

# Zum Begriff ATAKTOS KINSIS bei Platon und Mani

Autor(en): **Troje, L.**

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): **5 (1948)**

Heft 2

PDF erstellt am: **11.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-7288>

## **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 Begriff *ATAKTOΣ KINHΣIΣ* bei Platon und Mani

Von L. Troje

Wenngleich ich hoffen darf, für den von R. Reitzenstein zunächst in der heidnischen Gnosis entdeckten rätselhaften Gott Urmensch in *Der Gott der Wunderheilungen*<sup>1</sup> hinreichend älteres Material zur Kenntnis gebracht zu haben, um sein ursprüngliches Wesen als prähistorische Universalgottheit sicherzustellen, so ist damit die auswertende Arbeit für die hellenistische Religiosität vorerst nur in sehr kleinem Maßstab begonnen. Allzuviel von dem trotz allen Verlusten durch Mißgeschick und Zensur noch immer in reichhaltiger Fülle vorliegenden Stoff mußte bei der Interpretation unberücksichtigt bleiben, weil es in jedem Sonderfall doch immer noch einer speziellen Untersuchung und Beweisführung bedurft hätte. Um aber an einem dem Anschein nach nicht einmal naheliegenden Beispiel zu zeigen, wie viel Klärendes namentlich auch für verwickeltere religionswissenschaftliche Probleme über den Rahmen des gewählten Themas hinaus von jenem Material zu erwarten ist, möchte ich hier die Aufmerksamkeit nochmals auf eine interessante, aber m. E. nicht zum Entscheid gelangte Streitfrage richten.

Der Fachmann erinnert sich ohne Frage der nun zwei Jahrzehnte zurückliegenden Debatte zwischen R. Reitzenstein<sup>2</sup> und H. H. Schaeder<sup>3</sup> über die befremdliche und ganz singuläre Definition des manichäischen Finsternisprinzips, der *ὕλη*, als *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων* in der Schrift des Neuplatonikers Alexander von Lykopolis (um 300 n. Chr.) gegen den Manichäismus (5, 8 Brinkmann)<sup>4</sup>.

Schaeder, dem zufolge Alexanders Kenntnis der manichäischen Lehre direkt auf einen mit ihrer Weiterverkündung betrauten Schüler Manis zurückgeht, sah in dem auffallenden Ausdruck, weil dieser der Chaosschilderung in Platons *Timaios*<sup>5</sup> entspricht, ein bestimmtes Zeugnis für seine damals aufgestellte These

---

<sup>1</sup> Niedergelegt in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek zu Göttingen; vgl. GGA, 205 (1943), 48.

<sup>2</sup> *Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929, S. 91 f.; *Philologus* 86, 185 ff.; *NGG* 1931, 28 ff.

<sup>3</sup> *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Warburg-Vorträge 4, 1927, 65 bis 157; *Gnomon* 1929, 353–370; s. auch R. Harder, *Philologus* 85, 247 ff.

<sup>4</sup> Nichts mit wissenschaftlich maßgebenden Auffassungen von der Materie, wie denen des Platon oder des Aristoteles, so tadelt Alexander, habe die des Mani zu tun, sondern: *τὴν γὰρ ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων ἄτακτον κίνησιν, ταύτην ὕλην καλεῖ.*

<sup>5</sup> *Tim.* 30 A: *βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὲ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

daß es hellenischer Geist sei, dem Mani, wohl bewandert im Schrifttum der Griechen, sein systematisches, auf begrifflicher Grundlage beruhendes Denken verdanke. Das mußte alle bisherigen Forschungsergebnisse umwerfen. Namentlich Reitzenstein, dem bei seiner jahrelangen unermüdlichen Arbeit an der problemreichen Religion Manis der Zusammenhang der beiden manichäischen Weltprinzipien mit dem Dualismus Erans die Voraussetzung war, mußte die Einführung eines rationalen, dem Westen entstammenden Elements in die östliche Phantasiewelt der manichäischen Spekulation als grundsätzliche Bedrohung des Erarbeiteten empfinden. Handelte es sich auch zunächst nur um eine geringfügig erscheinende Einzelübereinstimmung, so sah er sich um der Tragweite der Schaederschen These willen doch veranlaßt, seine ganze auf subtilster Einfühlung beruhende philologische *τέχνη* in den Dienst der Sache zu stellen, um ihr auf den Grund zu kommen. Aus Form und Haltung der Polemik Alexanders, die er eingehend untersuchte, schloß er, daß diese sich gar nicht gegen einen Sendling des orientalischen Religionsstifters unmittelbar wende, sondern gegen griechisch Gebildete seiner eigenen Umgebung, und so gelangte er zu der Überzeugung, daß das von Alexander benutzte Referat über die Lehre Manis aus dessen eigenen griechisch gebildeten Kreisen, also von einem erst zum Manichäismus bekehrten und für ihn weiter werbenden Neuplatoniker stamme. Was die platonisierende Definition der *ἄτακτος κίνησις* angehe, so stehe sie ja nicht innerhalb des doxologischen Teiles, dem Exzerpt Alexanders aus jenem Referat, sondern in einem eingeschobenen Stück, in dem der Autor persönlich zu Manis *ἔλη*-Lehre Stellung nehme. Er gebe sie auch, wenn er später darauf zurückkomme, mit einem merklichen Vorbehalt, so daß sie als seine eigene Formulierung der Ansicht Manis zu gelten habe. Mani selber sei sie jedenfalls abzusprechen.

Störend blieb jedoch bei beiden Auffassungen ein ungeklärter Rest. Es ist nicht zu bestreiten, daß der Vorstellungsinhalt, den Platon im *Timaios* mit der *ἄτακτος κίνησις* des Chaos verbindet, mit dem von Manis Finsternisprinzip nicht zusammenstimmt. Der platonische Begriff der *ungeordneten Bewegung* ist zwar, wie Schaefer treffend ausgeführt hat, sehr wohl anwendbar für die physischen und psychischen Auswirkungen der manichäischen *ἔλη*, für das wilde verzehrende Feuer im Kosmos sowohl wie für die Leidenschaften der Seele, aber für ihre sonstigen Charakterzüge erweist er sich, wie schon Reitzenstein dagegen anführte, als unzulänglich. Es bedeutet eine sehr andere weltanschauliche Einstellung, ob wie im Manichäismus die ungeordnete Bewegung in den Dingen den gesamten Weltverlauf erfüllt, oder ob sie wie im *Timaios* den Dingen nur im Urzustande anhaftet, nur bis bei der Schöpfung die Weisheit des Gottes sie zur Ordnung führt. Eine *ἔλη*, die sich nur in der Präexistenz *ἀτάκτως* bewegt, in der erschaffenen Welt aber *τακτῶς*, wozu, wie Platon ausdrücklich sagt, «die Möglichkeiten bereits in ihr lagen», eine *ἔλη* also, die wirklich die Materie ist in dem uns geläufigen Sinne, hätte nie und nimmer Mani so weit zum Vorbild dienen können für sein absolut und unabänderlich böses, dem guten Gott als ebenbürtige Macht gegenüberstehen-

des, ihn bekämpfendes persönliches Weltprinzip, daß er dieses durch eine einzelne beiden gemeinsame Qualität vollständig bestimmt zu haben wähnen könnte<sup>6</sup>.

Aus dem gleichen Grunde der sachlichen Unstimmigkeit verbietet sich aber auch die Annahme, daß ein Neuplatoniker, sei er für oder gegen den Manichäismus eingenommen, von sich aus auf die Idee hätte kommen können, vermitteltst der platonischen *ἄτακτος κίνησις* das Wesen der manichäischen *ἕλη* begreiflich zu machen. Und wenn Alexander, dem doch seine klassischen Maßstäbe ständig gegenwärtig sind, der auch die angebliche *ἕλη*-Definition Manis ausdrücklich an denen der griechischen Philosophen mißt – grade aus dem *Timaios* führt er die etwas später, 49 A, gegebene des Platon an – auf die Chaosschilderung daselbst überhaupt nicht Bezug nimmt, so ist das schwerlich als einfache Versäumnis zu erklären. Nichts weist darauf hin, daß er seinerseits hier einen Zusammenhang sieht.

Aber ist denn der *Timaios* alles, was wir an Anhalt für die Vorstellung *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων* haben? Gibt es nicht innerhalb der hellenistischen Religiosität noch andere Texte, in denen die Begriffe *ἄτακτος* und *κίνησις* mehr oder weniger fest verbunden begegnen, und zwar bezogen nicht auf die unpersönliche Materie, sondern auf persönliche Wesenheiten? Daß auch sie der Berücksichtigung wert sind, möchte ich an einigen besonders charakteristischen unter ihnen nachweisen dürfen.

Da ist zunächst Plutarch, *De Iside et Osiride* 64. Offensichtlich kennt Plutarch eine Überlieferung, der zufolge das *ἄτακτον* nicht beschränkt ist auf ein präexistentes Chaos, sondern nach der Schöpfung allen Dingen anhaftet, indem es einen widergöttlichen Urheber hat, zu dessen wesentlichen Kennzeichen es gehört. Er bietet sie im Gewande ägyptischer Mythologie:

«Alles, was im Kosmos unmäßig (*ἄμετρον*) und ungeordnet (*ἄτακτον*) ist, hat als Werk des Seth-Typhon zu gelten», in Entsprechung zu dessen Wesen: *ᾧ λαμπρὸν οὐδὲν, οὐδὲ σωτήριον, οὐδὲ τάξις, οὐδὲ γένεσις, οὐδὲ κίνησις μέτρον ἔχουσα καὶ λόγον, ἀλλὰ τάναντία προσήκει* (§ 51). Aus dieser Überlieferung weiß Plutarch ferner, daß auf den in Seth-Typhon zu erkennenden dämonischen Gegenspieler des guten Gottes – hier des Osiris oder auch, durch ägyptische Denkgewohnheit bestimmt, des Paares Osiris-Isis – aller Mißwachs und alle Krankheit zurückzuführen ist, daß er einerseits das Vergewaltigen (*καταδυνάστευον*) und

<sup>6</sup> Man frage sich nur, ob das Gegenteil, die geordnete Bewegung in den Dingen, eine ausreichende Definition für das dem Finsternisprinzip in allem entgegengesetzte manichäische Lichtprinzip, den Gott, abgeben könnte. Wie schon Reitzenstein betont hat (NKG 50), sind die bestimmt verbürgten Wesensbestimmungen der beiden Weltmächte in ihrer elementaren Einfachheit von ganz anderer Art (vgl. Titus v. Bostra 4, 14 Lagarde: «Von Anfang waren Gott und Hyle, Licht und Finsternis, Gut und Böse, absolute Gegensätze, vollständig voneinander geschieden, beide ungeworden, beides Lebewesen.»). Schaefer, für den sich Manis negative Wertung der Hyle, der an sich wertindifferenten Stofflichkeit, erst aus der ihr zugeschriebenen ungeordneten Bewegung ergibt, räumt der *ἄτακτος κίνησις* so weit den Charakter eines Oberbegriffes ein, daß ihm Manis Finsternis nur die Bestimmung hat, die Hyle in dieser Eigenschaft zu 'symbolieren' (*Urform* usw. 113f.). Auch da muß sich die Frage erheben: Würde man Mani gerecht, wenn man umgekehrt in seinem Gott, in dem Lebewesen Licht, das 'Symbol' für die geordnete Bewegung sähe?

