

DIE DREI WEISEN AUS DEM MORGENLANDE UND DIE ANBETUNG DER ZEIT

J. Duchesne-Guillemin

Der Volksglaube und das Brauchtum am Dreikönigstag enthalten, wie auch die bildlichen Darstellungen der drei Weisen aus dem Morgenlande, manche Elemente, die man vergebens im Bericht des Matthäus-Evangeliums suchen würde. So wird einer der drei Könige oft als Mohr dargestellt. Diese Gepflogenheit ist aber nur einige Jahrhunderte alt.

Auf Gemälden der flämischen Schule, zum Beispiel auf dem Polyptychon aus der Schule des Rogier van der Weyden im Museum The Cloisters in New York, ist im Stern der Magier ein kleines Kind zu sehen, ja sogar eine Frau mit ihrem Kindlein. Die Weisen sind auf einem Berg als Badende dargestellt — oder, genauer gesagt, sie waten mit nackten Beinen in einem Teiche (Taf. IX). Auf demselben Bild erscheint den gleichen drei Königen — jetzt wieder angekleidet und kniend — der Stern mit dem Kindlein. Die Szene des Fußbades fehlt auf einem Berliner Triptychon, auf das wir noch zurückkommen; es kann also dem New Yorker Polyptychon nicht als Vorlage gedient haben, obwohl es von van der Weyden selbst stammt.

1. DIE REIBETROMMEL

Die Reisen der heiligen drei Könige spiegeln sich in einem volkstümlichen Brauch wider, der noch vielfach auf dem Land weiterlebt: Zwischen Weihnachten und dem 6. Januar gehen Kinder singend von Hof zu Hof und bekommen dafür einen Groschen. Dabei wird manchmal ein sonderbares Musikinstrument verwendet, im flämischen Land »Rommelpot« genannt. Der Brauch ist unlängst von einem belgischen Musikwissenschaftler, Paul Collaer, wie folgt beschrieben worden¹:

Die Gruppe setzte sich gewöhnlich aus drei Sängern zusammen. Der erste trug einen an der Spitze eines geschmückten Stockes befestigten Papierstern. Er war der Hauptsänger. Der zweite spielte die Reibetrommel, »Goebe« oder »Rommelpot« genannt. Der dritte

Die drei Weisen aus dem Morgenlande

trug eine Laterne. Oft waren die Sänger verkleidet, begnügten sich jedoch manchmal damit, ihre Kleider zu wenden. Auch beschmierten sie sich Gesicht und Hände: der eine schwärzte es mit Ruß, der andere stäubte es mit Mehl weiß ein und der dritte färbte es mit Schweineblut rot. Sie sangen vor den Türen und erhielten eine Geldmünze zur Belohnung. Außerdem gab man ihnen Honigwaben, Lebkuchen oder ein Glas Schnaps.

Die Goebe oder der Rommelpot ist ein Fäßchen oder eine zylindrische Schachtel, auf die eine Membrane aus Schweinsblase gespannt ist, durch die ein Stab hin und her bewegt wird, so daß er ein dumpfes Geräusch hervorbringt.

Der Brauch wird von Paul Collaer folgendermaßen gedeutet, ohne daß er jedoch eine Beziehung zu den drei Königen herstellt:

Das Instrument ist, wie gesagt, mit Schweinsblase oder Pergament bespannt, und es wird häufig auf das Schweinchen angespielt, dessen Pfoten und Speck gegessen und mit dessen Blut das Antlitz und die Hände des Sängers beschmiert werden; während des ermüdenden nächtlichen Ganges durch das Land läßt man den Rommelpot dröhnen; die Kollekte an Speisen soll nicht den Musikanten gelten, sondern dem Rommelpot, der personifiziert erscheint. Einige Gesänge sprechen von dieser Speise als von einem Anteil Gottes, der ihm als Dank für seinen göttlichen Schutz gebührt. (Diese Einzelheiten stimmen, fügt Collaer hinzu, mit der germanischen Mythologie zusammen, in welcher Götter in tierischer Gestalt auf die Erde herabkommen, um ihre Gaben zu verteilen.)

Die Vorstellung eines Opfers soll nicht ausgeschlossen werden, schreibt er weiter, und zwar des Tieres, dessen Brüllen nachts ertönt, dessen Fleisch gegessen und dessen Blut auf das Gesicht des Menschen gerieben wird. Der Opferbegriff würde das Wiedererscheinen des Rommelpot während der Karwoche rechtfertigen.

In einem zweiten Aufsatz² faßt Collaer die über den Gebrauch der Reibetrommel bekannten Tatsachen bei verschiedenen Völkern zusammen:

Zeremonien, bei denen ein solches Instrument gebraucht wird, sind mit Todes- und Auferstehungsriten verbunden . . . Der Tod wird durch ein Opfer hervorgerufen, das das Leben erneuern soll. Früher waren es Menschenopfer . . . Meist wird ein Tieropfer symbolisiert, indem die Reibetrommel das Opfertier darstellt und dessen Stimme ertönen läßt.

Wie steht es aber mit der roten, weißen und schwarzen Farbe, mit der sich die Sänger das Gesicht beschmieren? Collaer gibt dazu, freilich mit Fragezeichen, eine Erklärung, die wir später erörtern müssen: »Wenn das Beschmieren mit Ferkelblut leicht erklärbar ist«, schreibt er, auf das angebliche Opfer anspielend, »was soll aber das Einstäuben mit Mehl bedeuten? Könnte es mit den Krapfen, die man ißt, in Zusammenhang stehen? Also Ruß = Tod; Mehl = Leben; Blut = Opfer?« Die richtige Antwort werden wir in der schriftlichen Überlieferung suchen.

2. DIE LEGENDEN VON DEN DREI KÖNIGEN

Die Weisen aus dem Morgenlande machten als Reliquien eine letzte Reise, und zwar im zwölften Jahrhundert von Mailand nach Köln.

Angeblich waren jene Reliquien zuerst von Helena, der Mutter des Kaisers Konstantin, die auch das wahre Kreuz gefunden hatte, nach Konstantinopel gebracht und dort in der Sophien-Kirche beigesetzt worden; spätestens im 12. Jahrhundert wurden sie dann nach Mailand in die Kirche Sankt Eustorgio überführt. Im Jahre 1162 wurde aber Mailand von Kaiser Friedrich Barbarossa erstürmt, und er schenkte die Reliquien zuerst vielleicht dem Fürstbischof von Lüttich, dann sicher dem Erzbischof von Köln, Rainald. Dieser stellte sie in seinem damaligen Sankt Peters-Dom zur Verehrung durch Gläubige und Pilger aus. Ugo Monneret de Villard schreibt in seinem schönen Buch »Le Leggende Orientali sui Magi Evangelici«³:

