> (1955) 348.

<sup>7</sup> Vgl. S. Morenz, *Anubis mit dem Schlüssel*, *Wiss. Zeitschr. der Karl Marx-Universität Leipzig* 3 (1953/54), Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe Heft 1, 79–83.

<sup>8</sup> Vgl. Jacoby im Apparat zu *FGrHist* III C (1958) 609 F 4.

<sup>9</sup> *Mysterienrel.*<sup>3</sup> (1927) 35f. 99f. 245f.

<sup>10</sup> *Die Geburt des Kindes* (1924) 75f. 77ff. 139f.

<sup>11</sup> Wilson, *Propyl. Weltgesch.* 1 (1961) 386.

<sup>12</sup> So Frankfort, *Kingship and the Gods* (1948) 40f. 133f., dem V. von Gonzenbach, *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit* (1957) 72/73 folgt.

<sup>13</sup> Taeger, *Charisma* I 296; Nilsson, *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 164f.

<sup>14</sup> Vgl. die Zeugnisse dafür bei Norden a. O. 139 Anm. 1 u. 3.

<sup>15</sup> Plut., *Numa* 4: *δοκοῦσιν οὐκ ἀπιθάνως Αἰγύπτιοι διαίρειν, ὡς γυναικὶ μὲν οὐκ ἀδύνατον πνεῦμα πλησιάζει θεοῦ καὶ τινας ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως, ἀνδρὶ δὲ οὐκ ἔστι σύμμιξις πρὸς θεὸν οὐδὲ ὀμίλια σώματος. Quaest. conv. VIII 1, 718 B: Αἰγύπτιοι ... καὶ ὅλως ἄρρενι θεῷ πρὸς γυναῖκα θνητῆν ἀπολείπουσιν ὀμίλιαν· ἀνάπαλιν δ' οὐκ ἂν οἴονται θνητὸν ἄνδρα θηλείᾳ θεῷ τόκου καὶ κνήσεως ἀρχὴν παρασχεῖν ...*

daß der Gott verheiratete Frauen zur Hochzeit mit ihm auffordere, rechtfertigen. Wenn Plutarch beschränkend von *τινὰς ἀρχὰς γενέσεως* spreche, so komme darin noch die altägyptische Zeugungslegende zum Ausdruck, nach der der Gott eben nur die Anfänge der Zeugung bewirkt, die erst der menschliche Vater beendet<sup>16</sup>. Gegen diese scharfsinnige Deutung ist einzuwenden, daß die Plutarchstellen von Reitzenstein überinterpretiert sind<sup>17</sup>. Dafür, daß *τινὰς ἐντεκεῖν ἀρχὰς γενέσεως* einfach befruchten heißt<sup>18</sup>, spricht das Zitat in den *Quaest. conviv.*, wo ähnlich *τόκου καὶ κνήσεως ἀρχήν* steht, aber jetzt in bezug auf die Vereinigung eines sterblichen Mannes mit einer Göttin. *ἀρχή* kann hier nicht die von Reitzenstein angenommene Bedeutung haben, denn an eine Beendigung der Schwangerschaft durch einen anderen Menschen oder Gott ist ja nicht gedacht. Da es sich an beiden Stellen offenbar um dieselbe Quelle handelt, ist auch Numa 4 die nicht beschränkende Bedeutung anzunehmen. Obwohl also Reitzensteins Hyperphilologismus nichts ausgibt, bleibt es doch möglich, daß die ägyptischen Theologen mit ihrer von Plutarch etwas allgemein und allzu knapp berichteten Aussage auf etwas Bestimmtes, nämlich die altägyptische Lehre von der Zeugung des Pharaos, anspielten. Dieser Hieros Gamos wurde jedoch nur im Neuen Reich, seit der 18. Dynastie (1580–1321), die dieses Dogma schuf, real vollzogen. Auch damals indes geschahen nicht alle Einzelheiten der heiligen Handlung im Tempel, und es ist daneben an eine symbolische Darstellung der Vereinigung in der Form eines Mysterienspiels daselbst zu denken. Seit der äthiopischen Fremdherrschaft (ca. 700) vollends war der Hieros Gamos, wie die Texte und Basreliefs der Geburtstempel – der älteste erhaltene Text stammt aus der Zeit des Nektanebos – deutlich zeigen, nur noch ein liturgisches Spiel, in dem der Priester in der Rolle des Amon der Priesterin in der der Hathor, die seit dem Ende des ägyptischen Nationalstaates der Isis gleichgesetzt wurde, das Symbol des Lebens überreichte, und ihr durch Einblasen des Lebensatems (des *πνεῦμα* Plutarchs?) die Konzeption des Kindes ermöglichte<sup>19</sup>. Wenn die theologischen Gewährsmänner Plutarchs also an Theogamie dachten, dann nur an diesen seit langem nur noch symbolischen Vollzug und nicht an die Rechtfertigung einer vom Herrscherkult losgelösten, noch bestehenden Mysterienkulthandlung, in der der Hieros Gamos zwischen einer verheirateten Frau und dem Gotte wieder real vollzogen worden und im übrigen, was den von Josephus berichteten Vorfall angeht, Anubis Nachfolger des Sonnengottes geworden wäre.

