

Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike

Herausgegeben von
ALFONS FÜRST, LUISE AHMED,
CHRISTIAN GERS-UPHAUS
und STEFAN KLUG

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

81

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

81



Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike

herausgegeben von

Alfons Fürst, Luise Ahmed,
Christian Gers-Uphaus
und Stefan Klug

Mohr Siebeck

ALFONS FÜRST, geboren 1961; seit 2000 Ordinarius für Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster.

LUISE AHMED, geboren 1985; seit 2009 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Seminar für Alte Kirchengeschichte der WWU Münster.

CHRISTIAN GERS-UPHAUS, geboren 1984; seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-Projekt „Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich“ an der WWU Münster.

STEFAN KLUG, geboren 1979; 2010–2013 Stipendiat der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk; seit 2013 Referendar im Schuldienst (Geschichte, Kath. Religionslehre).

e-ISBN PDF 978-3-16-152823-1

ISBN 978-3-16-152385-4

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Der vorliegende Band enthält in überarbeiteter und erweiterter Form die Vorträge, die auf der Jahrestagung des „Arbeitskreises Patristik“ in Münster am 20. und 21. April 2012 gehalten worden sind. Dieser Arbeitskreis ist ein informelles Netzwerk deutschsprachiger Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler, das im Jahre 1991 am Rande der alle vier Jahre in Oxford tagenden „International Conference of Patristic Studies“ gegründet wurde. Von Anfang an gehörten ihm nicht nur Patristiker, sondern auch Forscherinnen und Forscher aus verwandten Disziplinen an, insbesondere der Klassischen Philologie und der Alten Geschichte. Diese Zusammensetzung spiegelt sich auch in den Studien des Bandes, der für die Publikation um die Beiträge der Tagungsteilnehmer Luise Ahmed, Gian Franco Chiaï, Therese Fuhrer, Christian Gers-Uphaus, Peter Lötscher und Jochen Sauer sowie um einen Aufsatz von Ilinca Tanaseanu-Döbler ergänzt worden ist. Der Studentischen Hilfskraft Daniel Mittelstaedt gilt unser Dank für die druckfertige Einrichtung des Manuskripts. Für die finanzielle Unterstützung der Tagung bedanken wir uns herzlich bei der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk und der Fritz Thyssen Stiftung.

Münster, im August 2013

Alfons Fürst, Luise Ahmed,
Christian Gers-Uphaus, Stefan Klug

Inhalt

Vorwort	V
<i>Christian Gers-Uphaus/Stefan Klug</i> Die Debatte über den Monotheismus. Einleitung	1
<i>Alfons Fürst</i> Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich. Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept	7
<i>Luise Ahmed</i> Das monotheistische Gottesbild als Konversionsmotiv? Christliche Apologeten der Antike erzählen von ihrer Bekehrung	33
<i>Christian Müller</i> Aggressiver Polytheismus? Monotheismus als (k)ein Thema in frühen christlichen Märtyrerakten	55
<i>Christian Gers-Uphaus</i> Rhetorik des Monotheismus in der <i>Oratio ad Graecos</i> Tatians	83
<i>Andrea Villani</i> Tertullianische Variationen zum Thema Monotheismus	95
<i>Christoph Bruns</i> Überlegungen zum Subordinationanismus in der Trinitätslehre des Origenes	115
<i>Jochen Sauer</i> Eine Anthropologie der Erkenntnis in Laktanz' Argumentation für den Monotheismus	129
<i>Sara Stöcklin-Kaldewey</i> Göttliche Hierarchie und Aufgabenteilung bei Kaiser Julian	145

<i>Nicola Hömke</i>	
<i>Pater rerum</i> und dreieiniger Gott. Die Prädikation des einen Gottes in den <i>Versus paschales</i> des Ausonius	163
<i>Therese Fuhrer</i>	
Augustins Modellierung des manichäischen Gottesbildes in den <i>Confessiones</i>	179
<i>Peter Lötscher</i>	
Varro in der lateinischen Apologetik und der pagane Monotheismus	197
<i>Gian Franco Chiai</i>	
Die Ortsgebundenheit des Göttlichen bei Macrobius	215
<i>Ilinca Tanaseanu-Döbler</i>	
„Alles, was am Einen teilhat, ist Eins und Nicht-Eins.“ Zur Darstellung des Göttlichen in der <i>Elementatio theologica</i> des Proklos	243
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren	269
Register	
Stellenregister	271
1. Bibel	271
2. Antike Autoren	272
3. Inschriften	288
Namenregister	289
Sachregister	291