Der Kult solcher Reliquien entwickelte sich ziemlich rasch. Philipp von Heinsberg (1167 bis 1191), der Nachfolger Rainalds (dem die Reliquien übergeben worden waren) auf dem bischöflichen Thron, ließ den großen Heiligenschrein herstellen, ein Denkmal von großer künstlerischer Bedeutung, in dem sie aufbewahrt wurden; der Wallfahrtsort, von einer tüchtigen Propaganda ernährt, gewann bald große Bedeutung. Im Jahre 1221 stifteten Heinrich von Lothringen und seine Gemahlin in St. Peter zu Köln zu Ehren der heiligen drei Könige eine Prébende, und 1247 gewährt Papst Innozenz IV. allen denen einen Ablass, die eine Wallfahrt zu den heiligen drei Königen nach Köln machen. Aber im folgenden Jahre wird der alte Dom durch einen Brand vernichtet. Man nimmt unverzüglich den Bau eines neuen, kolossalen Doms in Angriff. Daher muß man Geld für das riesige Werk und für die Wallfahrtsstätte sammeln, die im Jahre 1249 König Wilhelm von Holland und 1338 König Edward III. von England anziehen sollte, und zu beiden Anlässen mußte man Pilgern eine Geschichte der verehrten Heiligen liefern, eine Erzählung von ihren Taten, um ihren Ruhm zu erhöhen und den Eifer der Frommen anzufeuern.

So wurde eine reiche Literatur über die heiligen drei Könige geschaffen, aus der besonders das Buch von Johannes von Hildesheim hervorsticht, das in der Mitte des 14. Jahrhunderts verfaßt und ins Deutsche, Niederländische und Französische übersetzt worden ist.

Die unmittelbare Quelle für das Werk war das »Speculum Humanae Salvationis« (1324), das wiederum aus der »Legenda Aurea« des Jakob a Voragine geschöpft hatte. Dieser hatte seinerseits ältere Schriften benutzt, namentlich das dem Johannes Chrysostomos fälschlich zugeschriebene »Opus imperfectum in Matthäum«.

In diesem Text und in einigen anderen erscheinen die Magier in der Zwölfzahl (in Nachahmung der Apostel, da sie vom heiligen Thomas beauftragt werden, im Orient das Evangelium zu verkünden). Nach dem »Opus imperfectum« versammelten sie sich alljährlich in Erwartung des Erlösers auf dem Mons Victoralis, wo sich ein Wäldchen befand, eine Quelle für Waschungen und eine Grotte. Nach einer Waschung und drei Tagen des Schweigens und des Gebetes sollen sie, wenn die Zeit dafür reif ist, einen Stern sehen mit dem Bild eines Kindes, das ein Kreuz trägt. Dieser Stern gebietet ihnen, sich nach Judäa zu begeben. Sie tun das denn auch, wie es das Evangelium berichtet.

Die Chronik von Zuqnin, ein syrischer Text, berichtet zunächst von der Niederlegung der Schätze zusammen mit einem Buch, das Seth, der Sohn des Adam, verfaßt haben soll, in der Grotte auf dem Berg der Siege. Dann sehen die zwölf Magier, sobald der Augenblick gekommen ist, einen großen Stern, der sich über einer Säule erhebt und mit dem sich etwas verbindet, das die Form einer menschlichen Hand hat. Dann tritt der Stern in die Grotte ein, aus der eine Stimme ihnen zu folgen gebietet; und sie finden drinnen das Licht des Sterns gleichsam zusammengedrängt zu einem kleinen Mann, der sie begrüßt, ihnen enthüllt, wer er ist, und sie nach Palästina schickt. Sie begeben sich dorthin und finden den Sohn, dem sie ihre geheimen Schätze anbieten.

Diese Traditionen haben lediglich den Text des Matthäus-Evangeliums paraphrasiert und glossiert, um die Religion der Magier mit dem Christentum zu verbinden. Eine andere Gruppe von Legenden läßt die Beziehungen zwischen den beiden Religionen in einem anderen Licht erscheinen, indem sie die Verehrung des Feuers, die für die Religion der Magier charakteristisch ist, als eine jüdische oder christliche Einrichtung ausgeben. Nach dem »Buch der Schatzhöhle« und dem »Buch von Adam und Eva« sah Nemrod ein Feuer aus der Erde aufsteigen und richtete um seinetwillen den Kult ein. Andere Legenden bringen die Feuerverehrung mit dem Geschenk in Verbindung, das Jesus oder auch Maria den Magiern gemacht hat zum Dank für die Gaben, die sie nach Bethlehem gebracht haben.

Nach einem uighurischen Text, der in Bulayiq (in der Nähe von Turfan in Zentralasien) gefunden wurde, hat Jesus ihnen einen Stein geschenkt, und da sie auf dem Heimweg schwer an dieser Last zu tragen haben,

entledigen sie sich ihrer, indem sie den Stein in einen Brunnen werfen und ihren Weg fortsetzen. Aber nun sehen sie ein großes Leuchten am Himmel und kehren um: eine Flamme erhebt sich aus dem Brunnen. Sie begreifen, daß der Stein göttlich war und daß dieses Feuer der Anbetung würdig ist.

Nach dem arabischen Autor Mas'udi⁴ ist es Maria, die die Magier für ihre Geschenke belohnt:

... Maria gab den Boten der Könige ein rundes Brot. Diese versteckten es nach verschiedenen Abenteuern unter einem Stein. Das Brot verschwand in der Tiefe der Erde an einem Ort in der Provinz Fars. An dieser Stelle grub man einen Brunnen und sah zwei Feuerzungen emporlodern, die wie der helle Sonnenschein leuchteten.

Dieselbe Legende findet sich wieder in der äthiopischen Version des Proto-Evangeliums des Jacobus, während das arabische »Evangelium von der Kindheit« — einem syrischen Text folgend — eine Variante bietet. Diesmal gibt Maria den Magiern die Windeln, in die sie das Kind gewickelt hatte. In ihre Heimat zurückgekehrt, opfern die Magier ihrer Sitte gemäß dem Feuer und werfen die kostbaren Windeln in die Flammen. Aber sobald das Feuer erloschen ist, kommen, weiß wie Schnee, die Windeln wieder zum Vorschein: das Feuer hat ihnen nichts anhaben können. Der Sinn des Textes ist deutlich: indem die beiden Religionen so handgreiflich einander gegenübergestellt werden, soll die Überlegenheit des Christentums bewiesen werden. So sagt denn auch der syrische Text:

Die Magier ergriffen die Windeln, die so wunderbar bewahrt worden waren, küßten sie und legten sie sich auf die Augen, indem sie sagten: »Wahrhaftig, dies ist ohne Zweifel die Kleidung des Gottes aller Götter, denn das Feuer unserer Götter hat sie nicht verzehrt«.

Viele Legenden über die Magier liefen im Orient um, noch zur Zeit Marco Polos, der sie in seinem berühmten »Milion« aufgezeichnet hat. Diese Texte enthalten, wie gesagt, die Lösung unseres kleinen Problems der roten, schwarzen und weißen Burschen. Beschäftigen wir uns aber zuerst mit einer allgemeineren Frage, nämlich der der vorchristlichen Elemente in diesen Legenden, und mit der Vorstellung der Geburt eines göttlichen Erlöserkindes. Die Frage ist die, ob das Heidentum, und im besonderen der Mithrakult dem Christentum hinsichtlich dieser zentralen Vorstellung zuvorgekommen ist.