Kann somit ein derart illegitimes Weiterwirken der altägyptischen Königslegende nicht angenommen werden, so liegen andererseits Zeugnisse für ein legi-

<sup>16</sup> So sinngemäß Reitzenstein, *Poimandres* 229f.

<sup>17</sup> Plutarch selbst lehnt den Hieros Gamos in seiner massiven Form ab, läßt jedoch die Möglichkeit eines sublimierten Verkehrs zwischen Gott und Mensch offen, vgl. Taeger, *Charisma* II 528f., speziell Anm. 189. Ihn interessiert an der Lehre der Ägypter nur deren Ablehnung eines Hieros Gamos zwischen Mensch und Göttin, durch die er seine Skepsis gegenüber einer Liebesbeziehung zwischen der Nymphe Egeria und Numa stützen kann.

<sup>18</sup> Siehe K. Zieglers Übersetzung in: Plutarch, *Große Griechen und Römer* I (1954) 173.

<sup>19</sup> Vgl. die Rekonstruktion des Rituals der göttlichen Geburt bei F. Daumas, *Les mammisis* (Geburtshäuser) *des temples Egyptiens* (Paris 1958) 376–487, spez. 400ff., ferner 500f.

times Weiterwirken dort, wo wir es erwarten, nämlich im Herrscherkult, vor. Dahin gehört für Ägypten der von Kleopatra VII. in Hermonthis (südlich von Theben) erbaute Tempel der Geburt und die Erklärung der Priester, Cäsarion wäre von Re in der Gestalt Cäsars erzeugt worden<sup>20</sup>, und im außerägyptischen Bereich die Legende von der Geburt des Octavianus, die der Ägypter Asklepiades von Mendes in seinen Theologumena brachte (bei Sueton, Aug. 94, 4)<sup>21</sup>.

Wenden wir uns nun zum dritten Erklärungsversuch, dem Merkelbachs, so stellen wir fest, daß er zwar auf den Passus verweist, wo Reitzenstein den Paulina-skandal aus der altägyptischen Zeugungslegende zu erklären sucht (S. 144 Anm. 3), diese selbst aber nicht heranzieht. Er faßt deshalb offenbar auch Plut. Numa 4 τινὰς ἀρχάς nicht wie Reitzenstein einschränkend, sondern in der oben vorgeschlagenen Bedeutung<sup>22</sup>. Ihm scheint der Hieros Gamos, wie bereits erwähnt, durch die Psycheerzählung des Apuleius als Kulthandlung der Isismysterien gesichert<sup>23</sup>. Amor-Cupido entspreche Horus (S. 11), die Hochzeit, die dieser unsichtbar mit der jungfräulichen Psyche vollzieht, der ersten<sup>24</sup> Mysterienweihe (S. 50). Dazu paßt allerdings schlecht, daß bei Josephus Paulina von *Anubis* gerufen wird (den übrigens Merkelbach Psyche als Merkur, also in dienender Funktion, zum Himmel entrafen läßt; Merkelbach verweist S. 52 Anm. 2 auf Apuleius XI 11, 1), daß sowohl Josephus als auch Rufinus von *verheirateten* Frauen berichten und daß Paulina als bereits *Eingeweihte* die Aufforderung des Gottes erhält<sup>25</sup>.

