

Helmut Waldmann, *Der kommagenische Mazdaismus*. Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 37. Ernst Wasmuth Verlag, Tübingen 1991. XIII, 237 Seiten, 8 Tafeln, 2 Pläne.

”Der kommagenische Mazdaismus“ ist die zweite Monographie des Verf. zur Religionsgeschichte im Königreich Kommagene während des 1. Jhs. v. Chr. Sie ergänzt die 1973 erschienene Arbeit ”Die kommagenischen Kulturreformen unter Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.“ (EPRO 34). Nach Auffassung des Verf. vollzog sich das religionspolitische Wirken des Antiochos I. in zwei Schritten (S. 55):

1. Mit seinem Regierungsantritt, den der Verf. etwa auf das Jahr 75 v. Chr. festlegen möchte, vollzog Antiochos I. eine erste Kulturreform (S. 44 f.).

2. Eine zweite Kultreform fand im Jahre 62 v. Chr. statt; sie sei vor allem von "astraltheologischen" Elementen geprägt gewesen, die im sog. Löwenhoroskop ihren Niederschlag fanden (S. 45 ff.).

Zu jedem der genannten Schritte stellen sich nun automatisch zwei Fragen: 1. Welche religiösen Vorstellungen herrschten zuvor? – 2. Worin bestand die jeweilige 'Reform' des Antiochos? Ihre Klärung wäre Voraussetzung für eine überzeugende Darstellung der umrissenen Entwicklung. Die Antworten bleibt der Verf. im Falle der ersten 'Reform' jedoch ganz schuldig, im Falle der zweiten sind sie nicht plausibel.

Nach Auffindung der Stele von Sofraz Köy durch J. Wagner und ihrer Publikation (J. WAGNER/G. PETZL, Zeitschr. Papyrol. u. Epigr. 20, 1976, 201–223) schien geklärt zu sein, daß die Schaffung des spezifisch kommagenischen Synkretismus (dazu s. u.) das Kernelement des königlichen Reformwerkes bildete, also die Umwandlung eines rein griechischen Götterhimmels, in dem etwa Apollon wohnte, in ein griechisch-persisches Pantheon, in dem nun Apollon-Mithras (-Helios-Hermes) waltete. Wagner hatte deshalb eine vorsynkretistische Phase von einer synkretistischen geschieden. Der Verf. hält dem entgegen, das Pantheon des kommagenischen Königshauses sei von jeher synkretistisch gewesen. Denn neben Apollon, Artemis und Herakles habe auch Mithras Verehrung genossen (S. 58 ff.; bes. S. 62 f.). Folgende Argumentation soll diese These stützen: Anlaß zur Schaffung des synkretistischen Pantheons war für Antiochos I. seine eigene Abkunft (S. 68). Nun sei die Inschrift der Reliefstele von Kılafık Hüyük (KI) in die Frühzeit des Antiochos zu datieren, denn der König führe in ihr noch nicht den μέγας-Titel. Gleichwohl aber sei seine Mutter Laodike bereits erwähnt, der Gesichtspunkt der Abstammung also bereits programmatisch formuliert und somit der Anstoß zur Kultreform längst erfolgt.

Indes entbehrt diese Argumentation der logischen Grundlage. Erstens ist die griechisch-iranische Abkunft des Antiochos I. eine mit seiner Geburt gegebene Tatsache, ein aus ihr abgeleitetes religiöses Bekenntnis also jedenfalls jünger und auch bei Regierungsantritt noch nicht unbedingt konzipiert. Zweitens erwähnt die Inschrift eben nur die Mutter und damit die seleukidische Komponente, was, wenn man diesem Argument überhaupt irgendein Gewicht beimessen wollte, eben bestens zu unserem bisherigen Bild paßt, demzufolge sich Antiochos I. zunächst als Monarch in hellenistischer Tradition verstand und entsprechend eine Anzahl von Dynastiegöttern griechischer Prägung verehrte. Drittens ist die Inschrift nicht von Antiochos I. verfaßt, sondern von einem gewissen Apollas – nicht "Apollon" –, Sohn eines Apollas – nicht "Apolla"; auf die Motivation des Königs läßt sich aus ihr also nicht schließen.