Überwältigen (*καταβιαζόμενον*) darstellt und andererseits die Wende (*ἀναστροφή*) (§ 49), daß er vor alters das Gebiet des Osiris innegehabt haben soll (§ 40) und daß es seine Ausfälle (*ἐκδρομαί*) und Empörungen (*ἀφηγιασμοί*) sind, die in den Störungen durch Sonnen- und Mondfinsternisse, samt allem, was diesen im Kosmischen und Psychischen adäquat ist, zutage treten (§ 49).

So viel ist ohne weiteres klar: Gehört zu dem widergöttlichen Vertreter des *ἄτακτον* die Urheberschaft von Mißwachs und Krankheit, so erweist er sich als ahrimanische Gestalt<sup>7</sup>. Auch steht nach iranischer Legende die *ἀναστροφή* zu Ahriman in Beziehung. Bei der Wende, der Kehre, geschieht es, daß Ahriman über den Urmenschen, dem er bis dahin auf dem Zuge über den Himmel als tragendes Roß hat dienen müssen, seinerseits Herr wird<sup>8</sup>. Daß – wohlgemerkt – die *ἀναστροφή*, der Sache nach nur Bestimmung des Orts oder der Zeit für den Sieg der widergöttlichen Macht, in Plutarchs Quelle, charakteristisch genug für jene Gestalt ist, um zur Wesensbezeichnung für sie werden zu können, bedeutet ein beachtenswertes Analogon zur Bezeichnung wieder des manichäischen Finsternisprinzips als *ἄτακτος κίνησις*. Sollten etwa in beiden Fällen Schlagworte aus der Überlieferung zu Wesensbezeichnungen aufgerückt sein?

Zur *ἀναστροφή* wird dann die weitere Angabe gehören, daß vor alters die widergöttliche Macht sich an die Stelle der göttlichen gesetzt habe. Die mazdayasische Tradition, die übrigens den kosmischen Machtkonflikt sich nicht zwischen dem Urmenschen (*Gayōmart*), sondern zwischen *Ōhrmazd* und Ahriman abspielen läßt, geht allerdings nicht so weit. Sie erzählt nur von dem unheilvollen Einbruch Ahrimans in die gute Schöpfung des *Ōhrmazd*<sup>9</sup>. Auch von einer Ineinssetzung dieses derzeitlichen Einbruchs mit Sonnen- und Mondfinsternissen weiß sie nichts.

Die Daten Plutarchs bzw. seiner Quelle klärend und ergänzend darf nun aber die eingangs erwähnte, dem Mazdaismus zeitlich weit vorausliegende Urmenschüberlieferung<sup>10</sup> eintreten. Einfach und für vorwissenschaftliche Zeiten zwingend war hier der kosmische Machtkonflikt gegeben durch den Wechsel von Licht und Finsternis in dem Weltgott selber. Denn das durch diesen Wechsel die Zeit

<sup>7</sup> *Yašt* 13, 77f.; 3, 13f. *Vendidad* 2, 29; 20,1; 22, 2.

<sup>8</sup> Birūnī, Chron. C. p. 107 Christensen, *Recherches sur l'histoire légendaire des Iraniens* I 75. – Nach dem Avesta (*Yt.* 15, 11ff; 19, 28; s. auch die reich ausgeschmückte Fassung in einer späten persischen *Rivāyat*, Christensen S. 183ff.) wäre der von Ahriman bei der Cinvatbrücke, «wo das Roß wenden muß», zu Fall Gebrachte und Verschlungene allerdings *Taxmoruv*, doch lassen dessen Wesenszüge, wie in *Der Gott der Wunderheilungen* gezeigt werden konnte, keinen Zweifel daran, daß es sich bei ihm um dieselbe, nur unter anderer Namensbezeichnung gehende Urmenschvorstellung handelt. Ist man sich über den gleichzeitig aufgezeigten mythologischen Zusammenhang klar geworden, so wird man auch in dem Geschichtchen des indischen *Mahābhārata* (III 168, 4; 171, 15), daß «beim Wenden der Rosse» Indras Wagenlenker, d. h. der Grundvorstellung nach Indra selber (vgl. *Rgveda* 23, 1), blind und geistesgestört geworden sei, die nämliche, für den Gott verhängnisvolle *ἀναστροφή* wiedererkennen, auf die Plutarch anspielt.

<sup>9</sup> Eine *Bundahišn* I 20 erhaltene Überlieferung, die für den Weltverlauf (noch?) nicht 12000, sondern 9000 Jahre rechnet, läßt allerdings den Einfluß *Ōhrmazds* auf die Schöpfung im letzten Drittel dieser Zeit bis zum völligen Aufhören schwinden.

<sup>10</sup> Für sie muß ich in allem Einzelnen auf die ausführlichen Nachweise in *Der Gott der Wunderheilungen* verweisen.

bestimmende, wundersam durch das Dunkel der Nacht seinen Weg über den Himmel findende, die sonst schutzlos dem Dunkel preisgegebene Menschheit behütende und in alledem die höchste Weltvernunft offenbarende geheimnisvolle Gestirn des Mondes galt jenen Zeiten als die uranfängliche, den Kosmos erst aus sich hervorbringende und dann allein durchwaltende und beherrschende göttliche Weltmacht schlechthin. Er, der Mond war es, in dem sie, offenbar seines menschengesichtigen Aussehens halber, im besonderen auch das himmlische Urbild des irdischen Menschen erblickten, und ihre kindhaft starke naive Phantasie hat sein für sie völlig rätselhaftes Wesen und Gebaren mit einer schier unerschöpflichen Fülle der mannigfaltigsten Ausdeutungen umrankt.

Aufs natürlichste gegeben war hier die tragische *ἀναστροφή*, die Wende, durch den Zeitpunkt, an dem nach dem Heranwachsen des Lichtes zu seiner vollentwickelten Form die Finsternis auf den Plan trat, um nun ihrerseits anwachsend, den Platz des Lichtes zu übernehmen. Ob personhaft geschaut als der widergöttliche Dämon, oder dinghaft als die dem immateriellen göttlichen Urlicht gegenüberstehende ungöttliche Ur-Materie<sup>11</sup>, immer stellt diese nicht allgemeine, sondern sehr bestimmte «Finsternis» die Kehrseite im Doppelwesen des Gottes Ur-Mensch dar und damit auch die verhängnisvolle Kehrseite seiner Machtauswirkung auf die aus ihm entstandene und dauernd wesenseins mit ihm gedachte Welt. Wurde mit dem Neuerscheinen seines Lichtes alles Heil erwartet, auf dem Gebiet des Physischen Wasserfülle, Pflanzenüppigkeit, Gesundheit, so brachte der Neubeginn der Finsternis alles nur erdenkbare Unheil mit sich. Was an Übeltaten Plutarch dem Seth-Typhon zuschreibt, ist wie beim eranischen Ahriman die festgegebene Rolle der kosmischen Finsterniswesenheit. Wenn nach Plutarch dieser Seth-Typhon ganz allgemein das *καταδυνάστευον* darstellt und das *καταβιαζόμενον*, so ist nun mit klarer Sachvorstellung zu ergänzen: des Lichtes, nämlich innerhalb der Doppelwesenheit Urmensch. Beides fällt zusammen mit der *ἀναστροφή*, die mit dem Umschwung im Geschick des Gottes zugleich den im Kosmos herbeiführt. In einer jüngeren, häufig die Sonne mit einschließenden Form<sup>12</sup> bietet Plutarch selber die ursprüngliche sinnliche Schau, wenn er des Seth-Typhon *ἐκδρομαί* und *ἀφανισμοί* für die Verfinsterungen von Sonne und Mond verantwortlich macht, allerdings nur die gelegentlichen. Aber darin, daß Verderbnis und Niedergang physischer und psychischer Art diese Verfinsterungen begleiten<sup>13</sup>, verrät sich die

<sup>11</sup> Weil die Dunkelwesenheit für kompakt und substantiell galt, sahen die alten Brahmanen in ihr den Ursprung alles Materiell-Körperhaften, und vom jüngeren Rgveda an finden sich, ständig zunehmend, früh schon Zeugnisse für dessen Diskreditierung. Mit dem Dogma, daß die Götter (wörtlich: die Lichten) das Wahre sind, d. h. das Ordnungsmäßige – alle religiöse Spekulation ist hier vom Gotte aus gesehen – und der Mensch in seiner Körperhaftigkeit das Unwahre, begründet das Mondopferitual, daß, wer die heilige Handlung des Opfers begehen will, sich zuvor durch die Weiheriten vergöttlichen lassen muß (*śatapatha Brāhmaṇa* I 1, 1). Manis *ὑλη* hat eine lange Vorgeschichte.

<sup>12</sup> Einer der Ausgleichsversuche, die mit der bedeutsamen Neuerung der Sonnen-Zeitrechnung einsetzen.