Merkelbach nimmt nun aber im Isiskult nicht nur einen Hieros Gamos zwischen einer sterblichen Frau und dem Gott Horus an, sondern, wenn auch mit Bedenken,

<sup>20</sup> Vgl. Daumas a. O. 339ff.

<sup>21</sup> Merkelbachs Schüler E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte* (Diss. Erlangen 1961) 55ff. glaubt, den von Sueton, *Vita Caligulae* 22, 4 berichteten Hieros Gamos des Caligula mit der Mondgöttin in den Isismysterien lokalisieren zu können. Gaius hätte diesen sowohl als Gott Sol-Helios mit seiner Schwestergemahlin Luna-Selene als auch als Mysterium mit Isis-Luna vollzogen. Die erste kultische Rolle des Gaius wäre, abgesehen davon, daß die Identifizierung der Luna mit Isis nicht gesichert ist, grundsätzlich nicht ausgeschlossen, da sie in der Tradition wurzeln würde, wobei die Frage, ob realer oder symbolischer Vollzug, offen bliebe; für Gaius die Rolle des Isismysten anzunehmen, besteht allerdings kein Anlaß, vgl. u. S. 91.

<sup>22</sup> Merkelbach 144 «aus ihr Leben erzeugen»; liest M. wie Taeger, *Charisma* II 527 Anm. 189 nicht das überlieferte ἐντεκεῖν, sondern ἐκτεκεῖν?

<sup>23</sup> Auf die Deutung der dionysischen Friese der Villa dei misteri, speziell der dort dargestellten Enthüllung des Phallos, die Merkelbach zur Interpretation der Initiationsriten in den dionysischen (213/14) und den Isismysterien (48ff.) heranzieht, möchte ich nicht eingehen, da sie zu unsicher ist. Vgl. die ganz davon abweichende Deutung Nilssons in *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age* (1957), zusammengefaßt jetzt *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 366f.

<sup>24</sup> Mißverständlich spricht Merkelbach 122 von der höchsten Mysterienweihe.

<sup>25</sup> Nach Hinweisen seines Schülers Koenen meint Merkelbach 117 sogar, viele der römischen Hetären seien Dienerinnen der Isis und des Amor-Harpokrates gewesen, man könne die Namen Delia, Nemesis, Cynthia fast als signa von Isismysterinnen auffassen. Diese Mädchen seien im Mysterium in die Liebe eingeweiht worden und ihre über die körperlichen Beziehungen weit hinausgehende Anziehungskraft möge damit zusammengehangen haben, daß sie ihren Beruf als Dienst an ihrem Gott auffaßten. Zu diesem neuen Beitrag zur Entstehung der römischen Liebeslegie ist zu sagen, daß die Elegiker allerdings von diesem Sendungsglauben ihrer Geliebten nicht in dem Maße, wie man annehmen müßte, profitiert zu haben scheinen. Wenigstens sprechen ihre bekannten Klagen über die durch die Keuschheitsgebote erzwungene oder auch nur vorgespiegelte Abstinenz der Mädchen nicht dafür.