3. MITHRA ALS ERLÖSER

Fassen wir zuerst zusammen, was man von Mithra als Erlöser wissen, oder besser, vermuten kann.

Zarathustra, der iranische Prophet, rief in seinen Gesängen die Erlöser (Saoshyant) an, die als Morgenröte neuer Tage in die Welt kommen sollten (Yasna 46. 3). Und er hoffte, selbst einer derjenigen zu sein, »die diese Welt herrlich werden machen« (Yasna 30. 9).

Nach des Propheten Tode wurde im jüngeren Awesta dieser Glaube an künftige Erlöser weiterentwickelt. Zarathustra sollte, wenn auch nicht als er selbst, so doch in der Person seiner drei Söhne, in die Welt wiederkommen, um sie zu retten. Jene drei Söhne, aus seinem in einem Meer auf wunderbare Weise bewahrten Samen und einer Jungfrau geboren, sollten nach je einem Jahrtausend einander folgen. Der dritte von ihnen, der Erlöser par excellence, sollte die Auferstehung herbeiführen und, mit der Keule der mythischen Helden bewaffnet, die Lüge besiegen und die Wut in die Flucht schlagen, ein Vorspiel zum allgemeinen Kampf, in dem die Teufel vernichtet werden sollten.

Und Mithra? Spielte *er* im Drama des Weltendes eine Rolle? Im Awesta erfahren wir darüber nichts. Und gemäß den Pahlavibüchern (im 9. Jahrhundert nach Chr. abgefaßt) ist Mithras Rolle eine nebensächlich-episdische. Im Bahman Yasht ist er nur ein Statthalter Ohrmazds, der Anführer seiner Heere. Dem Peshotan (einem der Vorläufer des Erlösers) zu Hilfe geschickt, schlägt er die Wut in die Flucht. Es scheint also unberechtigt, wenn Reitzenstein schreibt: »Noch in der Auffassung des persischen Bahman Yasht ist Mithra beim Weltende der Gegner Ahrimans und der eigentliche Erlöser.«

Immerhin scheint es, daß Mithra außerhalb der mazdaistischen Orthodoxie eine wichtigere Rolle in der Eschatologie gespielt hat. Um dies zu erläutern, stehen uns nur außer-iranische Dokumente zur Verfügung, nämlich die Denkmäler der Mithra-Mysterien und ein paar griechische und lateinische Texte.

Der Weltbrand ist im Mithraismus und bei den Magiern von Kleinasien auf einem Denkmal und in einem Text bezeugt. Auf dem 1926 in Dieburg gefundenen Relief sieht man, wie der Sonnengott seinem Sohn Phaëthon

die Erlaubnis gibt, seinen Wagen zu lenken. Nun sah schon Plato in diesem Mythos eine Anspielung auf den Brand, der die Welt periodisch verheeren soll. Vermutlich wollten die Anhänger von Mithra die Rolle ihres Gottes im Weltbrand festlegen, indem sie Mithra mit Phaëthon identifizierten.

Die Kosmogonie des Dio von Prusa beweist, daß die Magier schon im Kleinasien des ersten Jahrhunderts vor Christus die Lehre des Weltbrandes lehrten.

Ein weiteres Zeugnis von der eschatologischen Rolle des Mithra ist Tertullian zu entnehmen, der schreibt, daß Mithra »*imaginem resurrectionis inducit*«.

Es gibt auch, wie gesagt, griechische und lateinische Texte, bis in die ersten Jahrhunderte nach Christus, ja sogar bis in die letzten zwei vorchristlichen Jahrhunderte zurückreichend, die, ohne Mithra ausdrücklich zu erwähnen, eine Verbreitung des Glaubens an einen sonnenhaften Erlöser von Babylonien bis Italien erweisen. Es sind das die Sibyllinischen Bücher, die Orakel des Töpfers und des Hystaspes, und schließlich Vergil.

Die Sibylle kündigt im dritten Buch (das ungefähr 140 vor Chr. verfaßt worden ist) einen König an, der von der Sonne aus geschickt wird: *καὶ τοῦ ἀπ' ἡελίου Θεὸς πέμψει βασιλῆα* (»und dann schickt der Gott einen König von der Sonne«). Ebenso spricht der aus Ägypten als »Orakel des Töpfers« bekannte griechische Text von einem König aus der Sonne: *ἀπὸ ἡλίου ... βασιλεύς*. Das Orakel des Hystaspes hat teilweise Laktanz bewahrt, der es nur zum Teil dem Christentum angepaßt hat. Die Weltgeschichte läuft in sechs vom Bösen beherrschten Jahrtausenden ab, denen das Jahrtausend Christi nachfolgen wird, wie etwa nach der Schöpfung der siebente Tag. Dann übernimmt der Teufel ein letztes Mal die Herrschaft: zeitweilig verheeren viele Kriege die Welt; die Berge verflachen sich, die Gerechten suchen in den Bergen Zuflucht, wo der Feind sie belagert; aber der Erlöser wird sie dort schließlich befreien. Diesen Erlöser nennt Laktanz »*rex magnus de caelo*«.

Vergil verbindet in seiner berühmten 4. Ekloge drei Themata, nämlich die Wiederkunft des Goldenen Zeitalters, das Sonnenkönigtum und das Erlöserkind. Es ist gefährlich, einen so umstrittenen Text wie diesen zu verwenden: die Interpretationen schwanken. Im Augenblick scheint die Tendenz zur Deflation vorzuherrschen. Man hat sich nach den herrlichen



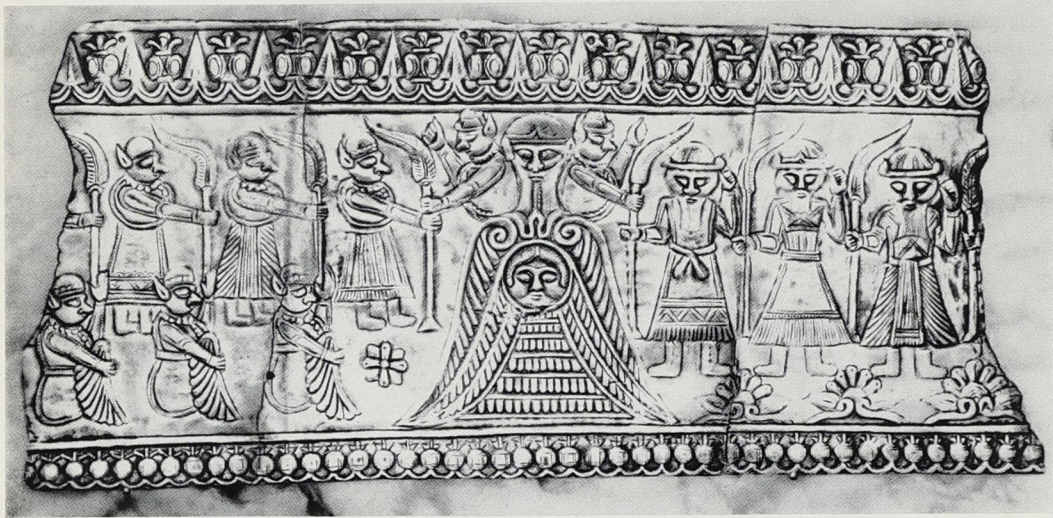
TAFEL IX Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234-252