<sup>13</sup> Im Gegensatz zu Osiris, der in der Seele *νοῦς καὶ λόγος* ist und in Elementen, Gestirnen, Jahreszeiten, Witterung und Umläufen *τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκός καὶ ὑγιαίνον*,

ursprüngliche Vorstellung der regelmäßigen monatlichen Verfinsternung. Auch dann liegt sie zugrunde, wenn, wie im Falle der einstmaligen Verdrängung des Osiris durch Seth-Typhon der Einbruch der Finsternis nur einmal, im Anfang der Zeiten gedacht ist. Es handelt sich dann um die auf der Urmenschmythologie aufgebaute Zeitalterspekulation, die das Schema der monatlichen Geschehenskurve auf den gesamten jeweiligen Weltverlauf übertragen hatte. Ihr zufolge war die uranfängliche Entstehungsgestalt des Gottes die des reinen Lichtes (Vollmond), bis die Finsterniswesenheit auftrat und ihr verheerendes Wirken begann, das den derzeitigen Weltverlauf durchziehend erst mit dem Beginn eines kommenden ihr Ende findet, womit das Gottes- und Weltendrama ewigen Wechsels zwischen Abwärts- und Aufwärtsbewegung sich abzuspielen begann. Alles Lehrvorstellungen, die noch bei Plutarch, obgleich sie hier bei der Übertragung auf die ägyptischen Götter Osiris, Isis, Horus und Seth viel an Klarheit eingebüßt haben<sup>14</sup>, durchaus erkennbar durchschimmern. Und in diesem Zusammenhange, also offensichtlich zugehörig, stoßen wir nun auch auf die Begriffe *ἄταξία* und *κίνησις*. Zwar scheint es zunächst, weil durch griechische Wertsetzung bedingt, einer Erklärung nicht zu bedürfen, wenn dem Seth-Typhon die *τάξις* fehlt, und wenn seine *κίνησις* weder Maß noch Vernunft hat; seltsam bleibt nur, daß jeder Anhalt fehlt, welche Art *τάξις* und *κίνησις* gemeint sein kann<sup>15</sup>. Einen solchen Anhalt bietet indes

---

werden in der Seele *τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἐμπληκτον*, im Körperlichen *τὸ ἐπίκλητον καὶ νοσῶδες*, ferner *τὸ παρακτικὸν ἀνοσίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κοίφειαν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης* die *ἐκδοομαι καὶ ἀφανισμοί* des Typhon genannt (§49). S. dazu § 50: *πάντα καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ πάθη τὰ φανῆλα καὶ βλαβερά Τυφῶνος ἔργα καὶ μέρη [καὶ] κινήματα*. § 39: *Ἡ δὲ Τυφῶνος ἐπιβολὴ καὶ τροσανὶς ἀγχοῦ δύναμις ἦν ἐπιζοατήσαντος*, und § 55: *Φαομάττει δὲ καὶ λοιμοῖς ὕδατα καὶ πνεύματα, καὶ μέχοι σελήνης ἀνατρέχει καὶ ἀναχαιτίζει. συνέχουσα καὶ μελαίνουσα πολλάκις τὸ λαμπρόν*. Die Zerstörung bzw. das Verschlingen des Horusauges durch Typhon wird im folgenden geradezu als Ausdruck für die Abnahme bzw. die Vernichtung des Mondes erklärt.

<sup>14</sup> Unausgeglichen durchkreuzen sich verschiedene, offenbar durch Überlieferungsvarianten gegebene Aspekte. Grundsätzlich hat wohl Osiris den zunehmenden und Isis den abnehmenden Mond zu bedeuten. Osiris stirbt ja am 17ten Tage des Monats (§ 42), zerrissen von Typhon, worauf die umherirrende Isis ihn sucht (die auf dieses Suchen bezüglichen Darstellungen der Isis geben sie teils gehört, teils schwarzgewandt wieder [§ 54]). Daß sie seine zerstückten 14 Teile findet und wieder zusammensetzt, gilt als Wiederherstellung des Osiris, zugleich aber auch als ihr (Hervorbringen und) Wachsenmachen des Horus (*ἀξανοῦσης τὸν Ὄρον*), ihres Sohnes, d. h. der neuen Epiphanie des Lichtes (§ 40). Daneben stehen jedoch auch Aussagen, nach denen bald Osiris mit seiner 28jährigen Lebens- bzw. Herrschaftszeit (§ 42), bald Horus, genauer im alten mythologischen Bilde: das Horus-Auge der alleinige Träger des Monatsmythos ist (§ 55) oder auch – anscheinend unter dem Einfluß der Isismysterien – die Isis (§ 77). Daß Typhon nicht außerhalb dieser Trias vorzustellen ist, sondern als die dunkle Ergänzung aller drei Gottheiten, kommt überhaupt nicht zum Ausdruck.

<sup>15</sup> Es ist allerdings nicht zu übersehen, daß im folgenden der Isis, wenn sie hier mit Osiris zusammen die Lichtgottheit darstellt, die *κίνησις ἐμψυχος καὶ φρόνιμος* zugewiesen wird, wobei, wie sich sogleich im Text zeigen wird, die Prädikate, die sich auf die göttliche Wesenheit selber beziehen, auf ihre *κίνησις* übertragen sind. Man erinnere sich, daß im Manichäismus der Lichtgott Urmensch geradezu auch *ψυχή*, d. h. kosmische Seele, Gesamtseele, Quell aller Beseelung, heißen kann, und daß er, sobald er der *ἔλη*, der Finsternis, verfällt, Verstand und Bewußtsein verliert (Theod. b. Khōni 127, 27, Pognon), auf Grund des alten Dogmas, daß Seele wie Geist (skr. *manas*, eran. *manah*) zum Wesen des Urmensch-Lichtes gehören. Somit kann die *κίνησις* der Lichtgottheit zur Vertreterin ihres Wesens werden.

wieder die Urmenschüberlieferung. Auch sie kennt den Gegensatz *τακτός-ἄτακτος* und zwar in der Tat anwendbar auf den zweier Bewegungsformen.

Es handelt sich um das sehr alte Begriffspaar, das sich im Eranischen als *aša - drug* und im Indischem als *ṛta - anṛta* (= *druh*) erhalten hat, und das in seiner Grundbedeutung innerhalb der Urmenschreligion am treuesten mit *ordnungsgemäß* und *ordnungswidrig* wiedergebbar ist. Im *Rgveda* ist es festes Axiom, daß das göttliche Licht das Ordnungsgemäße ist, das Wahre, das Eigentliche, die widergöttliche Finsternis aber das Ordnungswidrige, das störend einbrechende Falsche, Anomale. Ordnungsgemäß in bezug auf den Lichtgott Urmensch ist die Zunahme, die Aufwärtsbewegung des Lichtes<sup>16</sup>, ordnungswidrig dagegen die Zunahme, die Aufwärtsbewegung der Finsternis<sup>17</sup>, die für das Licht die Abwärtsbewegung bedeutet.

Daraus scheint mir hervorzugehen, daß man nur die übliche Auffassung des Begriffs *ἄτακτος κίνησις* als *ungeordnete* Bewegung durch die auf besonderen Voraussetzungen beruhende als *ordnungswidrige* Bewegung zu ersetzen und ihm seinen dereinstigen Vorstellungsinhalt zurückzugeben hat, um zwanglos zu der Einsicht zu gelangen, daß die Bezeichnung *ἄτακτος κίνησις* für die manichäische Finsternismacht richtig die Anschauung auslöst, die mythologisch zur kosmischen gehört.

Den Beweis, daß noch zu Alexanders Zeit (um 300) der Begriff *ἄτακτος κίνησις* zumindest in der religiösen Mystik im älteren Sinne verwendet wurde, liefert ein zweites über zwei Jahrhunderte jüngerer Zeugnis. In seiner Rede über die Göttermutter spricht der Kaiser Julian (331–363) ebenfalls von einer *ἀταξία*, die offensichtlich ihre eigentliche Bedeutung erst offenbart, wenn man sie als Ordnungswidrigkeit faßt. Der von Plutarch stark abweichende Zusammenhang muß allerdings zunächst befremden. Julian bezieht sie nämlich nicht auf die von Hause aus widergöttliche Wesenheit, sondern auf die nur im Zustand der Verirrung befindliche göttliche, in der Person des phrygischen Gottes Attis. Es ist darin jedoch nicht etwa ein anderer Überlieferungsstoff zu sehen, sondern eine zweite Form des Urmenschmythos, die von jeher als Variante neben der dualistischen gestanden hat. Ich zitiere nach Leisegang, *Gnosis* S. 121f.: «Sobald er (Attis) aber dem weiteren Fortschreiten seines unbegrenzten Dranges halt geboten und das Ungeordnete desselben... wieder geordnet hat, führt ihn die Göttin gerne wieder zu sich empor...»

Vorher war gesagt worden, das *ἄτακτον* seines unbegrenzten Dranges habe darin bestanden, daß er sich mit dem Stoff vereinigt hatte, und zwar in der Sphäre des

<sup>16</sup> *Rgveda* IX 108, 8 wird der Gott, der dem *ṛta* gemäß geboren, dem *ṛta* gemäß angewachsen ist, selbst das hohe (nach Hertel: lichte, *brhat*) *ṛta* genannt; s. auch IX 107, 15. Pavamāna (der Strahlende bzw. als Soma der sich Läuternde), der König, der Gott, das große *ṛta* und IX 66, 24: «Pavamāna brachte das große *ṛta*, das leuchtende Licht, hervor, die schwarzen Finsternisse zerstörte er.»

<sup>17</sup> Bestimmt bezeugt noch in der Lehre Manis, wie sie der Bischof Titus v. Bostra (um 363) unmittelbar nach einer manichäischen Originalschrift wiedergibt: ἦν γὰρ ποτε (φησὶν) ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει καὶ ἐγέννα καὶ ἠὺξάνετο καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλομένη δυνάμεις· ἀὐξηθεῖσα τοίνυν ἀνήγετο ... (S. 9, 13 Lagarde), s. dazu die Ausführungen Reitzensteins NGG 31, 48ff.



Mangel- und Leidenbehafteten, was als seine *κατάβασις* in die Höhle bezeichnet wird<sup>18</sup>.

Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit erweist sich auch hier die *ἀταξία* als zur abnehmenden Monatshälfte gehörig. Ordnungswidrigerweise gerät das Licht aus dem Vollkommenheitszustand in einen mangelhaften leidenden. Nichtleuchtende (materielle) Partien heften sich an die (immateriellen) leuchtenden. Es sinkt gleichsam hinein in eine bestimmt umgrenzte Finsternis, eine Höhle<sup>19</sup>. Mit dem Wiederaufstieg setzt dann die ordnungsmäßige *κίνησις* ein, und es ist ein schlechthin untrügliches Erkennungszeichen für die naturmythologische Grundlage, daß zwischen diesen beiden Bewegungen der Lauf des Gottes unausgesetzt hin und her pendelt: «Es hat niemals eine Zeit gegeben, in der dies nicht so gewesen wäre», fährt Julian fort, und wenn es ihm auch nur um eine philosophische Ausdeutung des mythologischen Schemas zu tun ist, das Schema selber hat er dankenswerterweise treu festgehalten.

War bei Plutarch die *ἀταξία* von der dämonischen Finsterniswesenheit aus gesehen, indem Seth-Typhon den Osiris zerstückelt bzw. das Auge des Horus verschluckt, so bei Julian von der göttlichen Lichtwesenheit aus, die sich in die *ἔλη* verliert. Über die Identität des geschauten Vorgangs kann aber die umgekehrte Einstellung nicht täuschen. Und indem die des Plutarch dem Urmenschschicksal im Zarathustrismus entspricht, die des Julian aber dem in der Hermetik<sup>20</sup> – die des Mani wechselt von einer zur andern – werden die beiden Haupttypen der Urmenschmythologie, der dualistische und der monistische, die bisher schwer miteinander auszugleichen waren, als solche kenntlich.

Des weiteren wolle man beachten, wie genau mit der von Julian benutzten Überlieferungsform die Attispekulation in dem naassenischen Traktat bei Hippolyt, Elench. (ed. Wendland) V 8, 22 übereinstimmt, das oben S. 100 über die universale Auswirkung der beiden Urmenschbewegungen gesagte bestimmt bestätigend. Bei (Attis-) Papa, dem phrygischen Vertreter des Gottes Urmensch, so heißt es dort, drücke sich dessen Bedeutung für die Welt bereits im Namen aus: *τὸν αὐτόν* (scil.