Die Debatte über den Monotheismus

Einleitung

Christian Gers-Uphaus/Stefan Klug

Die Auffassung, dass der größte Vorzug und die Neuheit des Christentums in erster Linie sein monotheistisches Gottesbild ist, gehört elementar zum Selbstverständnis der frühen Christen. Monotheistische Gottesvorstellungen haben darüber hinaus über einen langen Zeitraum hinweg das Religionsverständnis des christlich geprägten Europa beherrscht. Heute nimmt das Thema des Monotheismus im Kontext der Debatten um religiöse Wahrheitsansprüche, Toleranz und religiös motivierte Gewalt einen besonderen Stellenwert ein. Richtet man den Blick dabei einmal auf den Begriff an sich, so zeichnet sich dieser – im Gegensatz zu ‚Polytheismus‘, der auf Philon von Alexandrien zurückgeht – als ein dezidiert neuzeitlicher Begriff aus, der sich erstmals im Jahre 1660 nachweisen lässt.¹ Gleichwohl begegnen monotheistische Denkschemata implizit bereits in den Texten frühchristlicher Autoren, insbesondere im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit der ‚paganen‘ Kultur. Da der Monotheismus offenbar so zentral für das antike Christentum war, lohnt sich ein genauere Blick auf diese theologische Denkfigur. Hierbei soll der Fokus vor allem auf das Verhältnis zwischen christlichem und ‚paganem‘ Monotheismus gelegt werden, worüber in der aktuellen Forschung besonders intensiv debattiert wird.

Ein adäquates Verständnis der christlichen ‚Ein-Gott-Vorstellung‘ kann allerdings nicht ohne die Berücksichtigung jüdischer Denkmodelle auskommen. Ferner steht diese christliche Vorstellung immer auch in Interaktion mit einer nichtchristlichen Kultur, stellt also kein in sich geschlossenes und abgegrenztes System dar. Die mit dem Schlagwort ‚Monotheismus‘ bezeichneten Zusammenhänge sollten daher besser als ein Diskussionsfeld verstanden werden, innerhalb dessen sich verschiedene Zentren verorten lassen. An erster Stelle ist zweifellos der jüdische Monotheismus zu nennen, auf dem der zeitlich spätere christliche fußt. Im Gegensatz zur sukzessiven Durchsetzung des Monotheismus im Alten Israel,² dessen Wurzeln in der Alleinverehrung (Mo-

¹ Siehe dazu den Beitrag von A. FÜRST, unten S. 10.

² Vgl. in Auswahl H.-P. MÜLLER, Art. Monotheismus und Polytheismus II. Altes Testament, RGG⁴ 5, 2002, 1459–1462; E. ZENGER, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Th. SÖDING (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um

molatrie) des Gottes JHWH liegen, ist beim christlichen Monotheismus nicht von einem Entstehungsprozess auszugehen, da die Christen dieses Denkkonzept vom Judentum übernommen haben. Dennoch kam es zur Ausprägung einer *differentia specifica* des christlichen Monotheismus gegenüber dem jüdischen, die man mit den Adjektiven ‚christologisch‘ und ‚trinitarisch‘ qualifizieren kann. Dies zeitigte nicht selten auch Kritik von Seiten jüdischer und später auch islamischer Religionspolemik bzw. neuzeitlicher Religionskritik, vor allem im Hinblick auf die Frage, ob das christliche Selbstverständnis als monotheistische Form von Religion gerechtfertigt ist oder nicht.³ Grundsätzlich muss in diesem Zusammenhang beachtet werden, dass es sich bei dem mit ‚Monotheismus‘ betitelten Phänomen um ein äußerst vielschichtiges handelt, das im Kontext gesellschaftlicher Interaktionen mit schlichten Oppositionspaaren wie ‚Monotheismus versus Polytheismus‘ nicht hinreichend zu beschreiben ist – ein Sachverhalt, der sowohl für den jüdischen als auch für den christlichen Monotheismus in seiner jeweiligen Ausdifferenzierung gegenüber der ‚paganen‘ Kultur gilt. Und nicht zuletzt gab es auch ‚monotheismusinterne‘ Diskussionen zwischen Juden und Christen sowie möglicherweise Beeinflussungen der Vorstellungen der griechisch Gebildeten über ihren Götterhimmel durch den jüdischen Monotheismus.⁴