TAFEL X Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234-252

TAFEL XI Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234-252





TAFEL XII Zum Beitrag J. Duchesne-Guillemin S. 234-252

Exegesen eines Eduard Norden, eines Jeanmaire eines anderen besonnen. Man behauptet namentlich ⁵, das Kind, von dem Vergil spricht, sei kein Erlöser; andere vermuten, daß kein Wort über ihn von der Sibylle geäußert worden sei; man bestreitet sogar ⁶, daß Apollo — in »tuus iam regnat Apollo« — die Sonne bedeute. Dies geht offensichtlich zu weit, war doch die Gleichsetzung Apollo = Sonne für einen Servius und einen Zosimus selbstverständlich und — woran Alföldi ⁷ erinnert hat — wurde Antonius seit 43 als Sol dargestellt.

Wie dem auch sei, es gelang Franz Cumont auf Grund jener Texte wie auch der Tatsache, daß Mithra ein Sonnengott (der oft mit der Sonne identifiziert wird) und ein Erlösergott war, die apokalyptische Rolle, die diesem Mithra nach den sogenannten hellenisierten Magiern zukam, zu rekonstruieren.

Nachdem nun mit genügender Wahrscheinlichkeit festgestellt worden ist, daß Mithra im ersten Jahrhundert vor Christus eine große Rolle in der Eschatologie spielte, müssen wir prüfen, ob er je als Erlöserkind aufgefaßt wurde, auf dessen Geburt die Menschheit wartete.

Mithras Geburtstag wurde am 25. Dezember gefeiert. Auf diesen Tag legte man 354 in Rom das Weihnachtsfest. Bis dahin waren die Geburt Christi, die Anbetung der Magier und die Taufe Christi am 6. Januar gefeiert worden. In der vorchristlichen Zeit war der 6. Januar der Geburtstag des Aion gewesen, namentlich in Ägypten. Vermutlich hat sich von Ägypten aus das christliche Fest an eben diesem Tage über die ganze Christenheit, auch die abendländische, verbreitet. Umgekehrt verbreitete sich von Rom aus der 25. Dezember als Tag des Weihnachtsfestes überallhin, auch im Orient. Schließlich wurden die beiden Feste überall gefeiert, die Geburt Christi allerdings auf das erste, die Anbetung der Magier aber auf das zweite Datum eingeschränkt.

Lassen wir jedoch das zweite Datum vorläufig beiseite. Mithras Geburtsfest war ein Erinnerungsfest; aber sein Datum erweist, daß es ein periodisches Ereignis feierte, nämlich die jährliche Wiederkehr des Sonnenlichtes nach dessen tiefstem Stande zur Zeit der Wintersonnenwende, daß man also diese Geburt oder ihr Gedenken als ein künftiges Ereignis feierte. Der neugeborene Mithras wird jedoch nie als Kindlein in Windeln (Lukas 2. 7),

sondern als Knäblein dargestellt, das *saxigenus* bzw. *πετρογένης* hieß. Was bedeutete dieser Beiname genau? Nach all den Abbildungen besagt er, daß Mithras als aus Stein geboren galt, so wie das Feuer aus dem Feuerstein hervordringt oder vielmehr: wie die Sonne hinter den Bergen emporsteigt. Andererseits dürfen wir nicht vergessen, daß dieses Fest in den Mithras-tempeln begangen wurde, die — in Anspielung auf das Himmelsgewölbe — die Form von Grotten hatten. Von hier aus war es nur noch ein Schritt, Mithras als in einer Höhle geboren aufzufassen.

Versetzen wir uns einen Augenblick in die neue Perspektive, die durch die Geburt Jesu und den Evangelienbericht geschaffen worden war. Halten wir zunächst fest, daß den kanonischen Evangelien zufolge Jesus in einer Krippe geboren war: daß dies in einer Grotte oder Höhle geschah, wird nicht ausdrücklich gesagt. Es bestanden also nebeneinander drei Vorstellungen:

1. Das im Stalle geborene Jesuskind; 2. der aus Stein hervorgegangene Mithrasknabe; und 3. dessen Geburtsfeier in grottenförmigen Tempeln.

Sind nun diese drei Vorstellungen miteinander verschmolzen worden? Eine Stelle bei Justinus dem Märtyrer legt den Schluß nahe, man habe die Ähnlichkeit, den Parallelismus der drei Vorstellungen gesehen. Aus diesem Grunde ließ man seit Justinus, Origenes und dem apokryphen Evangelium Jacobi Jesus in einer Grotte geboren werden.

Eine andere Frage ist, ob diese Kombination bereits *vor* dem Christentum stattgefunden hatte. Mit anderen Worten: ein Bericht über das in einer Grotte geborene Mithrakind fehlt⁸. Die These, die Iranier hätten vor dem Christentum an das nahe oder ferne Kommen des Mithra geglaubt, der, als wirklicher Mensch in einer Grotte geboren, die Welt erlösen würde, bleibt in den Tatsachen unbewiesen. Wir sind auf eine logische Folgerung angewiesen. Da die Geburt eines sonnenhaften Erlöserkönigs erwartet wurde, eine Überlieferung, die in Vergil ihren Niederschlag gefunden hat, und da andererseits Mithra ein sonnenhafter Erlöserkönig war: warum sollte dann nicht *er* dieses wunderbare Kind sein?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die drei von Vergil verschmolzenen Motive, nämlich die Wiederkunft des Goldenen Zeitalters, das sonnenhafte Königtum und das Erlöserkind, schon lange vor ihm bestanden, obwohl sie vielleicht nie zuvor zu einer Synthese vereinigt worden waren.

Die babylonische Lehre vom Großen Jahr und schon früher die Vorstellung von einer periodischen Erneuerung und einer ewigen Wiederkehr hatten die Hoffnung auf eine neue Ära bis nach Italien verbreitet. Das bestätigen römische Münzen mindestens seit Cäsars Tod. Außerdem war die Idee von einer neuen Ära besonders in Ägypten mit der Erscheinung eines neuen Königs verknüpft. Auch wurde in Ägypten der König ausdrücklich als sonnenhaft aufgefaßt. Darüber hinaus wurde jedes Jahr am 25. Dezember die Rückkehr des Sonnenlichtes gefeiert und am 6. Januar die Erneuerung des Aion⁹.

Endlich — und dies führt zum dritten Thema — wurde die Rückkehr der Sonne als die Geburt eines Kindes dargestellt, indem Isis, die Jungfrau, den Horusknaben, das Sonnenkind, gebar.