<sup>18</sup> Die Lokalisierung des Vorgangs im Zodiakus bzw. der Milchstraße und die Rolle des Helios können als jüngere Zutaten einer wesentlich astrologisch bestimmten Weltanschauung hier außer Spiel bleiben.

<sup>19</sup> Das Leiden des Lichts und sein Versinken sind alte Bildvorstellungen, die schon der Urmenschmythologie im *Rgveda* sehr vertraut sind. Namentlich die Höhle (*κῆρα*) ist ihr ein Kennwort für den Ort der widergöttlichen Wesenheit, an dem der Lichtgott versteckt gehalten wird. Eine große Rolle spielen dabei seine mitversteckten und von der Materialisierung mitbetroffenen Elemente (an sich, also ordnungsmäßigerweise, sind sie lichthaft, vgl. Manis Lichtelemente!), vor allem die himmlischen Wasser, an die alles Gedeihen auf der Erde gebunden ist.

<sup>20</sup> Wie den 'Urmenschen' Attis treibt es den *Ἄνθρωπος* im *Poimandres* (I 14) mit unbezwinglichem Drang, sich mit der *ἔλη* zu vereinigen. Indem dem Gott selber die Schuld an seinem Schicksal zugeschrieben wird, erhält sein tragisches Erleben eine besonders pathetische Note. Ein Motiv, das zwar in der alten Urmenschmythologie noch nicht begegnet, wohl aber in der jüngeren Urmenschspekulation. Man vergleiche nur die Purusalehren in den Sāṃkhyapartien der *Upaniṣads* (z. B. *Maitrāyaṇa Up.* III 2). Auch die auf der Doppelseitigkeit des Urmenschen beruhende – wenn auch nicht auf sie begründete – hermetische Vorstellung des sakralen *γάμος* zwischen Licht- und Finsternispersonifikation ist den orientalischen Quellen, und zwar bereits den altmythologischen im *Rgveda* wohl bekannt.

ἄνθρωπον) φησι, Φρόγες καὶ Πάπαν καλοῦσιν, ὅτι πάντα ἔπαυσεν ἀτάκτως καὶ πλημμυελῶς πρὸ τῆς ἑαυτοῦ φανερώσεως κεκινημένα. Eben diesem Namen gelte der allen Wesen gemeinsame Ruf: παῦε παῦε τὴν ἀσυμφωνίαν τοῦ κόσμου. Sobald der Gott sich selber wandelt (d. h. mit der Richtung sein Aussehen) von ἄτακτος (Abnehmen des Lichts) zu τακτός (Zunehmen des Lichts), wirkt sich dieser Wandel im ganzen Universum aus.

Danach wird man zugeben müssen, daß die Bezeichnung des manichäischen Finsternisprinzips, der das Lichtprinzip (im θεός) bekämpfenden oder (im Urmenschen) schädigenden ὕλη als ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστω τῶν ὄντων sich der Sache nach von der mythologischen Grundlage aus vollkommen erklärt und rechtfertigt<sup>21</sup>.

Und noch Weiteres ermöglicht sich aus ihr. Bei näherer Prüfung wird sich selbst die Abtrennung Platons von diesem Zusammenhange nicht uneingeschränkt aufrechterhalten lassen. Gewiß, das Chaos im *Timaios* ist das Produkt verstandesmäßiger kosmogonischer Spekulation, und die ἄτακτος κίνησις, die bei der Schöpfung ihr Ende findet, will hier wirklich ungeordnete Bewegung bedeuten.

Sieht man jedoch vorerst einmal ab vom *Timaios*, verrät nicht Platon an anderer Stelle die genaueste Kenntnis der ἄτακτος κίνησις aus der Urmenschmythologie? Kann man dem Mythos im *Politikos* (c. 12–16) gegenüber noch zweifeln, er, Platon schon wußte von einer orientalischen Weisheit entstammenden Überlieferung über eine *ordnungsgemäße und eine ordnungswidrige kosmische Bewegung*, die sich, die eine heil-, die andere unheilbringend, in der ganzen Welt auswirken? In jener bereits abgewandelten Form zum wenigsten, wie die Zeitalterspekulation (vgl. oben S. 101) sie ausgebildet hatte, muß er von diesem, die abrollenden Zeiträume gliedernden kosmischen Rhythmus vernommen haben. Freilich, das alte mythologische Vorstellungssubstrat ist durch ein anderes ersetzt. Jenes Auf und Ab in der Weltentwicklung macht Platon abhängig von dem sein Weltbild beherrschenden Umschwung der Planetensphären. Die doppelte Bewegung ist bei ihm die

---

<sup>21</sup> Nicht nur das gegensätzliche Weltprinzipienpaar, das Licht und die Finsternis (bei Alexander der θεός und die ὕλη), das ganze konstruktive Gerüst seines Lehrsystems steht auf dem Boden des Urmenschmythos. Aus ihm schöpft er, wie sich jetzt leicht erkennen läßt, den zuversichtlichen Optimismus seiner Lehre, und zwar einfach durch die Wahl des Ansatzpunktes in der monatlichen Bewegungskurve, die wie der Weltalterlehre, so auch seiner Vorstellung vom Zeitablauf zugrunde liegt. Er verlegt den Weltverlauf in die Periode des zwar langsam und mühsam, aber unentwegt stetigen Anwachsens des Lichtes, während er das vorangegangene Vordringen der Finsternis und ihre Vergewaltigung des Lichtes nur kurz in Form eines düsteren Auftaktes – mit allerdings schweren nachhaltigen Folgen – sich in der Urzeit abspielen läßt. An den Anfang jener Periode setzt er die Welterschöpfung. So ist er berechtigt, durchweg und gleich von vornherein dem Licht die Führung zuzuweisen. Der Weltverlauf mit seinem einzigen Zweck, der Befreiung des im Materiellen des Kosmos wie des Menschen gefangenen Lichtes von eben diesem Materiellen, der Finsternis, ist also klärlich die τακτός κίνησις. Das unterscheidet Manis Lehre von der iranischen, der zufolge der eigentliche Weltverlauf in den Abstieg der Kurve fällt und also die ἄτακτος κίνησις darstellt; es rückt sie aber nahe an die erste Erlösungslehre Indiens, das Sāṃkhya, dem sie ja auch darin gleicht, daß sie die Zurückgewinnung des Lichtes wesentlich auf das Gebiet des Psychologischen verlegt, und zwar unter Benutzung des schon für die Upanisaden-Philosophie charakteristischen Motivs der Erkenntnis.

Umdrehung des Kosmos, die nach zweierlei und entgegengesetzten Richtungen erfolgt. Mit der Bewegung in der einen Richtung – und das ist die gegenwärtige –, die in ständig zunehmendem Maße und in jeder Beziehung zu Verkümmern und Verschlechterung führt, steht eine andere, die sich in einem schlechthin paradiesischen Zustand auswirkt, in stetem Wechsel. In der heilvollen Richtung bewegt sich die Welt, wenn sie von Gott geführt wird; in der unheilvollen dreht sie sich, und zwar rückwärts, wenn sie sich selbst überlassen ist. «Als alles dieses seine Zeit erfüllt hatte, beschreibt Platon den Wechsel der *κίνησις* von heilvoll zu unheilvoll, «da ließ der Steuermann des Ganzen gleichsam den Griff des Ruders fahren und zog sich in seine Warte<sup>22</sup> zurück. Die Welt aber bewegte nun wieder rückwärts das Schicksal und die mit ihm zugleich entstandene Begierde (*εἰμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία*). Anfangs führte sie die Lehren des Werkmeisters genauer aus (d. h. noch behielt das Gute das Übergewicht über das Schlechte), zuletzt aber lässiger, und daran ist das Körperliche in ihrer Mischung schuld (*τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον*), ... je weiter die Zeit vorrückt ... um so mehr nimmt auch überhand der Zustand der alten Unordnung (*ἄταξία*)», in vielen Myriaden von Umläufen verfällt sie mehr und mehr dem Verderben, bis dann abermals der Gott sich selbst wieder an das Ruder stellend, alles, was erkrankt und aufgelöst ist (*τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα*) durch Umwendung in den ihm eigentümlichen Umlauf wieder in Ordnung bringt (*ἐκ τῆς καθ' ἑαυτὸν προτέρα περιόδου στρέψας ἀπερνάζεται*).

Das Befremdendste in den anspielungsreichen Worten ist das postulierte Vorwärts und Rückwärts in der Kosmosbewegung. Von der an den Gestirnen zu beobachtenden ‚Drehung des Himmelsgewölbes‘ eine Umkehrung der Richtung zu erwarten, bleibt anhaltslose Fiktion. Es wird sich auch schwerlich eine andere Erklärung dafür finden lassen, als daß die Vorstellung einer zweifachen Bewegung von der wirklich, nämlich an der Allgottheit Urmensch, geschauten her auf den Himmelsumschwung übertragen ist. Am Schluß scheint ja in der Tat das ältere mythologische Bild deutlich durch: Sobald der Gott die «ihm eigentümliche», also ihm in Person zukommende *τακτὸς κίνησις* wieder aufnimmt, wird alles, was vorher ordnungswidrig war, gleichfalls wieder ordnungsgemäß<sup>23</sup>. Der sinnlichen Grundvorstellung nach würde also das Vorwärts und Rückwärts in der Weltbewegung bei Platon mit dem Aufwärts und Abwärts in der Eigenbewegung des Attis bei Julian zusammenfallen<sup>24</sup>. Überlieferungsbrocken aus der Mysterienmystik ergeben sogar eine hinlängliche Bestätigung. In dem nämlichen Naassenischen Traktat, der in Attis den Urmenschen sieht, finden sich bei einer weiteren mit dem Urmen-

<sup>22</sup> *περιωπή*, ein Ort, von dem man nach allen Seiten rings um sich her schauen kann.

<sup>23</sup> Daß und in welchem Sinne mit der *ἄταξία* der abnehmenden Monatshälfte die Vorstellungen von Krankheit und Zerfall verknüpft waren in der Urmenschmythologie, bildet den Hauptnachweis in *Der Gott der Wunderheilungen*.