Obwohl man das monotheistische Denkkonzept als *das* Kennzeichen jüdischer und christlicher (und auch islamischer) Theologie bezeichnen könnte, kann man es doch offenkundig nicht als deren ‚Alleinstellungsmerkmal‘ ansehen, wie die Diskussion um das Phänomen eines ‚paganen‘ Monotheismus zeigt, die seit einigen Jahren im Rahmen von internationalen Konferenzen (z.B. in Oxford⁵ und in Exeter⁶) und Graduiertenkollegs (z.B. in Göttingen:

den Monotheismus, QD 196, Freiburg/Basel/Wien 2003, 9–52; B. LANG, Art. Monotheismus, NBL 2, 1995, 834–844. Die wohl gründlichste Studie dazu lieferte in der jüngsten Vergangenheit O. KEEL, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, OLB 4/1, Göttingen 2007.

³ Vgl. G. AHN, Art. Monotheismus und Polytheismus I. Religionswissenschaftlich, RGG⁴ 5, 2002, 1457–1459, 1458.

⁴ Näheres dazu bei M. HENGEL, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v.Chr., WUNT 10, Tübingen 1988, 473–486. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang zudem auf den Sammelband von L.T. STUCKENBRUCK/W.E.S. NORTH (Hg.), Early Jewish and Christian Monotheism, JSNT.S 263, London/New York 2004, sowie auf die Untersuchung von J.M. MCGRATH, The Only True God. Early Christian Monotheism in its Jewish Context, Urbana IL/Chicago 2009.

⁵ Vgl. dazu die Beiträge in P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (Nachdrucke 2002 und 2008).

⁶ Vgl. dazu St. MITCHELL/P. VAN NUFFELEN (Hg.), One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire, Cambridge u.a. 2010; ferner dies. (Hg.), Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity, Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12, Leuven 2010.

Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder⁷) an Bedeutung gewonnen hat. Es zeigt sich hierbei deutlich, dass sich das ‚pagane‘ Milieu mitnichten schlichtweg als ein monolithisch-polytheistisches charakterisieren lässt. Nimmt man nur einmal das Christentum hinsichtlich seiner Interaktionen mit der spätantiken Welt in den Blick, so ist zu konstatieren, dass die Rede von und das Reden zu Gott im Singular keine ausschließlich auf christliche Gruppierungen beschränkte Redeform war, sondern dass gerade monotheistische *Tendenzen* auch bei Nichtchristen nicht zu leugnen sind.⁸ Eine Analyse so genannter εἰς θεός-Inschriften des östlichen Mittelmeerraumes aus dem 4. bis 6. Jahrhundert n.Chr. brachte zutage, dass diese – neben jüdischer und christlicher – auch ‚paganer‘ Provenienz sein können und somit für sich genommen noch kein eindeutiges Merkmal einer religiösen Gruppierung darstellen.⁹ Des Weiteren deuten Überlegungen zum Ursprung (ἀρχή) der Welt im Rahmen der hellenistisch-römischen Philosophie darauf hin, dass man hier der Einzigkeit des ersten Prinzips den Vorzug vor der Vielheit gab. In der Alltagsreligiosität stellt man ferner seit dem 2. Jahrhundert n.Chr. die Verehrung eines Θεὸς ὕψιστος und des *Sol invictus* fest. Bei ersterem handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um einen Gott mit diesem Namen, der quasi ‚monotheistisch‘ verehrt worden wäre, sondern um die Möglichkeit der Akklamation gegenüber einer als herausragend vorgestellten Gottheit. Diese religiöse Entwicklung in der Spätantike ging ebenfalls mit einer „Singularisierung der Gottesvorstellung“¹⁰ einher. Und schließlich können diese philosophischen und religiösen Einheitstendenzen auch im politischen Bereich in Form von monarchischen Herrschaftsformen beobachtet werden.¹¹