Man sieht, welche innere Verwandtschaft zwischen diesen Motiven bestand und sie prädisponierte, sich zu einer Synthese zusammenzuschließen. Wurde nun diese Synthese schon vor der Sibylle, oder aber erst von ihr, oder von Vergil zum ersten Mal hergestellt, oder — wie einige neuere Exegeten behaupten — hatte Vergil selbst unbewußt die Synthese bewirkt, indem er deren Elemente von ungefähr vereinigte, ohne der Verbindung zwischen ihnen gewahr zu werden? Mir scheint das ein nur schwierig aufrechtzuerhaltender Standpunkt, und ich gestehe, daß ich von Eduard Nordens meisterhaftem Buch »Die Geburt des Kindes« (1924) immer noch fasziniert bin.

Gemäß Norden bestand unsere Synthese schon im griechisch-ägyptischen Heldentum: Es war nicht nur der Mythos vom Sonnenkinde (Horus)¹⁰, dessen Erscheinung das Goldene Zeitalter wiederbringen sollte, dem Christentum vorangegangen, sondern er war die eigentliche Quelle der Isaiah-Prophetie über das Kommen des Erlöserkindes Emmanuel.

Selbst die sonnenhafte Eigenart dieses Mythos lebte schwach weiter, obwohl die Israeliten, als Verehrer des einzigen Gottes, sie vermutlich bewußt verdunkelten, und hinterließ im Datum der Geburt Christi — nämlich der Wintersonnenwende — wie in demjenigen des Festes Johannes des Täufers — der Sommersonnenwende — eine Spur.

Wir haben uns nun wohl genügend mit dem großen Thema des Erlöserkindes beschäftigt, um jetzt den Bericht des Evangeliums im einzelnen verfolgen zu können.

4. DER BERICHT DES MATTHÄUS

Kaum geboren, wird der Erlöser angebetet, zuerst von den Hirten, dann von den Magiern. Im ersten dieser beiden Motive wird sozusagen die idyllische Atmosphäre fortgesetzt, in der sich bei Vergil die Geburt des Erlösers ankündigt. Man braucht daraus vermutlich nicht mit Réville und Geffcken auf orientalischen Ursprung zu schließen.

Hier interessiert uns besonders das zweite Motiv, die Anbetung der Magier. Um seine Bedeutung zu erfassen, muß man sich vor Augen halten, was die Alten, d. h. die Griechen und Römer, von den Magiern wußten.

Die Magier waren nach Herodot, der ihre eigentümlichen Gebräuche beschrieben hat, ein medischer Volksstamm. Sie bestatteten weder ihre Toten, noch verbrannten sie sie, sondern setzten sie den Vögeln aus. Sie kannten die Ehe unter Blutsverwandten. Ihre dualistische Auffassung von der Welt ließ sie unterscheiden zwischen Tieren, deren Tötung verboten, und solchen, deren Tötung Pflicht war.

Unter den ersten Achämeniden wuchs der Einfluß der Magier im Staate weiter, so daß sie schließlich das Monopol der Religion in Händen hielten.

Die Religion des Avesta ist das Ergebnis der Verschmelzung der mit volkstümlichen Kulturen und Sitten vermischten Lehren und Gebräuche der Magier mit der zarathustrischen Reform. Die Magier gaben Zarathustra als einen der ihren aus, um so als Erben der ersten Zarathustra-Anhänger zu gelten. Zwar kommt der Ausdruck »magu« (Magier) in den Gathas überhaupt nicht und im Avesta nur ein einziges Mal vor, aber die Gathas bringen ein Wort »magavan«, das diesem ähnelt und ihm letztlich vielleicht doch verwandt war. Es scheint die Bedeutung »teilhabend an dem Bündnis, dem mystischen Geschenk« besessen zu haben. Die Existenz dieses Ausdrucks hat ohne Zweifel die Annahme der zarathustrischen Religion durch die Magier erleichtert.

In Griechenland wurde die Magie nach den Magiern benannt, zumindest seit dem 5. Jahrhundert. Einige Autoren wußten allerdings, daß die gewöhnliche schwarze Magie zu unterscheiden ist von der wahren Magie, derjenigen der Perser, die eine Form des Götterkults ist. So etwa der Verfasser des pseudoplatonischen Dialogs, Alkibiades. Und Aristoteles — oder

war es Antisthenes von Rhodos? — konnte in dem verlorengegangenen Traktat »Magikos« erklären, daß die iranischen Magier die Magie überhaupt nicht kennen. Aber der allgemeine Sprachgebrauch vermischte immer mehr die iranischen Magier mit den Zauberern und Astrologen der Chaldäer.

In hellenistischer Zeit war die allgemeine Vorliebe für den Orient so groß, daß man, um irgendeiner magischen oder alchemistischen oder astrologischen Schrift mehr Gewicht zu verleihen, nichts Besseres tun konnte, als sie unter die Autorität Zoroasters oder eines anderen angeblichen Magiers zu stellen.

Die Reise der Magier nach Bethlehem wurde von A. Dietrich in einem berühmten Aufsatz¹¹ verglichen mit einem Ereignis des Jahres 66 — einem Ereignis also, das wenige Jahre vor der vermutlichen Abfassung des Matthäus-Evangeliums stattfand. Es handelt sich um die Reise des Königs Tiridates nach Neapel und Rom, die er mit einigen Magiern in seinem Gefolge unternahm, um dem Herrn der Welt, Kaiser Nero, zu huldigen.

Dieses Ereignis hätte jedoch offensichtlich nicht genügt, um die Idee einer Reise der Magier nach Bethlehem entstehen zu lassen, wenn nicht gewisse religiöse Vorstellungen und gewisse Gebräuche bereits verbreitet gewesen wären. So erwähnten wir schon die Vorstellung, daß die Geburt großer Männer durch das Erscheinen eines Sterns angezeigt wird. Daraus folgte, daß die Magier, da sie Astrologen waren, die Fähigkeit besaßen, eine solche Geburt vorauszusehen und auf sie zu achten. Vielleicht wußte man sogar in der antiken Welt, daß die iranischen Magier, als Jünger Zarathustras, die Ankunft von Erlösern erwarteten.

Andererseits war das Motiv, daß Orientalen einem Herrscher Geschenke bringen, um ihm ihre Ergebenheit zu beweisen, in der griechisch-römischen Welt verbreitet, wie das Cumont¹² gezeigt hat. Wir werden davon noch zu sprechen haben.

In der Literatur der Apokryphen und in Kommentaren zum Matthäus-Evangelium schlossen sich noch weitere folkloristische Themen dem Stern-Motiv und dem Geschenk-Motiv an¹³:

1. Die Geschichte vom Besuch eines Königs bei einem Heiligen in einer Grotte. Man kann hier an Indras Besuch bei dem Buddha denken, oder an die Szene im Alexander-Roman, in der der Kaiser einen indischen Eremiten

aufsucht. Es gilt dabei zu beachten, daß der Bericht des Matthäus nur von Magiern spricht, nicht von Magiern, die zugleich Könige sind. Daß man die Magier später als Könige auffaßte, beruht auf einer Kontamination mit Psalm 72, Vers 10: »Die Könige von Tarsis und der Inseln werden Geschenke bringen; die Könige aus dem glücklichen Arabien und aus Saba werden Gaben herbeiführen.« Diese Kontamination konnte jedoch sehr bald entstehen, sofort nach der Abfassung des Matthäus-Evangeliums, da alle Leser des Evangeliums die Psalmen auswendig konnten¹⁴.