Der Beweisführung des Verf. liegt zudem eine Auffassung des Begriffs Synkretismus zugrunde, die der besonderen in Kommagene zu beobachtenden Spielart dieses Phänomens nicht gerecht wird (vgl. unter diesem Aspekt den gesamten vierten Teil, S. 149–157). Charakteristisch für den Synkretismus im Pantheon des Antiochos ist nicht die Koexistenz griechischer Gottheiten mit orientalischen (vgl. bes. S. 72 ff.) – diese wurden in Kommagene ebenso toleriert wie andernorts, und so ist wohl auch die entsprechende Passage in Text N auf dem Nemrud Dağı (S. 24 ff.) zu verstehen –, sondern die Theokrasie, die in einer Göttergestalt verschiedene Gottheiten vereint und damit die Bedeutung der ursprünglichen Namen relativiert.

Das Modell zweier Reformen kann also nicht bestehen. Die Denkmälerchronologie des Verf. (S. 56 ff.) ist folglich ebenfalls hinfällig. Es bleibt bis auf weiteres dabei, daß Antiochos I. irgendwann, vermutlich bald nach Beginn seiner Regierung, das tradierte, zunächst rein griechisch-hellenistische Pantheon seines Hauses in ein griechisch-iranisches verwandelte und die Maßnahme – vielleicht nachträglich – astrologisch sanktionierte. Die Schaffung dieses neuen Götterordo ist die Reform des Antiochos, alle weiteren Wandlungen sind Modifikationen, vielleicht Korrekturen, die sich aus einer tieferen logischen Durchdringung des Konzeptes ergaben, die jedoch ihrem Gewicht nach nicht mehr mit dem genannten Eingriff zu messen sind. Die relative Chronologie der Hierothesia und Temene – nicht Temena! – ist wieder offen, und man wird sich weiter an den herkömmlichen Datierungskriterien, dem μέγας-Attribut, den Götternamen mit oder ohne iranische Komponente, den ikonographischen Details etc., zu orientieren haben.

Das wesentliche Anliegen des Verf. ist jedoch nicht die chronologische Ordnung der Denkmäler, sondern die Untersuchung des religiösen Konzeptes, die Analyse des iranischen Gedankengutes im Programm des Antiochos I. Verf. will den Eindruck verwischen, "es läge der kommagenischen Religiosität eines der luftigen Gedankensysteme zugrunde, die die zeitgenössische griechische Spekulation in so großer Zahl hervorbrachte" (S. 26). Die Überzeugung des Verf., daß das Gedankengut im religiösen Programm des Antiochos im wesentlichen orientalischer Herkunft sei, äußert sich bereits im Titel "Der kommagenische Mazdais-

mus⁴. Nun bezeichnet man mit 'Mazdaismus' eine henotheistische Weltanschauung, in der der Gott Auru-mazdā-/Ahura- Mazdā- die oberste Instanz bildet. Der Verf. überrascht jedoch bald mit der Mitteilung, daß auf dem Nemrud Dağı Mithras der wichtigste Gott gewesen sei, zumal er in Arsameia am Nymphaios einen eigenen Priester gehabt habe (S. 35 f.). Dort, so dürfen wir unterstellen, war er also gleichfalls der Hauptgott. Von 'Mazdaismus' könnte dieser Argumentation zufolge also keine Rede sein, allenfalls von einem 'Mithraismus'. Entgegen der Behauptung des Verf. ist nun aber auf dem Nemrud Dağı Zeus-Oromasdes der oberste Gott. Er thront in der Mitte jener Fünfergruppe monumentaler Götterstatuen und überragt seine Kollegen in der Größe sichtbar. Auf den Dexiosis-Reliefs nimmt er ebenfalls die zentrale Position ein und ist als einziger Gott sitzend und mit der Kopfbedeckung der Könige, der *τιάρα ὀρθή*, dargestellt. Ist der Begriff Mazdaismus also zumindest auf dem Nemrud Dağı doch gerechtfertigt?