zwischen dem Mysteren und Isis. Er erschließt dies aus der tränenreichen Hochzeit des Habrokomes und der Antheia bei Xenophon von Ephesos (I 8; M. S. 94) und der passiven Art, mit der Kleitophon die Liebe der Melite über sich ergehen läßt (Achilleus Tatios V 27, M. S. 144f.). In beiden Schilderungen sieht Merkelbach eine kultische Wiederholung der Hochzeit des toten Osiris mit Isis, bei der sie den Horus empfangt. Er gibt indes zu, daß eine Vereinigung von Mensch und Göttin durch das von Plut. Numa 4 erwähnte Zeugnis ägyptischer Theologen gerade ausgeschlossen wird. Merkelbach läßt daher für Ach. Tat. drei Auswege offen: entweder sei die Hochzeit nur symbolisch vollzogen worden, oder Ach. Tat. habe, um die Beziehung auf das Ritual zu verhüllen, die Rollen von Mann und Frau vertauscht<sup>26</sup>. Letztlich sieht Merkelbach jedoch im Hinblick auf den Mangel an festen Dogmen und bindenden heiligen Schriften in der Isisreligion keine Schwierigkeit darin, eine reale Zelebration der Erweckung des Osirismysten aus der Todesstarre in der Umarmung der Isis anzunehmen, und vermutet, nach Analogie der Sexualmysterien der Barbelognostiker (Epiphanius, Panar. haer. 26, 9), daß leichtsinnige schöne Frauen von den Isispriestern verwendet wurden, um junge Männer für die Sekte zu ködern. Was nun die kultische Wiederholung der Totenhochzeit des Osiris angeht, so wird sie zumindest fraglich durch den Pyramidentext 632<sup>27</sup>; denn von der Mischung aus Lust und Schmerz, die die beiden oben angeführten Schilderungen auszeichnet und die nach Merkelbach auf die Mysterienbedeutung der Totenhochzeit hinweist, findet sich in diesem nichts, nur der Jubel der Isis über die Begattung durch Osiris. Fragwürdig ist aber auch die Verbindung mit den Barbelognostikern<sup>28</sup>. Offenbar sieht Merkelbach in Isis das Vorbild der Barbelo<sup>29</sup>. Da bestände jedoch der Unterschied, daß sich nach Merkelbach die Mysteren mit einer als Isis agierenden Frau vereinigen, bei der libertinistischen gnostischen Sekte die männlichen Mitglieder mit den weiblichen, um der Göttin die ihr vom Archon und anderen Göttern entzogene Kraft zurückzugeben<sup>30</sup>. Die Barbelognostiker hätten also aus dem Isisdienst gerade die nach Merkelbach entscheidende Handlung, die Vereinigung mit der Göttin selbst, nicht übernommen. Darüber hinaus wäre zu überlegen, ob man nicht die Isisreligion außerhalb des Vergleichs mit einer doch offenbar sexualpathologischen Erscheinung<sup>31</sup>, wie sie diese Mysterien darstellen, halten sollte<sup>32</sup>. Unser literarischer Hauptzeuge für den Isiskult, Apuleius, weiß jedenfalls nichts vom Hieros Gamos des Mysteren mit der Göttin.

<sup>26</sup> Das tue auch der Verf. der *Historia Apollonii Regis Tyri* 26/27 Rez. B in der Szene der Wiedererweckung der in den Sarg gelegten und nach Öffnung des Sarges wiederbelebten Archistratis, die hier die Rolle des Osiris spiele (Merkelbach 164/65).

<sup>27</sup> Übersetzt von Dieter Müller, *Ägypten und die griechischen Isis-Aretalogien*, Abh. sächs. Akad. Phil.-hist. Kl. 53, 1 (Berlin 1961) 34.

<sup>28</sup> Auf sie hatte zuerst Reitzenstein im Zusammenhang der hermetischen Offenbarungstheologie hingewiesen, *Poimandres* 227/28.

<sup>29</sup> Zum Vorbild der weiblichen Gottheiten im Gnostizismus vgl. Nilsson, *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 620f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu Leisegang, *Die Gnosis* 186ff.

<sup>31</sup> So Taeger, *Charisma* II 598.