2. Ein weiteres volkstümliches Motiv, das sich mit der Legende von den Magiern verbunden hat, wie sie das »Opus imperfectum« und die anderen bereits genannten Texte darstellen, ist das Motiv von dem Berg, der als Mittelpunkt der Welt aufgefaßt wird.

Gewisse der hier angeführten Motive und verschiedene Einzelheiten des Berichtes von Matthäus finden sich auch in einer Apokryphe, dem sogenannten »Testament Hiobs«.

5. DAS »TESTAMENT HIOBS«

Ob dieses Werk jüdisch oder christlich ist, weiß man nicht, aber die Übereinstimmungen mit dem Bericht des Evangelisten sind so, daß man sich fragen muß, welches der beiden Werke das andere beeinflusst hat. Schon 1907 hat Spitta¹⁵ darauf aufmerksam gemacht, daß Hiobs drei Freunde ebenso wie er selbst Könige sind, in Übereinstimmung mit dem Buch Hiob in der Septuaginta. Nachdem sie von Hiob vernommen haben, kommen sie aus dem Osten herbei, jeder aus seinem Lande. Sie treffen in der Stadt Lepsitis ein, forschen nach Hiob, und erfahren, daß er auf seinem Dunghaufen außerhalb der Stadt sitzt. Darauf begeben sie sich mit ihrem Weihrauch zu ihm . . .

Man könnte zunächst mit Spitta annehmen, daß diese Erzählung dem Bericht des Matthäus zugrunde liegt, aber es besteht eine Schwierigkeit, die der gelehrte Straßburger Exeget nicht erwähnt hat: wenn Matthäus tatsächlich diesen Text verwendet hätte, warum sagte er dann nicht — warum überließ er es der Nachwelt, zu präzisieren —, daß die Magier Könige und daß ihrer drei waren?

Die umgekehrte Hypothese, nach der der Besuch der orientalischen Könige bei Hiob aus denjenigen der drei Magier in Bethlehem hervorgegangen ist, hat Spitta summarisch verworfen. Aber warum eigentlich?

Geschah es, weil sie aus dem »Testament Hiobs« ein christliches Werk machen würde, während doch nichts darin spezifisch christlich ist? Aber ließe sich nicht denken, daß der Verfasser dieses Werkes die christlichen Legenden gekannt hat, sich aber streng an die jüdische Linie hielt? Die zahlreichen Übereinstimmungen in Wortschatz und Stil, die Spitta zwischen dem Testament Hiobs und den neutestamentarischen Berichten im allgemeinen festgestellt hat, würden sich durch diese Hypothese ebensogut erklären lassen wie durch die der vorchristlichen Entstehung des »Testaments Hiobs«. Gewiß war Hiob wie auch die Gestalt des leidenden Gerechten ein Vorläufer von Jesus. Aber was hindert uns, anzunehmen, daß, wenn die Juden die Geschichte von Hiob weiterentwickelt haben, dies auch ein bißchen deshalb geschah, um Jesus Konkurrenz zu machen? Ich begnüge mich damit, diese Frage den Fachleuten vorzulegen.

In den ältesten bildlichen Darstellungen sind die Magier von Bethlehem mit einer phrygischen Mütze bekleidet. Dies charakterisiert sie nicht — wie einige Gelehrte neuerdings meinten — als Priester des Mithra, sondern — wie Cumont in dem soeben zitierten Aufsatz bewiesen hat — einfach als Orientalen, als Iranier¹⁶.

Die ersten Darstellungen der Magier zeigen sie alle gleich, einen wie den anderen. Das einzige, wodurch sie sich unterscheiden, sind die Geschenke, die sie tragen: Weihrauch, Myrrhe, Gold. Deren Zahl hat offenbar die Zahl der Magier selbst bestimmt. So auf dem Sarkophag-Relief im Lateran-Museum aus dem 4. Jahrhundert, oder auf dem Holzrelief von der Sabina-Türe¹⁷.

Daß man später die Magier differenzierte, geschah auf zwei verschiedenen Wegen.

6. ROT, SCHWARZ, WEISS

Jetzt können wir endlich zu unserem anfänglichen Problem zurückkehren: Warum beschmieren sich die drei Burschen das Gesicht rot, weiß und schwarz? Steckt vielleicht etwas Heidnisches darin?

Die unmittelbare Lösung findet sich meines Erachtens in den bildlichen Darstellungen und in den schriftlichen Überlieferungen von den Weisen aus dem Morgenlande.

Wir pflegen uns die drei Könige als einen Neger und zwei Weiße zu denken. Diese Darstellung reicht aber, wie Kehrer und Monneret bewiesen haben, nicht weiter als in die Mitte des 14. Jahrhunderts zurück und ist nie allgemein durchgedrungen.

Freilich erscheint die Vorstellung, daß die Weisen, deren Zahl offenbar von der Dreiheit der Gaben bestimmt wurde, die drei Weltteile vertraten, schon bei Augustinus. Aber ein Afrikaner wurde nicht notwendig als Neger aufgefaßt.

Andererseits vertraten die drei Weisen, gemäß der Lehre von Beda (im 8. Jahrhundert), das ganze Menschengeschlecht in dessen drei Altersstufen: Jugend, Mannestum und Greisenalter. So seien sie darzustellen, hieß es im Handbuch der Malerei auf dem Berge Athos¹⁸, und so erscheinen sie auf manchen Bildern im ganzen Christentum, zum Beispiel auf dem Polyptychon von The Cloisters (Taf. IX), auf dem Altar Rogiers van der Weyden in der Pinakothek zu München, auf dem Gemälde des Hans Multscher im Dahlemer Museum, auf dem des Gentile da Fabriano in den Uffizien, auf einem spanischen Fresko-Gemälde von etwa 1200, auf dem Mosaik von Ravenna, auf einem Fresko-Gemälde in Faras (Sudan), das ungefähr vom 8. Jahrhundert datierbar ist¹⁹ (Taf. X), auf dem Etschmiadzin Evangeliar, etwa 550; und zuerst, am Beginn des 6. Jahrhunderts²⁰, auf dem Architravrelief des Nordportals der Westfassade von S. Marco zu Venedig, und auf den Monzer Ampullen, die im heiligen Land als Gefäße für das Öl des Kreuzes den Pilgern verkauft wurden und die vielleicht Denkmäler von Bethlehem reproduzierten: dort sehen wir immer einen bartlosen Jüngling, einen schwarzbärtigen Erwachsenen, einen Greis mit weißem Bart²¹.