Die oben angestellten Überlegungen führten zu dem Ergebnis, daß die Kultreform des Antiochos in der Umbildung eines griechischen Pantheons in ein griechisch-iranisches bestand. Nun wird durch die Tatsache, daß in den neugeschaffenen Namenskombinationen die griechische Komponente – zumindest auf dem Nemrud Dağı – stets am Anfang steht und in drei- oder mehrgliedrigen Namen die griechischen Elemente zahlenmäßig überwiegen, bewiesen, daß das ursprüngliche, griechische Pantheon das gedankliche Gerüst lieferte, über dem der neue Götterordo errichtet wurde. So kann in Kommagene also keinesfalls von 'Mazdaismus' gesprochen werden, dies um so weniger, als dieser Begriff ohnehin nicht zu den von Antiochos vorgenommenen Theokrasien paßt. Kehren wir noch einmal zu den Quellen zurück, aus denen sich die religiösen Anschauungen des Antiochos speisten! Sie waren, wie seinen Inschriften zu entnehmen ist, griechischer und persischer Provenienz. Eine einseitig iranisch orientierte Interpretation der Gegebenheiten, wie sie der Verf. unternimmt, kann den Tatsachen also nicht gerecht werden. Immerhin ist einzuräumen, daß die iranischen Aspekte des Reformwerkes die bislang weit weniger gut verstandenen sind, und so könnte man den angekündigten Ansatz sogar begrüßen.

Voraussetzungen für einen Erfolg wären allerdings die Vertrautheit mit der achämenidenzeitlichen religiösen Vorstellungswelt der Perser und das Bemühen, das, was wir über Religion und Kultus in Kommagene in Erfahrung bringen können, daran zu messen. Dies setzt eine sorgfältig differenzierende Methode voraus. Denn der gewaltige geographische Raum, in den die verschiedenen Ariergruppen in der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. eindringen, und die weiten Gebiete im tiefeurasischen Steppengürtel, von denen jene Wanderungsbewegung ausging, sind in der Folgezeit kein homogenes kulturelles Gebilde gewesen. Allein die zentraliranischen Salzwüsten setzten hier für Jahrhunderte eine schier unüberwindliche Zäsur (W. NAGEL, Ninus und Semiramis. BBV Neue Folge 2 [1982] §§ 3; 38). Aber auch der Gegensatz zwischen den Nomaden im Norden und den sesshaften Gruppen im Süden zog unterschiedliche kulturelle Entwicklungen nach sich. Das Entstehen der großen Staatsgebilde der Meder, Perser und Avesta-Arier bedingte naturgemäß eigenständige kulturelle und weltanschauliche Prozesse (NAGEL a. a. O. §§ 7; 10). Und mit dem Fortschreiten der Erkenntnisse wird sich dieses Spektrum für den Betrachter eher erweitern und sich keinesfalls zum Bild eines großen hieratischen Kulturblocks wandeln.

Die Tatsache, daß es sich in den genannten Gebieten um einen reich gegliederten Kulturraum handelt, ist längst im allgemeinen Bewußtsein verankert. Sonst erübrigten sich umfangreiche Diskussionen wie etwa jene über das Verhältnis der Achämeniden zur Lehre des Zoroastres von vornherein (dazu zuletzt J. KELLEN, *La religion iranienne à l'époque achéménide*. Actes Coll. Liège 1987. *Iranica Ant. Suppl.* 5 [1991] 81 ff.; vgl. in Kürze B. JACOBS, *Acta Praehist. et Arch.* 23).

In gleicher Weise ist die chronologische Entwicklung zu berücksichtigen. 'Iranische Religion' ist kein über Jahrtausende unverwandtes Phänomen, sondern hat selbstverständlich ihrerseits eine geschichtliche Entwicklung genommen. Der Verf. jedoch definiert einen Götterkosmos als "iranisch/achämenidisch (parthisch)" (S. 45) und spricht von "achämenidisch-parthischer Tradition" (S. 97) und einer "achämenidisch-parthischen Ära" (S. 117).