<sup>32</sup> Anders die communis opinio, vgl. Leisegang a. O. 193ff., der diesen Spermakult religionshistorisch versteht, und Schoeps, *Theol. Literat. Zeit.* 1956, 419/20, nach dem die

Sowohl Reitzenstein in beiden Erklärungsversuchen des Josephusberichts als auch Merkelbach sprechen von verschiedenen Weihegraden im Isismysterium. Für Reitzenstein bedeutet er eine höhere Weihe, für Merkelbach die erste (anders offenbar Koeberlein a. O.: «Gaius als Isismyste sicher höchsten Grades»). Demgegenüber hat Nilsson betont, daß Apuleius im 11. Buch der *Met.* nicht von drei verschiedenen Weihegraden spricht, sondern von drei Einweihungen, einer in die Isismysterien, einer in die des Osiris – die, wie Apuleius sagt, sehr verschieden von denen der Isis waren – und einer wahrscheinlich in die Mysterien des Osiris *und* der Isis<sup>33</sup>. So scheint für den Hieros Gamos auch als einen von mehreren Weihegraden in den Isismysterien kein Platz zu sein.

Wir hatten bereits von dem Weiterwirken des altägyptischen Zeugungsmythos im Herrscherkult hellenistischer und römischer Zeit gesprochen. Die Aufnahme Alexanders des Großen als Sohn des letzten Ägypterkönigs Nektanebos in diese Legende, die ägyptische Priester zur Förderung ihrer anti-persischen Propaganda vornahmen, löste bei skeptisch reagierenden Griechen auch die Erzählung vom Trug des Nektanebos aus<sup>34</sup>, der die Rolle des Gottes Amon bei Olympias gespielt habe. Otto Weinreich hat in den Zusammenhang dieser und anderer Geschichten vom Priestertrug auch die Munduserzählung eingeordnet. Wenn er diese aber so zu verstehen sucht: «Man wird zu der Annahme gedrängt, daß im Isiskult die Gottvereinigung als Mysterium gelehrt und geglaubt, vielleicht auch symbolisch vollzogen wurde<sup>35</sup>», so schafft er mit dieser Variante der Reitzensteinschen Deutung einen neuen Widerspruch; denn falls der Vollzug nur *symbolisch* war, hätte dann Paulina nicht, statt den *realen* Vollzug hinzunehmen und sich, wie Josephus ausdrücklich überliefert, am folgenden Tag der genossenen Gunst des Anubis zu rühmen, über diesen vielmehr entsetzt sein müssen?

Zwei Voraussetzungen waren nötig, um den Paulinaskandal zu schaffen. Die eine war der Priestertrug. Daß dieser eine lange Tradition hatte, hat Weinreich gezeigt. Auch für die zweite, die seelische Bereitschaft gewisser Frauen der römischen Oberschicht in der frühen Kaiserzeit für den Hieros Gamos hat er das entscheidende Zeugnis bereits genannt, Seneca bei Augustinus, *Civ. dei* VI 10. Nachdem Seneca, wie Augustin sagt, die Osirismysterien verspottet hat – ohne übrigens etwas vom Hieros Gamos zu berichten –, spricht er von unsinnigen rituellen Handlungen auf dem Kapitol und erwähnt zuletzt dort sitzende Frauen, die Jupiters Geliebte zu sein sich einbilden. In dieser Atmosphäre konnten auch Frauen Geliebte des Anubis werden. Warum dieser Gott Paulina besonders begehrenswert erschien, können wir nicht mehr beurteilen. Der Priester wußte seine Gläubige sicherlich psychologisch richtig zu behandeln. Reizten vielleicht die Aristokratin

Sexualmysterien des gnostischen Nihilismus dem Ziel der Selbsterlösung dienen und als ein Gegenstück zur radikalen Askese die Sünde durch die Sünde überwinden wollen. Aber auch von hier aus führt kaum ein Weg zu den Isismysterien zurück.

<sup>33</sup> Nilsson, *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 637f., über die vermutlichen Gründe dafür 638.