<sup>24</sup> Desgleichen fällt mit der Warte, in die der Gott sich zurückzieht, wenn er die Lenkung der Welt aufgibt, die kosmische Höhle bei Julian zusammen. Und auch das Eine-Zeitlang-Ruhen (*ἡρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον*), das Plutarch nach Theopomp von dem eranischen Ohrmazd berichtet, *De Is. et Os.* 47, gehört hierher.

schen aufs engste verknüpften mythologischen Wesenheit, dem Okeanos<sup>25</sup>, die beiden Bewegungsarten in der Tat verbunden: ἐκ παλιρροίας στρεφόμενος αἰεὶ (im Gegenstrom sich immer zurückwendend) ποτὲ ἄνω ποτὲ κάτω (Hipp. a. a. O. V 7, 38). Lokalisiert im Gotte Urmensch macht ja der kosmische Strom dessen singuläre Doppelbewegung mit<sup>26</sup>. Und ebenso findet sich dort, in wieder anderem Zusammenhange, bei der «etymologischen» Deutung der phrygischen Urmenschbezeichnung αἰπόλος die Bewegung des ganzen Universums ausdrücklich dem Gotte Urmensch zugeschrieben als dem: αἰεὶ πολλῶν καὶ στρέφων καὶ περιελάνων τὸν κόσμον ὅλον τροφῆ ... πάντοτε <πάντα> πανταχῆ στρέφοντα καὶ μεταβάλλοντα πρὸς τὰ οἰκειῖα (V 8, 34).

Das Ergebnis: in dem wechselnden Kosmoschicksal des Mythos im *Politikos* spiegle sich das Gottesschicksal, wird vollends darin deutlich, daß Platon, wenn er seinerseits auch für die derzeitige Rückwärtsbewegung, also die ἄτακτος κίνησις, eine letzte hintergründige Machtinstanz, die Heimarmene, verantwortlich macht, doch sehr wohl von andern Lehrern darüber weiß, die er, jedoch nur um sie abzulehnen, auch mitteilt: «Sich selbst aber immer zu drehen (στρέφειν), ist leicht Keinem wohl möglich, als dem alles Bewegte Anführenden<sup>27</sup>. Diesem aber ist, etwas jetzt so, dann wieder anders zu bewegen, nicht statthaft. Nach diesem allen darf man also von der Welt weder behaupten, daß sie immer sich selbst drehe, noch, daß sie immer von Gott gedreht werde, sintemalen es nach zwei und verschie-

<sup>25</sup> (Ὠκεανοῦ ῥοή) ἀπὸ τῶν μέσων ῥέονσα τοῦ τελείου ἀνθρώπου (Hipp. V 8, 34), vgl. dazu Pap. Leyden V 4, Reitzenstein, *Poimandres* 16, 2 in dem Gebet an den Gott ὁ γεννῶν καὶ τροφῶν καὶ αὔξων τὰ πάντα: τὸ δὲ περὶ ὕδατος <ὁ> ὠκεανός.

<sup>26</sup> Auf unerwartete Weise würde bei der Lokalisierung des Okeanos im Urmenschgestirn – er gilt ja als der himmlische Urquell aller irdischen Gewässer, *Il.* 21, 196 – sein außerhalb von Erde und Meer Im-Kreise-Fließen plötzlich anschaulich. Auch fehlt es nicht an außer-griechischen Parallelen für die alte Grundvorstellung. «Der Mond besteht aus der *Rasā*», erklärt, eine der frühesten Namensbezeichnungen für den entsprechenden kosmischen Strom im Indischen (= eranisch *ranha*) verwendend, das *Viṣṇu-purāna*, Hillebrandt ZDMG 34, 293; in *Rgveda* II 15, 6: «Aufwärts (*udancam*) machte er (Indra) fließen durch seine Macht den Sindhu», bietet, mit anderer Namensbezeichnung, die altbrahmische Mythologie geradezu ein Seitenstück zu dem ἄνω-Strömen des Okeanos im Naassenertext, wie sich denn aus der Urmenschmythologie auch die z. T. recht eigentümlichen Einzelüberlieferungen über den Okeanos bei Homer und Hesiod ohne Schwierigkeit erklären.

<sup>27</sup> Der durch die eine Angabe hinreichend charakterisierte Gott, an den Platon denkt, ist bekanntlich der orphische Chronos bzw. der Aion, denn wenngleich die philosophische Spekulation seit Platon auf alle Weise bemüht ist, die beiden begrifflich zu differenzieren, für ihr ursprüngliches Wesen läßt sich das nicht durchführen. Hinter beiden steht gleicherweise der sinnlich schaubare ältere Zeitgott Urmensch. Das unter Platons Namen gehende Epigramm Anth. Pal. 9, 51 αἰὼν πάντα φέρει· δόλιχος χρόνος οἶδεν ἀμείβειν | οἶνομα καὶ μοσφὴν καὶ φύσιν ἠδὲ τύχην, und was Lakeit, *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, 1916, S. 81 ff. weiter an früheren und späteren 'dichterischen Augenblicks-personifikationen' anführt, geht in dem gesamten Aussagenbestand unverkennbar auf die gleiche Überlieferung zurück. – Chronos, die orphische Urgottheit, entweder zarvanistisch den beiden Weltmächten, der lichten und der dunklen, als Vater vorangestellt (Diels, *Vorsokratiker*<sup>2</sup> 476, 27ff.) oder seinerseits als die lichte geschaut und mit einer dunklen (Nyx, Bakchylides 7, 11 ff., Ananke, Diels a. a. O. 477, 11) verbunden, ist doch Arist. *Phys.* IV 10, 218a 33 bestimmt überliefert als der Beweger der Welt: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασιν (sc. τὸν Χρόνον). Ebenso ist Pindar *Isthm.* 8, 14 der Aion das Alles-Lebende-Anführende; aus dem reichen Material des Nonnos (z. B. *Par.* 12, 98; *Dion.* 24, 267) führe ich nur an *Dion.* 36, 422: καὶ τότε τετραπόροιο χρόνον τροφάλιγγα κυλίνδων | ... ἐλίσσετο ... Αἰών.

denen Richtungen geschieht, noch, daß etwa irgend zwei Götter von entgegengesetzter Richtung sie drehen ...»<sup>28</sup>

Was hier vorliegt, ist eine gründlich durchdachte Auseinandersetzung mit der obigen orientalischen Zeitalterlehre, die, mythologisch bedingt, den jeweiligen Weltablauf im Bilde einer jeweiligen Urmenschepiphanie vorgezeichnet sieht. Für den Aufstieg in der Weltentwicklung (entsprechend der zunehmenden Monatshälfte), für die *τακτὸς κίνησις* also, läßt Platon den (in der Lichtform vordringenden) Gott gelten; für den Abstieg indes, die *ἄτακτος κίνησις*, befriedigt ihn keine der beiden mythologisch gegebenen Deutungsmöglichkeiten. Nicht den Gott, indem dieser jetzt der dem Verfall Unterliegende ist, nach dem Überlieferungstypus, den Julian für den Urmenschen Attis benutzt, will er dafür verantwortlich gemacht wissen, und ebenso unannehmbar ist ihm die Idee, daß an Stelle des heilbringenden Gottes ein unheilbringender Antipode, eine ahrimanische Figur, die Führung übernimmt, nach dem von Plutarch für Seth-Typhon benutzten zweiten Typus der Urmenschmythologie.

Wenn nun Platon seinerseits die *ἄτακτος κίνησις* der Heimarmene zuweist, so entfernt er sich freilich doch nicht so weit von den beiden abgelehnten Annahmen, als es zunächst den Anschein hat. Die Heimarmene, später, namentlich in der Dogmatik der Mysterien und der Gnosis, die Hauptbezeichnung für das Verhängnis in seiner grausamen Unerbittlichkeit<sup>29</sup>, ist ja nur ein anderer, wohl durch die Vorsokratiker eingebürgerter Name für die alte Ananke-Adrasteia und von dieser dem Platon aus der Orphik vertrauten Gestalt nicht zu trennen<sup>30</sup>. Die orphische Ananke aber ist die weibliche Wesensform des Urgottes Chronos<sup>31</sup>; ihr kommen die gleichen Funktionen zu wie dem Gotte selber, nur daß sie entsprechend der mythologisch gegebenen Gegensätzlichkeit seines Doppelwesens, unter veränderten Vorzeichen stehen. Wie Chronos ist sie die Bewegerin des Kosmos, die Dreherin der Weltachse; aber, wie der mehrfach erhaltene Terminus *technicus κόσμοιο παλινδίνητος Ἀνάγκη*<sup>32</sup> beweist, ist es die Rückwärtsbewegung, die von ihr eingeleitet und vollführt wird. Der Funktion nach entspricht also die Ananke sowohl dem Gotte in der Periode der Verdunkelung als dem von Hause aus dunklen Gegner im Ahrimantypus.

<sup>28</sup> Das mythologische Rad – vierspeichig im Hinblick auf die vier kalendarischen Phasen – ist ein altes mythisches Bild für den Gott selber, der, halb aus Licht bestehend und halb aus Dunkel, im Phasenwechsel zu rotieren scheint.

<sup>29</sup> Zugrunde liegt der fatalistische Gedanke der Seelenwanderung.

<sup>30</sup> Für Parmenides, Demokrit und Leukipp fallen Ananke und Heimarmene zusammen (Stob. *Ekl.* 28, 39 p. 166 Wachsm.), und wenn Proklos in *Tim.* 5, 323 die letztere aus der ersteren hervorgehen läßt, so wird das zu der allgemein in der religiösen Systematik geübten Gepflogenheit gehören, für die verschiedenen Bezeichnungen einer mythologischen Wesenheit den Zusammenhang zu wahren.

<sup>31</sup> Orphische Theogonie des Hieronymos und Hellanikos, Diels 493, 36 (2477. 11) *συνεῖναι δὲ αὐτῷ* (sc. *Χρόνον*) *τὴν Ἀνάγκην*, s. auch orph. *Argonautika* 12ff.: *ἀρχαῖον μὲν ποῶτος χάους ἀμέγαστον Ἀνάγκην καὶ Χρόνον*. Die gewissermaßen genealogisch zu verstehende Beziehung zwischen Chaos und Ananke darf uns nicht darüber täuschen, daß auch hier hinter beiden die gleiche mythologische Vorstellung steht.

<sup>32</sup> Vgl. die Stellen aus der *Straßburger Kosmogonie* 481, 26, Nonnos *Dion.* II 265, Claudian *Ep.* 6, 2 Anthol. (I 9 und) IV 505, 14 bei Reitzenstein, *Poimandres* 115 A.

Als die Weltbewegerin Ananke fällt demnach die Heimarmene keineswegs aus dem im *Politikos* benutzten mythologischen Schema heraus<sup>33</sup>. Allerdings, die Vorstellung, die Platon mit ihrer Bewegung verbindet, ist, wie die Vision des Pamphyliers Er im 10. Buch des *Staates* zeigt, von der in der Urmenschmythik wesentlich verschieden. An die Stelle der Selbstbewegung des Gottes, die abwechselnd unter Führung seiner beiden Naturen, des Lichts und der Finsternis, vor sich geht, und die nur in ihren Auswirkungen auch die Welt beeinflusst, ist für Platon und die gesamte Folgezeit die Sphärenbewegung getreten. Nur, daß auch sie – ohne daß das neu motiviert würde – durch den Aion bewirkt wird<sup>34</sup>. Dennoch bedeutet das die völlige Verdunkelung der Grundvorstellung; es bedeutet aber andererseits auch, daß auf die Sphärenbewegung ein Gesetz übertragen wird, das ihr von Natur nicht zukommt: auch sie muß sich nun in zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen. Wenn unter der Führung der Ananke-Heimarmene die – mythologisch gegebene – Rückwärtsbewegung einsetzt, die Richtung, in der seit Menschengedenken die Sphärenbewegung vor sich geht, so ist das die Unheil über Unheil auslösende *ἄτακτος κίνησις*, die fort dauern wird bis zur *ἀρχὴ ἄλλης περιόδου* (*Staat* 616 C.). Auch darin hat sich das mythologische Schema durchgesetzt. Der astrale Fatalismus – in seinen chaldäischen Ursprüngen bekanntlich nur ein partieller, im Zweistromlande glaubte man sowohl an günstigen wie an ungünstigen Einfluß der Gestirne – ist erst durch die Verquickung mit der Urmenschspekulation zu der extremen Form des Heimarmene-Glaubens gelangt.