Er begreift "iranische Religiosität" als einen gewaltigen Stein, aus dem nach Bedarf Stücke herausgehoben werden können: "fravaši" (S. 124; 174 ff.), "hvarenō" (S. 122 ff.), "Feuerkultstätte" (S. 113 ff.), "Priesterkönigtum" (S. 41), "Siegesfeuer" (S. 92; 107), "Haoma-, Totengedenk- und Blumenopfer" (S. 102 ff.) sind Begriffe, die aus dem Avesta, der Sassanidenzeit, dem modernen Parsismus oder einfach der wissenschaftlichen Literatur entnommen sind (S. 41 Anm. 101) und die nun auf die mutmaßlichen

kommagenischen Verhältnisse Anwendung finden. Ihre Relevanz wird entweder stillschweigend vorausgesetzt oder mit lapidaren Feststellungen verteidigt. So behauptet der Verf. z. B., daß man mit "großem Recht beim Parsismus von einem nahezu unveränderten Fortbestand religiöser Kultübungen und ihres architektonischen Rahmens über Jahrtausende hin auszugehen" (S. 103) hat. Wie kann man aber parsisches Brauchtum geradewegs auf Kommagene übertragen (S. 108 ff.), ohne zuvor auch nur die Relevanz im Avesta formulierter Überzeugungen für Kommagene belegt zu haben?

Entsprechende Fragen stellen sich bei Begriffen wie *frauwaši-* und *k̅v̅arēnah-*. Der Verf. ignoriert sie, und nicht nur das, er verzichtet auch darauf, die Begriffe gegeneinander abzusetzen: "Dafür unterscheiden sich die *hvarenō* und *fravaši* in dem Bereich des Königsglanzes, um den es hier geht, zu wenig" (S. 124). Aber es läßt sich nachweisen, daß der im transkavirischen Raum außerordentlich wichtige Begriff des *Chvarnah* (awestisch *k̅v̅arēnah-*/sarmatisch *farnah-*/sakisch *phārra* etc.) im ziskavirischen Raum während der Achämenidenzeit ohne Bedeutung war (P. LECOQ, *Acta Iranica* 23, 1984, 301–326; B. JACOBS, *Mitt. Dt. Orientges.* 119, 1987, 215 ff., bes. 229; 239 ff.). Daß sich dies seitdem geändert hätte, müßte erst einmal belegt werden. Abgesehen davon sind die Begriffe *k̅v̅arēnah-* und *frauwaši-* sehr wohl zu unterscheiden.

Ebenso unerwartet postuliert der Verf. für Kommagene den Feuerkult; und so entsteht die Fiktion einer "Feuerkultstätte" in Arsameia am *Nymphaios*, in der ein "Siegesfeuer" gehütet worden sei (S. 79–147). Dabei ist weder in den einschlägigen Inschriften noch in den Bildwerken irgendein Hinweis zu finden, der den Gedanken an einen derartigen Kult rechtfertigte. Die wahrlich wortreichen und informativen Texte des Antiochos I. hätten eine derartig wichtige Institution kaum verschwiegen.

Es sind indes Grabungsfunde und -befunde, die, äußerst zweifelhaft interpretiert (S. 102 ff.), beim Verf. die entscheidenden Assoziationen auslösten. Parallelen glaubt er bei mutmaßlichen Feuerheiligtümern achämenidischer Zeit zu finden. Er verweist dabei auf K. SCHIPP MANN, *Die iranischen Feuerheiligtümer. Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 31 (1971). Indes diskutiert dieser Autor sämtliche in der Forschung irgendwann einmal, sei es zu Recht oder zu Unrecht, als Feuerheiligtümer angesprochenen Bauwerke. Folglich kann nicht einfach als gegeben hingenommen werden, daß die dort behandelten Gebäude tatsächlich Feuerheiligtümer seien. Gründlichere Nachforschungen lehren denn auch, daß sich für jene Epoche nicht ein einziger derartiger Kultbau auch nur einigermaßen sichern läßt (SCHIPP MANN a. a. O. Taf. 1). Dies gilt selbst für das bekannte Monument in Susa (SCHIPP MANN a. a. O. 272 ff.), bei dem es sich um einen – vielleicht unter Verwendung von Spolien errichteten – Bau späterer Zeit handeln wird. Dort lassen sich auch überzeugende Parallelen finden.