<sup>34</sup> Angeblich auf Onesikritos zurückgehend, vgl. jedoch Jacoby, *FGrHist* 134 F 39 mit seinem Kommentar.

<sup>35</sup> *Der Trug des Nektanebos* (1911) 21.



gerade das Halbtierische und die dienende Funktion des Schakalgottes? Bei Petron 126 erzählt die Magd Chrysis Einzelheiten über den perversen Geschmack der *dominae*. Die von Josephus berichtete Reaktion der Umgebung Paulinas berührt sich mit der Einstellung Senecas: Unglaube und Bedauern, daß eine solche Frau sich zu so etwas herabließ<sup>36</sup>. Die Paulinaepisode ist ein religionspsychologisches Problem, zum Ritual der Isismysterien aber dürfte sie nichts beitragen, und *mutatis mutandis* wird dies auch für den Bericht des Rufinus gelten.

Die «Heilige Hochzeit» in den dionysischen Mysterien können wir kürzer behandeln. Hier liegt nicht, wie für die Isismysterien, ein wenn auch problematisches Zeugnis vor, vielmehr erschließt Merkelbach (S. 213f.) aus dem Roman des Longus, und zwar speziell der Szene, in der Lykainion Daphnis verführt (III 15–19), eine Erziehung zur bzw. Einführung in die Liebe als Initiationsritual. Das einzige literarische Zeugnis<sup>37</sup>, auf das sich Merkelbach beruft, sind die von Livius 39, 8–19 geschilderten Ausschreitungen im römischen Bakchanalienkult des Jahres 186. Die Beurteilung der Vorgänge hängt weitgehend von dem Vertrauen ab, das man der Darstellung des Livius schenkt<sup>38</sup>. Wollen wir ihn religionsgeschichtlich auswerten, so spricht er eher, wie bereits Reitzenstein betonte<sup>39</sup>, für eine Vereinigung des Initianden mit dem Priester, also nicht, worauf Merkelbach abzielt, einen heterosexuellen, sondern einen homosexuellen Hieros Gamos (vgl. vor allem 30, 10 ... *cum per vim stuprum inferatur scil. a sacerdotibus*). Die homosexuelle Haltung scheint nach 39, 13 *plura virorum inter sese quam feminarum esse supra* überhaupt in diesen Mysterien überwogen zu haben<sup>40</sup>. Aber selbst wenn unter den Ausschweifungen sich auch heterosexueller Hieros Gamos fand, so bleibt es doch aus soziologischen Gründen bedenklich, von diesen Bakchanalien der Unterschicht eine Linie zu den spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen dionysischen Mysterien

<sup>36</sup> Flav. Jos., *Ant. Jud.* XVIII 4, 76: *οἱ δὲ τὰ μὲν ἠπίστον εἰς τὴν φύσιν τοῦ πράγματος ὄρωντες, τὰ δ' ἐν θαύματι καθίσταντο οὐκ ἔχοντες, ὡς χρῆ ἄπιστα κρίνειν, ὁπότε εἰς τε τὴν σωφροσύνην καὶ τὸ ἀξίωμα ἀπίδοιεν αὐτῆς.*

<sup>37</sup> Merkelbach behauptet 214 Anm. 1, Petron 25f. parodierte, wenn er die Hochzeit Gitons mit der siebenjährigen Pannychis schildere, den Hieros Gamos der dionysischen Mysterien. Da es in diesen auch Kinderweihen gab, könnte M. die Stelle ebensogut dahin auslegen, daß bereits Kinder in den Geschlechtsverkehr eingeweiht wurden.

<sup>38</sup> Für wertlos hält Nilsson a. O. den Bericht: «Jede Spur ihres wirklichen Inhalts vermischt»; nach Latte, *Röm. Relig. Gesch.* (1960) 270 ist die strafrechtliche Seite religionsgeschichtlich unwichtig; für Leipoldt, *Die Mysterien* (1948) 13 ist der Bericht zu ungunsten der Gläubigen entstellt; nach Kern, RE Art. *Mysterien* «war wohl jede religiöse Empfindung in dem wüsten Treiben der Eingeweihten beiderlei Geschlechts verloren gegangen».