Und sie sind folgendermaßen in einem Text beschrieben, der, »Collectanea et Flores« genannt, fälschlich Beda zugeschrieben wird:

tertius fuscus, integre barbatus (das heißt gebräunt und ganz bärtig), Balthasar nomine . . .
secundus nomine Caspar, iuvenis imberbis, rubicundus . . .

tertius fuscus, integre barbatus (das heißt gebräunt und ganz bärtig), Balthasar nomine . . .

In seinem schönen Buch »Die Heiligen drei Könige in Literatur und Kunst«²² hat sich Hugo Kehrer geirrt, als er »rubicundus« mit »rothaarig« übersetzte. Denn »rubicundus« bezeichnet nie die Farbe des Haares, sondern immer die der derben kräftigen Gesundheit²³ (z. B. »adulescentem rubicundum«). Andererseits pflegt man nicht rothaarig zu sein und dann nacheinander schwarz und weiß zu werden. Die natürliche Folge ist vielmehr die, daß man erst bartlos ist, dann einen schwarzen und schließlich einen weißen Bart trägt. »Rubicundus« bezeichnet also, im Gegensatz zum schwarzen Bart des Erwachsenen und dem weißen des Greises, die roten Wangen des Jünglings.

Diese Farben aber, rot, schwarz und weiß, sind die nämlichen, mit denen sich die drei Gesellen auf dem Land das Gesicht beschmieren. Die Deutung dieses Brauchs ist also ohne Zweifel die, daß die drei Gesellen die drei Lebensalter symbolisieren.

Als dann im Mittelalter die Vorstellung auftauchte, daß einer der drei ein Neger sei, ersetzte sie nicht die von den Lebensaltern, sondern wurde mit ihr verschmolzen.

Es war zuerst Balthasar, der — vielleicht wegen seines schwarzen Bartes — als Neger aufgefaßt wurde: in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts der schon zitierten »Collectanea et Flores« erscheint im Satz über Balthasar die Glosse »niger«: »fuscus, niger, integre barbatus«. Und Elisabeth von Ungarn ruft Balthasar an, »der schwarz ist« — »qui niger«. Schon »fuscus« weist auf eine dunkle Hautfarbe hin.

Noch in Giorgiones berühmten »Drei Philosophen« haben die Röntgenstrahlen eine erste Version enthüllt, in der der Mann in der Mitte, der weder jung noch alt ist, ein Neger war²⁴. Dieser Umstand, zusammen mit der morgenländischen Tracht und dem Turban, liefert uns meines Erachtens eine einfache Lösung des angeblichen Rätsels dieses Gemäldes, indem er beweist, daß Giorgione, bevor er schließlich Philosophen darstellte, zuerst an die drei Weisen aus dem Morgenlande gedacht hat.

Jedoch konnte der Neger auch mit dem Jüngling identifiziert werden: dies ist der Fall auf dem Triptychon von Rogier van der Weyden zu Berlin (Taf. XI), auf einem Gemälde von Hugo van der Goes daselbst und bereits in der ersten Darstellung eines Neger-Magiers, auf dem Portal zu Thann im Elsaß²⁵.

Der Grund für diese Identifizierung — die Kehrer irrig dem Beda zugeschrieben hat, denn bei Beda findet man nichts davon — liegt wohl darin — wie Kehrer sagt —, daß der Neger im Mittelalter eine lächerliche, lustige Figur war, was zu dem jüngsten der drei Weisen am besten paßte: daher in Deutschland die komische Figur des Kasperle.

Manchmal wird der Weise nicht selbst, sondern nur ein Mann in seinem Gefolge als Neger dargestellt: so in den »Très riches Heures du Duc de Berry« im Schloß Chantilly.

Oder man eliminierte den Neger folgenderweise, und zwar im volkstümlichen Brauch. In Hildesheim hatte noch am Anfang des 19. Jahrhunderts »der Sternträger das geschwärzte Gesicht, um ihn als Mohr kenntlich zu machen; gegenwärtig ist er dem Herodes zugetheilt, wohl um ihn als grausam zu bezeichnen«²⁶.

Dem Brauch in Flandern aber, den wir studiert haben, lag offenbar die andere Vorstellung zugrunde, der gemäß, zwischen dem weißen Greise und dem rotwangigen Jüngling, der Erwachsene der Neger war.

7. ZURVAN — AION

Woher nun — dies ist unsere letzte Frage — stammt die Idee, die drei Magier als Vertreter der drei Lebensalter aufzufassen? Vielleicht darf ich dazu eine Antwort vorschlagen.

Auf einer Tafel aus dem Luristan, die mindestens bis zum 8. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht und die vor fünf Jahren veröffentlicht worden ist²⁷, erscheinen vor einer mythischen Gestalt drei Reihen von Anbetern, nämlich Kinder, Erwachsene und Greise (Taf. XII). Diese Gliederung scheint für die Anbetung eines Wesens besonders passend, das im übrigen als eine Art Zeitgott charakterisiert wird: er hat nämlich Flügel sowie — als Symbole der einem Urgott geziemenden Zweigeschlechtigkeit — zwei Gesichter. Man hat hier eine Anspielung auf den Zeitgott Zurvan erkannt, der andererseits auf syrisch als Ašoqar, Frašoqar und Zaroqar bezeichnet wurde, d. h.²⁸ als Gott der Jugend, des Mannestums und des Greisenalters.

Ob die dargestellte Anbetung zu bestimmten Jahreszeiten stattfand, muß dahingestellt bleiben. Immerhin ist es vielleicht nicht unbedeutend, daß bei

uns im Christentum die entsprechenden drei Magier — der Junge, der Erwachsene, der Greis — nicht einfach vor Gott auftreten, sondern sich als Anbeter eines Gottes einstellen, der sich zu jenem Zeitpunkt manifestiert, an dem das Jahr — und daher ja die Zeit selber — sich erneuert.

Tatsächlich hieß Zurvan auf griechisch Aion, und Aion war es, wie gesagt, dessen Geburtstag am 6. Januar gefeiert wurde, an jenem Tag also, der später das Fest der Drei Könige werden sollte. Er war aber als Jüngling (von Herakleitos, Euripides, usw.) oder als vollkräftiger Mann (auf dem Gemälde, das Johannes von Gaza beschrieben hat²⁹) oder als Greis (Claudianus³⁰) vor- und dargestellt, faßte also in sich alle drei Lebensalter zusammen, die dann auf die drei Magier verteilt worden sind.