Und, um nun noch einmal zum *Timaios* zurückzukehren, verrät nicht selbst

<sup>33</sup> Man erinnere sich nur ihrer in der Folgezeit für die hellenistische Weltanschauung so bedeutsamen Beziehung zum *αἰὼν οὐτός*. Nur an ihn ist ihre Macht gebunden. Nur bis zur Ankunft des sehnlich erwarteten Heilbringers währt ihre Herrschaft. Der Heilbringer, indem er den *αἰὼν μέλλοντος* eröffnet, befreit die Welt von ihr. So die Weltalterspekulation mit ihrer Heilzeitbringererwartung. Die Mysterienreligiosität allerdings lehrte, in ihren Einweihungsriten ein Mittel zu besitzen, dem einzelnen schon jetzt diese Befreiung zu sichern. «Des blinden Wesens Tyrannei hat nun ein Ende», läßt mit Benutzung eines gut beglaubigten mythologischen Bildes für das Finsternisprinzip, Apulejus, *Metam.* XI 15 die Mysteriengottheit Isis, hier natürlich die Vertreterin des Lichtprinzips, zu dem soeben Geweihten sprechen, «Du bist in den Schoß einer *sehenden* Gottheit aufgenommen, die auch die übrigen Götter durch den Schein ihres Lichtes erleuchtet.» Auch die Taufe der Christen hatte nach Clemens A., *Exc. ex Theod.* 72 diese Wirkung. Christliche Gnostiker (sowie derselbe Clemens A.) sehen in Christus schon den die Herrschaft der Heimarmene allgemein brechenden Befreier (Wendland, *Hellen. und röm. Kultur* 177, s. auch Reitzenstein, *Poimandres* 113). Die koptische Gnosis läßt Jesus mit eigener Hand die (Heimarmene und) Sphaira umdrehen (TU 8, S. 442), allerdings 6 (Welten-)Monate nach links und 6 nach rechts, wodurch sie ihn, wohl sehr gegen ihre Absicht, zum Vertreter auch der *ἄτακτος κίνησις* macht.

<sup>34</sup> Bald in männlicher, bald in weiblicher Gestalt. Corp. herm. XI (XII) 7: *ἰδὲ καὶ τοὺς ὑποκειμένους ἐπὶ τὰ κόσμους κεκοσμημένους τάξει αἰωνίῳ καὶ δρόμῳ διαφόρῳ τὸν Αἰῶνα ἀναπληροῦντας*; Lichtzaubergebet: Wessely, Denkschr. d. K. K. Akad. 1888, S. 72: *στοιχείων ἀκοπιᾶτον λειτουργίας δίνησις* (der so angeredete Gott ist zwar bereits als Sonne und Mond gedacht; da er aber zu Licht und Finsternis sowie zu den Elementen in nicht zu verkennende Beziehung gesetzt wird, so kann es sich nur um eine Überlieferung über den Mond allein handeln), und S. 76: *ἢ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐφρεστώσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κρατεῖα χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον* (als alter mythologischer Zug ist der Weltachse die Beflügelung verblieben, vgl. die *ὑπόπτειρος ἄξων* Hipp. ref. IV 49, wie ja auch der kosmische 'Wagen', ein mythologisches Bild für den Gott Urmensch, das laut Plutarch, *Quaest. conv.* IX 5, 2 Platon für die Kosmosbewegung verwendet hat, geflügelt ist).

hier die Behandlung der *ἄτακτος κίνησις* noch die Auseinandersetzung mit dem gleichen Stoff? Schon das gibt zu denken, daß Platon der ungeordneten Bewegung der Dinge zunächst die *ἡσυχία* als Zustand der Norm<sup>35</sup> entgegenstellt, dann aber seinen Schöpfergott diese Dinge keineswegs aus der Bewegtheit zur Ruhe führen läßt, sondern aus der Ungeordnetheit zur Ordnung<sup>36</sup>. In dem Zur-Ordnung-führen entspricht sein Tun also genau dem des Gottes im *Politikos*, wenn dieser sich wieder ans Steuer stellt. Sollte die vorhergehende *ἀταξία* im Grunde ihres Wesens eine andere sein als die durch mythologische Überlieferung gegebene im *Politikos*? Läßt nicht mit den nämlichen Worten wie im *Timaios* der Naassenertext die Dinge sich *ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς* bewegen vor dem Erscheinen des Gottes (Urmensch)? Ein bestimmtes Schema, und zwar offenbar wieder das uns nun hinreichend vertraute mythologische der Weltalterlehre, das den ständigen Wechsel zwischen einem Heil- und einem Unheil-auswirkenden Prozeß vorsieht, liegt doch wohl auch hier zu Grunde. Wie es eigentlich auszufüllen war, zeigt noch einigermaßen deutlich der hermetische *λόγος τέλειος* an Asklepios, aus dem Lactanz, *Inst.* VII 18, 4 unter anderem den wichtigen Schlußsatz, den Gott, dessen Sinn wie im *Timaios* auf das *ἀγαθόν* gerichtet ist, betreffend, anführt: *ἀντηρείσας τῇ ἀταξίᾳ καὶ ἀνάκαλεσάμενος τὴν πλάνην καὶ τὴν κακίαν ἐκ καθάρσας, πῆ μὲν ὕδατι πολλῶ κατακλύσας, πῆ δὲ πυρὶ ὄξυτάτῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπαίσας, ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησεν τὸν ἑαυτοῦ κόσμον*<sup>37</sup>. Nach großen Weltkatastrophen bzw. -untergängen durch Wasser und Feuer, führt der gute, d. h. der lichte Gott seinen Kosmos zurück zu dem Urzustand, in dem es keine Dürre, keine Feindseligkeiten, kein Böses, keinen Irrtum, also keinerlei unheilvolle kosmische Einflüsse, keine *ἀταξία*, gab, zurück zu dem Zustand des goldenen Zeitalters. So lehrte, wie bereits bemerkt, der Mazdismus, indem er den Vollkommenheitszustand an den Uranfang setzte und nach dem in absinkender Kurve sich vollziehenden Ablauf der Weltentwicklung die Apokatastasis erfolgen ließ.

Der *Timaios* setzt zwar die *ἀταξία* der *ἕλη* an den Uranfang, und indem er den guten Gott, das Chaos zum Kosmos gestaltend, die *τάξις* bewerkstelligen läßt, macht er schon die Urschöpfung zu einer Apokatastasis. Vielleicht nach orphischem Muster. Auch die Orphik setzte ja, wenigstens vorzugsweise, an den Anfang eine Urfinsterniswesenheit, aus der dann die Urlichtwesenheit erst hervorbricht<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *Phaidros* 245e ist die Ruhe das höchste Prinzip.

<sup>36</sup> Der gleiche Einwand übrigens, der ja auch bei Manis angeblicher Bezeichnung der *ἕλη* als ungeordnete Bewegung nahe liegt. Bei selbständiger Konzeption dieser Finsternisvorstellung wäre zu erwarten, daß es auch ihm auf die Ordnung in der Bewegung ankäme, der wünschenswerte Zustand also erreicht würde, indem bei der Schöpfung die Stern- und Elementensphären nach fester Ordnung in Bewegung gesetzt werden. Ihm aber kommt es ja einzig auf die Vernichtung der *ἕλη* an.

<sup>37</sup> Wie manche andere Stelle danke ich auch diese der von wunderbarer Witterung für die Zusammengehörigkeit der zerstreuten Rudimente aus der Urmenschmythologie begabten Forschung Reitzensteins, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* S. 43.

<sup>38</sup> In Entsprechung übrigens zu altbrahmanischer, zeitlich der mazdaistischen vorausliegenden Vorstellung. So ausdrücklich in der vedischen Kosmogonie *Rgv.* X 129: Im Anfang

Doch bedeutet das nur einen andern Ausgangspunkt im nämlichen Kreislaufschema (vgl. oben S. 104 Anm. 21), und der eigentliche Beweggrund wird bei Platon der gewesen sein, daß es ihn im Grunde doch immer zu einer bejahenden Weltanschauung drängte. Nicht die absinkende Kurve gestaltet er im *Timaios*, sondern die ansteigende. Und das Wesentlichste in dieser Selbständigkeit dem Iranischen gegenüber scheint mir dabei die Absicht, die Finsternismacht als Person ganz fortfallen zu lassen. Das gelingt ihm durch die Umdeutung von *ἀταξία* und *τάξις*. Die *ἄτακτος κίνησις* der *ὕλη*, einer rein als wertindifferente Stofflichkeit verstandenen *ὕλη*, wird ihm zur chaotisch ungeordneten Bewegung in den Dingen, und die *τακτὸς κίνησις* der Lichtmacht zum im Chaos<sup>39</sup> Ordnung schaffenden Gott.

---

war das Dunkel, in Dunkel verhüllt... in der Leere des Leeren war eingeschlossen das Eine, das durch die Kraft der Glut sich fortzeugende... (v. 3). So auch in *Manus Gesetzbuch* I 5; und wenn, wie häufig, die Urwasser an den Anfang gestellt sind, aus denen – unter mancherlei Namensbezeichnungen, wundervoll anschaulich z. B. als 'goldener Sproß' (*hiraṇyagarbha*) *Rgv.* X 121, 1 – der Gott Urmensch ersteht, so sind diese Wasser (vgl. oben S. 106 f. Anm. 25 u. 26 den Okeanos, die *Rasā*) nicht unbestimmt grenzenlos, sondern von einer finsternen Hülle umschlossen zu denken. In dem in der Orphik mehrfach eingeschobenen Urei kommt nur eine andere, gleichfalls schon altbrahmanische Form der Urmenschkosmogonie zum Ausdruck, vgl. z. B. *Satapatha Brāhmaṇa* VI 1, 2, 1; XI 1, 6, 1 ff., s. auch *Chāndogya Upaniṣad* III 19 und *Mahā Upaniṣad* III, nach deren ältester Mythik entstammender Überlieferung aus dem goldenen Ei der viergesichtige, hier Brahman genannte Urgott hervorgeht.