<sup>39</sup> *Mysterienrelig.* 102. 252.

<sup>40</sup> Vgl. die Übersicht über die möglichen Deutungen bei van Son, *Livius' Behandlung van de Bacchanalia* (1960) 120f. – Einen solchen homosexuellen Hieros Gamos glaubte Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (1906) 52f. auch in angeblichen kleinasiatischen Asklepiosmysterien zu finden. Maximus von Aigai erzählte nach Philostrat, *Vita Apoll.* 12 den mißlungenen Versuch eines kilikischen Dynasten, den als Diener des Asklepios in dessen Tempel weilenden jungen Apollonios zu verführen. In der Bitte des Dynasten an Apollonios *σύστησόν με τῷ θεῷ* faßte R. (*Mysterienrelig.* 27 Anm. 1; 25 Anm. 1) *συνιστάναι* nicht als «empfehlen», sondern nach einem Zitat aus dem Berliner Zauberpapyrus II *εἰς γὰρ Ἄϊδην οὐ χωρήσει πνεῦμα ἀέριον συσταθὲν κραταιῷ παρέδρω* als synonym mit *ὁμιλεῖα θεῷ* «vereinen». Wie Ed. Meyer, *Kl. Schriften* II 166f. jedoch gezeigt hat, wäre es gezwungen, hier eine Mysterienbedeutung von *σύστησον* – die Philostrat nach R. übrigens nicht

zu ziehen, die überwiegend von einer Oberschicht gefeiert wurden, deren dichterisch verklärtes Wunschbild wir wohl – dies sei Merkelbach zugestanden – in dem Roman des Longus sehen dürfen. Daß diese Mysterien, wie die vielen künstlerischen Darstellungen zeigen, nicht geheim im strengen Sinn wie die Isismysterien waren, hat Nilsson betont<sup>41</sup>, zugleich auch, daß für diese städtische Oberschicht die sexuellen Symbole nicht, wie für die kleinen Leute, Fruchtbarkeitsbringer waren, sondern «einen durch die Riten erlaubten pikanten Reiz besaßen»<sup>42</sup>. Um so unwahrscheinlicher wäre es, wenn ein Ritus, der ein Höhepunkt pikanten Reizes hätte sein müssen, geheim geblieben wäre.

Merkelbachs Beurteilung der *sexualia* in den Isis- und dionysischen Mysterien hat etwas Zwiespältiges. Für beide postuliert er den Hieros Gamos. Andererseits glaubt er einen bemerkenswerten Unterschied der beiden Kulte darin zu sehen, daß Isis die homosexuelle Liebe überhaupt und den ägyptischen Priestern speziell verbot und sie bestrafte (S. 102). Allerdings besagt das Zeugnis des Stoikers und ägyptischen Priesters Chairemon, des Lehrers Neros, das Merkelbach bringt, nur, daß die (von Chairemon idealisierten) ägyptischen Priester sie nicht ausüben<sup>43</sup>, nichts über ein Verbot. Dagegen gibt es noch nicht herausgegebene Graffiti im Iseum auf dem Aventin aus dem 1. und 2. Jahrhundert n. Chr., über die sich Cumont so geäußert hat: «... un groupe de graffites d'un caractère obscène prouve l'existence de relations intimes avec les jeunes esclaves de la confrérie et il confirme, ce que nous savions déjà, que la morale complaisante de la divinité alexandrine était indulgente aux péchés de la chair»<sup>44</sup>. Zu beachten ist ferner der Eintritt eines homosexuellen Gottes in den Isiskreis. Der Kult des Antinous, des als Osir-antinous apotheosierten Lieblingsknaben des Kaisers Hadrian<sup>45</sup>, der in Mantinea mit synkretistischen, den dionysischen angeglichene Mysterien verbunden wurde<sup>46</sup>, war ja ein beliebtes Objekt der christlichen, aber auch der heidnischen Polemik. All dies spricht gegen Merkelbachs These, und insofern dürfte in diesem Punkt kein Unterschied zwischen den beiden Mysterien bestanden haben.