¹ Paul Collaer, in *Les Colloques de Wégimont* (bei Lüttich), I, 1954, S. 188 ff. — ² In *Ethnomusicologie* II, Liège, 1960, S. 104 ff. — ³ Ugo Monneret de Villard, *Le Leggenda Orientali sui Magi Evangelici*, Città del Vaticano, 1952, S. 223. — ⁴ Mas'udi, *Les Prairies d'Or*, trad. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 1861–1877, IV, S. 79 f. — ⁵ J. Carcopino, *Le Mystère de la Quatrième Eglogue*, 1932, S. 22. — ⁶ So Büchner in der *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, s. v. *Vergilius*. — ⁷ A. Alföldi in *Hermes*, 1930, S. 374. — ⁸ Solch einen Bericht glaubt der schwedische Gelehrte Geo Widengren in der syrischen Chronik gefunden zu haben. Jener Text bietet uns aber, wie ich in *ZDMG* 1961, S. 469 ff. gezeigt habe, nur eine spätere Variante der Legende. — ⁹ Epiphanius, *Panarion*, haer. 51, 22, 8 ff. ed. Holl, II, S. 285 ff. — ¹⁰ Vgl. Emma Brunner-Traut, »Pharao und Jesus als Söhne Gottes«, *Antaios* II, S. 266, mit Literatur. — ¹¹ A. Dietrich, »Die Weisen aus dem Morgenlande«, *Z. f. Neutest. Wiss.* III, 1902, S. 1 ff. — ¹² F. Cumont in *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, Ser. III, vol. III, 1932, S. 81 ff. — ¹³ Vgl. Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, 1962, S. 39 ff. — ¹⁴ Die Grotte des Mithra hat hiermit nichts zu tun, trotz Sopers Abhandlung »Aspects of Light Symbolism« in *Artibus Asiae* 1949 und 1950. Sie hat deshalb nichts damit zu tun, weil ja niemand Mithra besucht. — ¹⁵ Spitta, *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*, III, 2, 1907, S. 192. — ¹⁶ Widengren, der Cumonts Werk benutzt, schreibt auf S. 70 seiner *Iranisch-semitischen Kulturbegegnung*, 1960, daß der belgische Gelehrte aus seiner vollständigen Sammlung des ikonographischen Materials nicht den richtigen Schluß gezogen habe, nämlich den, daß die Iranier schon vor dem Christentum die Anbetung eines Erlöserkindes durch die Magier dargestellt hätten. Aber einen solchen Schluß geben die Dokumente nicht her; es läßt sich aus ihnen nicht mehr gewinnen als Cumonts Folgerung, daß die christlichen Künstler nicht gewußt hätten, wie sie die Magier von Bethlehem darstellen sollten, und daher die zahlreichen heidnischen Werke imitiert hätten, auf denen Orientalen zu sehen waren, die Geschenke bringen — ein Motiv übrigens, das man bis zu den Friesen von Persepolis verfolgen kann. Das, was Widengren in bezug auf Cumont einen »un nötigen Umweg« nennt, ist der einzige Schluß, der sich aufdrängt. — ¹⁷ Hugo Kehrer, *Die Heiligen Drei Könige in Literatur und Kunst*, II, 1908, Abb. 14 und 30. Besonders interessant ist der Clipeussarkophag in der Calixtkatakomben, der neulich interpretiert worden

ist: vgl. Friedrich Gerke, *Die drei Weisen aus dem Morgenlande, ihre Entstehung in der Kunst des klassischen Altertums*, Mainz 1963. Vgl. auch Hanna Jursch, »Das Weihnachtsbild, seine Entstehung und seine Entwicklung bis zur Renaissance«, in *Wiss. Z. der Univ. Jena*, 4, 1954/55, gesellsch. u. sprachw. Reihe, Heft 1/2, S. 59 ff. — ¹⁸ *Das Handbuch der Malerei auf dem Berge Athos*, übers. v. Schäfer, Trier 1855, S. 174. — ¹⁹ Von Prof. Dr. T. Zawadzki, Krakau, übermittelt und hier mit der freundlichen Genehmigung von Prof. Dr. Michatowski zum ersten Mal reproduziert. — ²⁰ Kehrer II, S. 45. — ²¹ Das Motiv der drei Lebensalter ging auf die drei Hirten über, wie an Martin Schongauers Geburt Christi im Dahlemer Museum zu sehen ist, und weiter noch in einem Gemälde von Cranach in der Weimarer Galerie, auf die drei am Fuß des Kreuzes Anwesenden, nämlich: Johannes der Täufer, Martin Luther, Lukas Cranach. — ²² Kehrer, Ibidem, S. 67. — ²³ Blümner, *Die Farbenbezeichnungen bei den römischen Dichtern*, 1892, S. 174. — ²⁴ G. F. Hartlaub, »Die Symbolik von Gorgiones ›Drei Philosophen‹«, *Antaios* I, 1960, S. 13 ff. — ²⁵ Dies trotz Monneret de Villard, der in seinen *Leggende Orientali*, S. 218, 1, schreibt, daß er in dieser Figur keinen Neger sehen kann. — ²⁶ Dr. Floss, *Dreikönigbuch*, Köln 1864, S. 174. — ²⁷ R. Ghirshman, »Le dieu Zurvan sur les bronzes du Luristan«, *Artibus Asiae*, XXI, 1958, S. 37 ff. — ²⁸ Vgl. H. S. Nyberg, »Questions de Cosmologie et de cosmogonie magdéennes«, *Journal Asiatique*, 1931, II, S. 89. — ²⁹ Johannes von Gaza, Vers 138 (ed. Friedländer, 1912, S. 141). — ³⁰ Claudianus, *De Consulatu Stilichonis*, II, Vers 425 ff. (ed. Plattnauer, 1922, II, S. 32). — Die dreifache Manifestation Zurvans ist bereits angezogen worden, um eine von Marco Polo aufgezeichnete Version der Legende zu erklären, nach der Jesus dem ersten Magier als Kind, dem zweiten als Mann in den besten Jahren und dem dritten »de greignor aajes« erschien, vgl. L. Olschki, »The Wise Men of the East in Oriental Traditions«, in *Semitic and Oriental Studies presented to W. Popper*, Berkely 1951, S. 3881–386, der eine ismaïlitische Vorstellung mit dieser Variante vergleicht. Andererseits erwähnt Monneret de Villard, der diesen Artikel in seinen *Leggende Orientali*, S. 78, zitiert, auch die armenische Version, wonach Kaspar Jesus als Kind, Balthasar Jesus auf dem Thron und Melchior den toten und auferstandenen Jesus gesehen habe. Weder Olschki noch Monneret haben an die dreifache Erscheinungsform Aions gedacht; beide konnten natürlich die erst später entdeckte Tafel aus dem Luristan nicht kennen.

TAFEL IX: Schule des Rogier van der Weyden, 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts: Die Anbetung der Magier. Mit freundlicher Genehmigung des Metropolitan Museum of Art, the Cloisters Collection, New York.

TAFEL X: Die drei Weisen aus dem Morgenlande. Fresko aus der Basilika von Faras, 8. Jahrh. Vgl. Anm. 19.

TAFEL XI: Rogier van der Weyden, um 1450: Anbetung der drei Könige. Mit freundlicher Genehmigung der Stiftung Preußischer Kulturbesitz, Staatliche Museen, Gemäldegalerie Berlin-Dahlem.

TAFEL XII: Silbertafel aus dem Luristan. 8. Jahrh. v. Chr. Mit freundlicher Genehmigung des Cincinnati Art Museum, Cincinnati, Ohio.