So bleibt für Waldmanns Rekonstruktion des "Feuerheiligtums" von Arsameia nunmehr allein der heutige parsische Ritus als Inspirationsquelle übrig; über deren Fragwürdigkeit wurde oben schon gesprochen. Wichtige Requisiten im zeitgenössischen Gottesdienst sind der Mörser, in dem das Haoma zerstoßen wird, ein Wasserkrug und ein Becher (S. 104 ff.). Die antiken Gegenstücke – so der Verf. – wurden bei den Ausgrabungen gefunden: ein "Handmörser" (S. 108 f. Taf. 4,6 links), ein steinernes Becken, das "die Rolle" des Wasserkruges übernahm (S. 100; 108 f. Taf. 5, 1.2), und statt des Bechers eine Libationsschale (S. 100; 109 Taf. 5, 1 links). Der "Handmörser" hat nach des Verf. eigener Schätzung einen Durchmesser von ca. 25 cm (S. 108) und sieht gewiß nicht wie ein Mörser aus (vgl. E. F. SCHMIDT, *Persepolis II* [1957] Taf. 7 [Siegel Nr. 20] und Taf. 23, 1.2). Ein Becken von – ebenfalls geschätzten – 125 × 55 × 50 cm ist nun einmal kein Wasserkrug. Und daß die "Spendeschale" statt aus Metall aus Stein besteht und daß sie nicht rund, sondern viereckig ist – "ein besonders krasser Fall des Bestrebens. . . , den Anlagen und Geräten eine urwüchsige Form zu verleihen" (S. 109) –, wird der "knorrigigen Urigkeit" (S. 103) des Mithradates I. angelastet. Die, "wenn nicht alles täuscht, . . . besterhaltene der bislang bekanntgewordenen antiken Feuerkultstätten" (S. 146) erweist sich als ein "luftiges" Gedankengebilde. Und zu Blumen- und Totengedenkopfer in Arsameia am *Nymphaios*, Sockelanlagen II und III (S. 112; 122 ff.; 174 ff.), und am "Feuertar" auf dem Nemrud Dağı (S. 168 f.) erübrigt sich jeder Kommentar.

Wiederum stellt sich auch die Frage nach dem Inhalt der Begriffe: Was meint der Verf., wenn er von "Feuerkult" spricht: die Verehrung eines Feuergottes wie des indischen Agni (vgl. J. GONDA, *Die Religionen Indiens. Die Religionen der Menschheit* 11 [1978] 67 ff.), die Hütung eines Königsfeuers und den Kult eines Numens wie bei Persern und Skythen (W. NAGEL/B. JACOBS, *Iranica Ant.* 24, 1990, 373 ff.) oder einfach die Flamme eines Brandopfers?

Es wäre noch manches anzumerken (vgl. S. ŞAHİN, *Epigraphica Anatolica* 17, 1991, 8), darunter auch der mangelnde Rückgriff auf die einschlägige schriftliche Überlieferung (s. die Aufstellung S. 234) und die allzu eklektische Auswahl der wissenschaftlichen Literatur. Vor allem aber drängt sich die Frage auf, wo die Gründe für die – so die Ansicht des Rez. – völlige Fehleinschätzung der tatsächlichen Gegebenheiten liegen. Es sind sicher zum einen methodische Mängel hierfür verantwortlich, zum anderen und in der Hauptsache jedoch die Unterschätzung der Komplexität, der Vielgestaltigkeit und der Entwicklung dessen, was der Verf. zum eigentlichen Gegenstand seiner Untersuchung erklärt hat, des iranischen Gedankengutes.

Köln

Bruno Jacobs