---

verstanden hätte – anzunehmen, die Redewendung des Statthalters stellt vielmehr «nur die erste Annäherung ... in der Form einer bescheidenen Bitte» dar, «auf die dann im weiteren Gespräch das Liebeswerben folgt». Da außerdem im Unterschied zu den Bakchanalien nach Maximus nicht der Initiand, sondern der Priester prostituiert worden wäre, müßten wir in diesem Asklepioskult Tempelprostitution annehmen, wozu Apollonios auf Grund seiner eindeutig asketischen Haltung nicht bereit gewesen sein dürfte. Zu dem Versuch Reitzensteins, eine besondere Mysteriensprache nachzuweisen, vgl. Nilsson a. O. 700 Anm. 1, über die Unwahrscheinlichkeit von Asklepiosmysterien Festugière, *Personal Religion among the Greeks* (1954) 170<sup>27</sup>.

<sup>41</sup> *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 367.

<sup>42</sup> *The Dionysiac Mysteries* 146.

<sup>43</sup> Bei Porphyrios, *De abst.* 4, 7 (= FGrHist 618 F 6; S. 151): ... ἀπείχοντο ..., πρὸ δὲ πάντων [ἀφροδισίων] ὁμίλας γυναικείας· ἄσθενος μὲν γὰρ οὐδὲ τὸν ἄλλον χρόνον μετείχον.

<sup>44</sup> Herr Prof. Merkelbach war so freundlich, mich auf die Graffiti aufmerksam zu machen, Herr Dr. Vermaseren, mir den zitierten Passus aus dem schwer zugänglichen Aufsatz Cumonts mitzuteilen, C. R. Acad. Inscr. 1945, 398.

<sup>45</sup> Vgl. dazu B. Kübler, *Antinoupolis* (Leipzig 1914).

<sup>46</sup> Taeger, *Charisma* II 382 erschließt sie aus Clem. Alex. *Protr.* 1, 4, 43 und *Paus.* 8, 9, 7f.; vgl. auch Nilsson, *Griech. Rel.*<sup>2</sup> II 336. 353.

Der Gedanke des Hieros Gamos in den Mysterien, wie er von Dieterich und Reitzenstein in die antike Religionsgeschichte eingeführt wurde, war kühn und sehr anregend. Er erwies sich jedoch bei der Nachprüfung im einzelnen, z. B. für die eleusinischen Mysterien, als nicht so fruchtbar, wie diese beiden Gelehrten angenommen hatten, und er wurde auch, etwa durch die Art, wie Hopfner im RE-Artikel 'Mysterien' ihn durchführte (vor allem für die Sabaziosmysterien), etwas diskreditiert. Die Reaktion darauf hat ihren Höhepunkt in Nilssons Griechischer Religionsgeschichte erreicht<sup>47</sup>. Merkelbachs etwas simplifizierende Art, diesen Gedanken in einem größeren Zusammenhang wieder fruchtbar zu machen, wird bei manchen interessierten, aber mit der Schwierigkeit des Problems nicht vertrauten Leser den Eindruck hinterlassen, als habe Merkelbach in einigen antiken Mysterien ein Ritual des «süßen Lebens» wiederentdeckt. Merkelbach hat diese Aktualisierung sicher nicht beabsichtigt.

Zusammenfassend sei bemerkt, daß die Überlieferung uns bisher nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß ein ritueller Hieros Gamos des Mysten oder der Mystin mit der Gottheit in den Isis- oder Dionysosmysterien real oder symbolisch zelebriert wurde.

---

<sup>47</sup> Vgl. besonders II<sup>2</sup> 648 Anm. 2.