<sup>39</sup> Wie es scheint, hat der Begriff des *Chaos* erst vom *Timaios* aus – obschon Platon das Wort dort nicht verwendet – *Symposion* 178 B zitiert er es nach Hesiod und in dessen Sinne – die Bedeutung des Wirren erhalten. In der Orphik wenigstens stand bei allem Schwanken die Bedeutung des Finsternen im Vordergrund, vgl. Ap. Rhod. IV 1697 (Passow D Sp. 2407): *οὐρανόθεν δὲ μέλαν χάος ἢ τις αἰδνὴ ὠρώρει σκοτὴν μυχάτων ἀνιοῦσα βαράθρων*, wobei die Herkunftsangabe zu beachten ist. Überhaupt ist es ratsam, sich diese ältere Bedeutung zu vergegenwärtigen. Gewissermaßen als personhafte Wesenheit gefaßt, stellt das *Chaos* neben dem *Αἰθήρ*, der Quell des Lichts und des Lebens ist, den andern 'Sohn' des Urvaters Chronos dar (Diels VS<sup>2</sup> 476, 27 ff., nach Damascius, Proklus u. a.). Es muß also, da offenbar die zarvanistische Kosmogonie zugrunde liegt, dem eranischen Ahriman entsprechen. Oder auch es steht im Wortsinn vorgestellt als höhlenartiger aufklaffender schwarzer Schlund (mythologisch die Finsternis, aus der das versunkene Licht des Urmenschen wieder auftaucht und mit dem Licht Leben und Heil) am Uranfang (Hesiod. *Theog.* 116) neben den Dunkelwesenheiten Nyx, Erebus und Tartaros (Aristoph. *Aves* 693, Diels S. 472), mit denen es der Sachvorstellung und der ihm angewiesenen Rolle – aus ihm bricht der Lichtgott hervor – nach zusammenfallen wird. Wichtig ist namentlich seine Wesensidentität mit der *Nyx*, in Orph. Hymn. III 2 und 6 die *γένεσις πάντων*, die *φύσις ἐννυχίη* (bei Damascius Diels S. 495 ist die – Orph. Hymne X 23 *κυκλοτόρης* genannte – *Physis* der (dunkle) Zwillings des mit Phanes identifizierten Aion; auch sie stellt also dem immateriellen Urlicht gegenüber die materielle Finsternis dar). Sie, die *Nyx*, ist die Bewohnerin der Samenkeime der Welt von einem Weltenablauf zum andern, Orph. Frgm. 38 Abel 161 (d. h. in der Finsternisform des Gottes Urmensch liegen mitsamt dem versunkenen Licht auch dessen Schätze und darunter aller Samen der Wesen, geborgen bis es wieder hervorbricht); ihr *ζωογόνοσ κρατήρ* Orph. Frgm. 73 Proklus, ist ein altmythologisches Bild für sie selber.

Für die Gleichsetzung *Chaos* = *Nyx* liegt, in langer Geheimtradition fortüberliefert, noch ein bestimmtes Zeugnis vor in der gnostischen Pistis Sophia, Schmidt, *Kopt. gnost. Schriften* 93, 20ff. Hier wird dem 13. Aion «der das Licht ist» dem Herrn über 12 Aionen, und «ihnen allen Leuchtenden», das *Chaos* gegenübergestellt, «welches ist die Nacht»; auch wird ausdrücklich gesagt, daß die 12 Aionen «sich in der Mitte zwischen dem 13. Aion und dem *Chaos* befinden», und daß sich in ihnen «stufenweise die Materie mit dem Lichte mischt». Anschaulicher hätte die mythologische Bedeutung des *Chaos* nicht zum Ausdruck gebracht werden können: von dem 13. Aion, d. h. der dreinächtigen Vollkommenheitsform des Gottes Urmensch bis zum *Chaos*, d. h. seiner dreinächtigen vollen Finsternisform (reden nicht auch die Orphischen Fragmente gelegentlich von einer dreifachen *Nyx*? Frgm. 127 Procl. in *Tim.*, Frgm. 60 Abel 176) geht es naturnotwendig ja über 12 Zwischenformen.



Damit ist in dem orientalischen Schema der naturmythologisch gegebene Fatalismus durch die griechische Ratio umgebogen zu freier kosmogonischer Spekulation.

Liegt es nun so, daß Platon den alten Überlieferungsstoff über die kosmische *ἄτακτος κίνησις* zwar gekannt, ihn seinerseits aber rational umgestaltet hat, so bedarf es kaum erst der Feststellung, daß die im vorstehenden beigebrachten jüngeren Zeugnisse, die sich sämtlich enger an jene Überlieferung halten, sie auch eingehender als er wiedergeben, sich vom *Timaios* nicht ableiten lassen. Vielmehr muß der Stoff unabhängig von Platon während aller Jahrhunderte des Hellenismus fortüberliefert worden sein und zum festen Besitz der geheimer Weisheit Kundigen gehört haben.

Dann aber drängt sich die Vermutung auf, daß schon die Quelle Alexanders bzw. gleich die ersten zum Manichäismus bekehrten Neuplatoniker in Alexandrien<sup>40</sup>, die bei ihrem Weiterwerben für die neue Lehre bemüht waren, sie durch Anknüpfung an Bekanntes den griechisch Gebildeten annehmbar zu machen, in dem Finsternisprinzip Manis das Agens dieser kosmischen *ἄτακτος κίνησις* wiedererkannt und mit ihr in eins gesetzt hatten. War doch in dem, was Mani verbürgtermaßen über das erste Auftreten der *ὕλη* gelehrt hatte, ausdrücklich unter Verwendung des Begriffs *ἀταξία*<sup>41</sup>, die mythologische Grundlage gar nicht zu verkennen. Ungleich aufgeschlossener gegen Mythologisches als Alexander hatte sie ja auch – sehr zu dessen Verdruß – die griechischen Mythen vom Kampf der Giganten und der Zerreißung des Dionysos<sup>42</sup> in Manis Kampf der *ὕλη* gegen das Licht und die Zerteilung des *χορηστός* in die Materie hineingesehen (37, 13ff. Brinkmann). Gerade auf das synkretistische Hinein- und Zusammensehen von überlieferungsmäßig weit Auseinanderliegendem hat sich ja das hellenistische Alexandrien so ausnehmend verstanden, darin nicht selten eine weitblickende Aufgeklärtheit bekundend.

Schon in der ihm vorliegenden Werbeschrift kann Alexander die «Definition»

---

Diese mythologische Chaosvorstellung scheint Platon bewußt überzeichnet zu haben. Noch bei Lukian, *Amores* 32 aber, wo wie bei Platon die Welterschöpfung Sache der Urlichtwesenheit ist – und zwar unter Ausschluß der Urfinsterniswesenheit – ist die orphische Gleichsetzung Chaos = Nyx vorauszusetzen: Nachdem Eros «das *Chaos* fortgeschafft» hat, nachdem er «glänzendes Licht über die dunkle *Nacht* gebreitet» hat, wird er «Schöpfer des Beseelten und Unbeseelten». Daß es sich auch bei dieser Schöpfungsvorstellung um alte Urmenschspekulation handelt, zeigt die Apostrophe an die Mondgöttheit in der Zauberpapyri-Sammlung Wessely, Wiener Akad. 1888, S. 108, Z. 2552: «*ἡνίκα γὰρ αὐξῆ σὺ, τὰ κοσμικὰ πάντα τέθεικας*, von wo aus wieder Licht zurückfällt auf Platons Schöpfergott im *Staat* (X 596e), der *beständig sich und die Welt schafft*.»

<sup>40</sup> Vgl. Reitzenstein, *Vorgeschichte* S. 92: «Frühzeitig ist der Manichäismus, wie wir wußten, nach Ägypten gedrungen und hat hier Anhänger sowohl im christlichen Asketentum wie bei den neuplatonischen Philosophen gefunden».

<sup>41</sup> Vgl. Titus v. Bostra, oben S. 102 Anm. 17.

<sup>42</sup> Dionysos, in dem das hellenistische Ägypten bekanntlich hartnäckig den Osiris wiederfinden wollte, den auch Zerstückelten, und zwar in 14 Teile! In bezug auf die den verschiedenen Zerstückelungsmythen gemeinsame ursprüngliche Grundvorstellung werden jene neuplatonischen Manichäer oder manichäischen Neuplatoniker wohl nicht so hohnherausfordernd weit vom Weg des Tatsächlichen abgeirrt sein, wie der einseitig klassisch gebildete Alexander meint.

der *ὕλη* gefunden haben und schon dort in einer Form, die es offen ließ, ob damit ein Zitat gegeben werden sollte oder eine Interpretation. Noch bei Alexander bleibt es ganz ungewiß; der Wortlaut (oben S. 96 Anm. 4) besagt ja nicht: Mani hat die *ὕλη*, sein Finsternisprinzip, *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων* genannt, sondern: die *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων* – man ist versucht, herauszuhören: die uns wohlbekannte<sup>43</sup> – die nennt Mani *ὕλη*. Weil der Satz in einem die Textwiedergabe unterbrechenden Einschub steht, in dem Alexander sich in seiner Person als Philosoph über das Wesen der Materie ausläßt, hat Reitzenstein ihn als dessen Interpretation gefaßt (NGG 96, 190, 13), aber das scheint mir weniger einleuchtend als seine frühere Ansicht, daß Alexander «zwar von einer immer wieder vorgebrachten (*θρουλουμένη*) Begriffsbestimmung der *ὕλη* als *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων* redet», daß er sie also bis zum Überdruß oft gehört hat – «dennoch aber nicht weiß, ob sie auf Mani selbst zurückgeht» (*Vorgeschichte* S. 93)<sup>44</sup>.

Angenommen, die Vermutung gehe nicht fehl: bei den neuplatonischen Manichäern Alexandriens war die «Definition» der *ὕλη* schlagwortartig verbreitet schon vor Alexander, steht sie aber nicht im Widerspruch zu dem oben S. 98 geäußerten Bedenken, daß ein Neuplatoniker von sich aus schwerlich Manis *ὕλη*-Vorstellung mit der des Chaos im *Timaios*, auf die doch die Formel zurückgeht, und die doch gerade keine mystisch religiöse ist, richtig abgestempelt zu haben wähen konnte? Vielleicht, wenn man nur das «von sich aus» festhält, darf jedoch auch das zu Recht bestehen bleiben. Erinnerung man sich, daß schon der Naassenertext die Dinge sich mit den Worten des *Timaios* *ἀτάκτως καὶ πλῆμμελῶς* bewegen läßt, vor dem Erscheinen des Urmenschen, daß also schon er die mythologische *ἀταξία* im entliehenen Gewande der platonischen Chaosvorstellung bringt, so wird man schließen dürfen, daß seit langem beide unbefangen in eins zusammengesehen worden sind; boten sie doch beide in der *ἀταξία* der Welt und der Möglichkeit ihrer Behebung, das gleiche für die Religiosität jener Zeiten entscheidend bedeutsame Moment.