Eingedenk dieses theologie- und religionsgeschichtlichen Kontextes stellt sich näherhin die Frage, inwiefern und an welcher Stelle frühchristliche Theologen an diesen Monotheismuskurs ‚andockten‘ und ob hierbei Wechselwirkungen mit der ‚paganen‘ Seite festzustellen sind. Die Beiträge des vorlie-

⁷ Vgl. die in diesem Zusammenhang entstandenen Beiträge in R.G. KRATZ/H. SPIECKERMANN (Hg.), *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike*. Bd. I: Ägypten, Mesopotamien, Persien, Kleinasien, Syrien, Palästina, FAT II 17, Tübingen 2009; Bd. II: Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam, FAT II 18, Tübingen 2009.

⁸ Vgl. A. FÜRST, *Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike*, ZAC 9, 2006, 496–523, sowie ders., *Paganer und christlicher „Monotheismus“*. Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses, JAC 51, 2008, 5–24.

⁹ Vgl. E. PETERSON/Ch. MARKSCHIES, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Ch. MARKSCHIES/H. HILDEBRANDT/B. NICHTWEISS u.a., *Ausgewählte Schriften* 8, Würzburg 2012.

¹⁰ FÜRST, *Christentum im Trend* (wie Anm. 8), 509.

¹¹ Vgl. dazu A. FÜRST, *Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike*, in: St. STIEGLER/U. SWARAT (Hg.), *Der Monotheismus als theologisches und politisches Problem*, Leipzig 2006, 61–81 (zugleich in: ThPh 81, 2006, 321–338).

genden Bandes analysieren verschiedene monotheistische Konzepte, Argumentationen und Modelle anhand ausgewählter Werke antiker Autoren. Dabei sollen wichtige Aspekte monotheistischer Denkfiguren diskutiert werden, um zu untersuchen, inwieweit die Tendenzen und Entwicklungen des komplexen antiken Monotheismus in diesen sowohl christlichen als auch ‚paganen‘ Texten einen Niederschlag gefunden haben.

Der einführende Beitrag von Alfons FÜRST (Münster) hebt auf die methodologischen Probleme einer exklusiven Entgegensetzung von Monotheismus und Polytheismus ab und schlägt vor, für die Analyse von antiken Texten, in denen ein ‚monotheistisches‘ Konzept von Einheit und Einzigkeit in der Gottesvorstellung greifbar wird, die argumentativen Techniken der antiken Rhetorik heranzuziehen, monotheistische Denkfiguren also als Argumente zu betrachten, die jeweils eine bestimmte Position plausibel machen sollen. An Fallbeispielen (Cicero, Plutarch und Minucius Felix) führt er vor, auf welche Weise mittels einer Diskussion über Autoritäten und Geschichtsbilder bestimmte Vorstellungen vom Göttlichen modelliert und präsentiert werden können. Der Aufsatz von Luise AHMED (Münster) widmet sich der Frage, ob in antiken christlichen Konversionsberichten das monotheistische Gottesbild ein Bekehrungsmotiv darstellt und damit als primäres Merkmal der Christen gilt. Obwohl die wenigen Autoren, die sich darüber äußern (Justin, Tatian, Cyprian, Arnobius, Hilarius von Poitiers und Augustinus), in ihren meist knappen Schilderungen darauf zu sprechen kommen, was für sie am Christentum wesentlich ist – durchweg vor allem ethische Aspekte und Fragen der religiösen Praxis –, taucht der Monotheismus nur in zwei Fällen (bei Tatian und Arnobius) in anti-paganen Kontexten als Konversionsmotiv auf, ohne auch da freilich näher erläutert zu werden. Einen ähnlich negativen Befund präsentiert der Beitrag von Christian MÜLLER (Erlangen), der bei der Suche nach monotheistischen Denkfiguren in vorkonstantinischen Märtyrerakten feststellt, dass der Monotheismus darin kein notwendiges Thema ist, sondern nur in manchen Fällen und insgesamt auffällig selten als Reaktion auf heidnische Provokation (konkret durch die Aufforderung zum Opfer) in Absetzung von polytheistischen Praktiken vorkommt.