Scheint sich somit Alexanders Definition der *ὕλη* vollauf zu erklären, auch wenn man, wie Reitzenstein, Mani dabei ganz ausschaltet, wodurch sich die Annahme von Manis Vertrautheit mit griechischer Philosophie von selbst erübrigt, so bleibt allerdings immer noch ein Umstand zu berücksichtigen, der wieder der These Schaeders Vorschub leistet. Nach Reitzensteins sehr einleuchtender Vermutung (NGG S. 56) handelt es sich bei der Vorlage des Titus v. Bostra (s. oben S. 98 Anm. 6 und S. 102 Anm. 17) um die *Μόδιον* betitelte Schrift des Addas, eines vertrauten und sicher den Wortlaut des Meisters gewissenhaft treu wiedergebenden Schülers Manis, die nämlich offenbar, auf die schon die Quelle Alexanders angewiesen war.

<sup>43</sup> Gedanklich entsprechend etwa der Form, in der auch Alexander manichäische Fremdbegriffe einführt: «eine *δύναμις* die bei uns *ψυχή* genannt wird» (5, 21), «eine andere *δύναμις*, die wir Demiurg nennen» (6, 7).

<sup>44</sup> 9, 17 Brinkmann: *εἰ δὲ, ὅπερ μᾶλλον δοκεῖ λέγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ ἢ ἄτακτος κίνησις τῶν ὄντων ἐστίν <ἡ> ὕλη.*

Auf die Einführung der *ἔλη* folgte in der manichäischen Grundschrift – ausführlicher als bei Alexander bei Titus von Bostra wiedergegeben und noch eingehender bei Severus von Antiochien (*Homilie* 123) – der Bericht über die wirre Bewegung der *ἔλη*-Sprossen. Ein sehr merkwürdiges Stück, das in der Tat den Eindruck erweckt, der *ἄτακτος κίνησις* im *Timaios* unmittelbar nachgebildet zu sein. Bei näherer Prüfung wird indes auch diese Partie umgekehrt zu einem klaren Zeugnis für die mythologische Grundlage, genauer: für die Art, wie für die losen Einzelaussagen der mythologischen Urmenschmetaphorik später künstliche Zusammenhänge geschaffen wurden, wobei dann in der Regel die einst dem geschauten Phänomen am Himmel abgewonnene – bildliche – Vorstellung völlig verdunkelt wurde.

Es hat zunächst nicht den geringsten Anhalt mehr an dem einfachen wirklichen Vorgang, daß im Lichte des Gottes Urmensch zu bestimmter Zeit ein Finsternissegment sich einfindet und Nacht auf Nacht ein weiteres hinzutritt, wenn Mani diese Segmente – bei ihm die *ἔλη*-«Sprossen», – schon vorher in sinnlosem Gebaren aufeinander losstürzen läßt, ehe sie dann endlich gemeinsam den Angriff auf das Licht unternehmen. Wie denn seine Phantasie schon darin ihre eigenen Wege geht, daß die beiden Prinzipien Licht und Finsternis einstmals völlig getrennt waren. Er benutzt zwar richtig die Überlieferung vom wilden Kampf als dem Wesen der Finsternis<sup>45</sup>, füllt aber die mythologisch unrichtige zeitliche Frist zwischen dem Entstehen der *ἔλη* und ihrem mythologisch richtigen Angriff gegen das Licht<sup>46</sup> damit, daß er die *ἔλη*-Sprossen ihre Kampfnatur zuerst gegen die einzigen Objekte betätigen läßt, die es vorläufig für sie gibt, also gegeneinander, was in bezug auf ihr «Haupt», wohl die Finsternis in ihrer ursprünglichen unzerteilten Vollgestalt, zur Auflehnung wird<sup>47</sup>.

Er benutzt ferner die für die Finsternis überlieferten bildlich zu verstehenden sehr alten Motive der Blindheit und Taubheit sowie des mangelnden Verstandes<sup>48</sup> –

<sup>45</sup> Vgl. Severus bei Cumont, *La cosmogonie manichéenne*, 1908, S. 117: *La guerre et la cruauté est en eux, ils sont étrangers à la paix.*»

<sup>46</sup> Der Sache nach fällt beides zusammen. Schon ihr Entstehen bedeutet ja den ersten Angriff auf das Licht, der bei jeder ihrer Emanationen stärker und vernichtender wird.

<sup>47</sup> «Ils ne sont pas soumis à celui qui les a engendrés» (Cumont 118); «ils se révoltent contre l'Arbre qui les a engendrés» (Cumont 118). Übrigens sind es hier die 'Früchte', zuweilen auch 'Glieder' genannt, des bösen Todesbaumes. Die beiden Prinzipien bei Alexander und Titus, Gott und *ἔλη*, treten bei Severus als zwei Bäume auf, der Baum des Lebens, der gute, und der Baum des Todes, der schlechte 'Früchte' hervorbringt. Das Bild des Baumes hat Mani – nach Cumont S. 161 benutzt Severus dessen 'Buch der Riesen' – natürlich nicht erfunden, es ist eine Jahrtausende alte Metapher für den Gott Urmensch als den Wachsenden und Zweige Entfaltenden, die auch der *Rgveda*, und schon da mit der Patina der Altertümlichkeit bedeckt, verwendete.

<sup>48</sup> So erklärt sich, nebenbei bemerkt, daß er den Urmenschen bei seinem Sturz in die Materie Gesicht, Gehör und Verstand verlieren läßt: «Da sie, die *ἔλη* (das Finsternisprinzip), sie (die *ψυχή*, den Urmenschen) blind und taub machte, wurde sie bewußtlos und verwirrt» (vgl. oben S. 99 Anm. 8, s. aber auch S. 101 Anm. 15 die Verwendung des Motivs bei der Lehre). Schon die Sāmkhyapartien in den Upanisads kleiden das Versinken des *Puruṣa* (= Urmensch) in die *Prakṛti* (= *ἔλη*) unter anderen auch in diese mythologischen Bilder (vgl. die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot, S. 31, 1).

im Gegensatz zum Licht als Inbegriff und Quell aller gesunden Sinnes- und Geistes-tätigkeit –, um diesem Kampf und dieser Auflehnung die Vorstellung planloser wirrer Bewegtheit zu geben, durch die sie, die 'Früchte', sozusagen zufallsmäßig bis an die Lichtwelten gelangen: «L'occasion de monter jusqu'aux mondes de la lumière leur fut fournie par la révolte» (Cumont 122). Daß die Vorstellungen der Früchte, die des Kampfes und der Fähigkeiten des Kopfes sich schlecht vertragen, empfindet der Leser mit Peinlichkeit. Und ebenso peinlich wirkt die Verquickung verschiedener Einzelvorstellungen, wenn der Text die Früchte mit Feuer bekleidet sein läßt, obwohl auch dahinter wieder ein mythologisch gerechtfertigter Gedanke steht: Bei der Machtergreifung der Finsternis, d. h. wenn sie das Licht des Gottes Urmensch in sich hineinschluckt, wandeln die in ihm befindlichen und mitverschlungenen Elemente<sup>49</sup> ihre heilvolle Natur in eine unheilvolle; aus dem wohl-tätigen leichten Lichtfeuer wird das kompakt gedachte rauchende und schwelende Finsternisfeuer. Selbst der kleine Zug, daß die Anstürmenden unter sich verschieden sind, nicht nur der Größe, sondern auch der Konsistenz nach, bedeutet eine Verquickung, in diesem Falle der Gesichtspunkte: In bezug auf die Größe ist die anwachsende Reihe der Finsternisformen für sich allein ins Auge gefaßt, in bezug auf die Konsistenz sind sie, die materieartigen, schweren, in Verbindung geschaut mit den immateriellen, gewichtlosen, hier zu gespenstigen Wesen degradierten abnehmenden Lichtformen<sup>50</sup>.

Für die Beeinflussung der Gedankenwelt Manis durch die Platons ist demnach auch hier kein Raum. Im Gegenteil, wenn sich durch Platons *Timaios* mit dem Begriff der mythologischen *ἄτακτος κίνησις* die Vorstellung des Ungeordneten verbunden hat, um, je nach dem Klarheitsbedürfnis, mit dem hellenistische Schriftsteller und Leser ihn gebrauchten und ergriffen, mystisch verschleiernd oder störend und verwirrend, hartnäckig an ihr hängen zu bleiben, so ist es gerade Mani, der sie genau im ursprünglichen, nicht platonischen Sinne von «ordnungswidrig» verwendet. Unmittelbar bevor er den Kampf der Sprossen schildert, sagt er ja nach Titus von Bostra: «Einmal geschah es, daß die Hyle sich ordnungswidrig benahm (*ἡτάκτει*), und daß sie (d. h. indem sie) viele Kräfte, sie aus sich emanierend, erzeugte, sie wachsen und zur Vollendung kommen ließ.» Ebendarin, in der Aufwärtsbewegung der Finsternis, besteht ihre ganze Ordnungswidrigkeit.

---

<sup>49</sup> «Après s'être élevée, toute la Matière (in diesem Falle wird das unmögliche Bild des Baumes vermieden) monta avec ses vents, ses tempêtes, ses eaux, ses démons, ses fantômes, ses princes et ses puissances, tous recherchant avec soin comment ils s'introduirent dans la lumière» (p. 126 Cumont). Die mythologisch richtige Vorstellung, daß dieselben Elemente zwischen Licht- und Finsternischarakter wechseln, geht bei Mani verloren, weil er dem Finsternisprinzip die (5) Finsterniselemente schon zuteilt, ehe es die (5) Lichtelemente an sich gerissen und dabei verdunkelt hat. Gerade zum Verständnis der manichäischen Lehre ist, wie ich leider selber erst nach Veröffentlichung der Dreizehn und der Zwölf gesehen, die Kenntnis der Urmenschmythologie unerläßlich. Durchweg gibt erst sie das Kriterium ab für die selbständige Gedankenführung Manis.

<sup>50</sup> «Et ces membres étaient différents. Les uns avaient des corps durs et étaient d'une grandeur infinie; les autres, incorporels et intangibles, avaient une tangibilité subtile, comme les démons et les spectres des phantômes» (Cumont p. 125f.).

Alexander hat das nicht verstanden, auch Titus nicht, wie seine Ausführungen über die *ἀταξία* (10, 30ff. Br.) zeigen; derjenige aber, der die manichäische *ὑλη* mit dem synkretistisch schillernden Schlagwort *ἄτακτος κίνησις ἐν ἐκάστῳ τῶν ὄντων* bedachte, wird es wohl nicht nur im Hinblick auf ihre physischen und psychischen Auswirkungen in der Welt, sondern auch auf Grund einiger Kenntnis des mythologischen Sachverhalts getan haben.