Ein zweiter Block von Beiträgen ist christlichen Autoren, speziell Apologeten gewidmet. Anders als die meisten christlichen Apologeten des 2. und 3. Jahrhunderts (etwa Minucius Felix) betreibt Tatian eine Rhetorik der Abgrenzung von der paganen Welt, wie Christian GERS-UPHAUS (Münster) herausarbeitet, und nutzt an einigen Stellen auch das monotheistische Gottesbild der Christen, um die religiöse und moralische Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber den als verkommen dargestellten heidnischen Traditionen anzupreisen. Andrea VILLANI (Göttingen) führt aus, dass Tertullian grundsätzlich an den Vorgaben der christlichen *regula fidei* festhält, seine Variationen zum Thema des Monotheismus aber stets an die jeweiligen häretischen Adres-

saten, mit denen er sich auseinandersetzt, anpasst. Daher argumentiert er zwar nicht systematisch, sondern in allen Phasen seines Schaffens (gegen Heiden, gegen ditheistische und gegen monarchianische Häretiker) polemisch, doch trotz dieser Kontextgebundenheit seiner vielfältigen monotheistischen Aussagen verteidigt er sowohl die Einzigkeit und Einheit Gottes als auch seine ‚ökonomische‘ Differenzierung als Kernpunkt seines Glaubens und Denkens. Auf der Basis einer Analyse aller relevanten Stellen im umfangreichen Œuvre des Origenes vertritt Christoph BRUNS (Freiburg i.Br.) die These, dass der alexandrinische Theologe zur Beschreibung des Vater-Sohn-Verhältnisses im christlichen Gottesbild das platonische ontologische Stufenmodell zur Hilfe nimmt, um die Eigenständigkeit beider zu sichern, dabei jedoch ihre Einheit biblisch inspiriert als wesenhaft begreift. Nicht in seiner Terminologie, wohl aber der Sache nach vertrat Origenes damit den Gottesbegriff, den das erste Konzil von Nizäa 325 auf die Formel der „Wesensgleichheit“ des Sohnes mit dem Vater gebracht hat. In seinem Aufsatz über eine ciceronische Denkfigur (aus *De legibus*) bei Laktanz untersucht Jochen SAUER (Bochum), wie Laktanz (zu Beginn des zweiten Buches der *Divinae institutiones*) henotheistische Denkmuster aus der antiken Welt aufgreift, um den christlichen Monotheismus anschlussfähig zu machen, dann aber an entscheidenden Punkten, nämlich in der Kultpraxis und in der Ethik, die christliche Gottesvorstellung von antiken Traditionen abgrenzt.

In einem dritten Block von Beiträgen stehen schließlich nicht-christliche (darunter auch manichäische) Konzepte im Mittelpunkt, teils für sich, teils in ihrer Rezeption oder Präsentation durch christliche Autoren (besonders Augustinus). Im Beitrag von Sara STÖCKLIN-KALDEWEY (Basel) wird nachgewiesen, dass monotheistische Denkfiguren oder auch nur Tendenzen bei Kaiser Julian nicht, wie oft behauptet, zentral gewesen sind, sondern ihm die Bewahrung des traditionellen Polytheismus in Abgrenzung vom Christentum ein wesentliches Anliegen war. Einerseits ging er mit der Annahme einer übergeordneten (noëtischen) Gottheit von einem eher abstrakten Einheitsprinzip aus, andererseits suchte er mit der Ansetzung von zahlreichen (noërischen) Schutzgöttern (für sich selbst des Sonnengottes Helios) das individuelle religiöse Bedürfnis nach einem subjekthaften ‚Gegenüber‘ und persönlicher Zuwendung zu befriedigen. Nicola HÖMKE (Berlin) analysiert Gottesvorstellungen in Gedichten des Ausonius und findet mancherlei Anknüpfungen an christliche Bilder und Begrifflichkeiten, wobei es allerdings angesichts poetischer Selbststilisierung und rhetorischer Formung nicht möglich erscheint, ein persönliches religiöses Bekenntnis auszumachen, das überdies als monotheistisch zu qualifizieren wäre. Vielmehr versteht es Ausonius virtuos, dieselben Attribute und Begriffe auf den christlichen Gott wie auf heidnische Götter als gleichsam Versatzstücke in verschiedenen Kontexten anzuwenden. Die Studie von Therese FUHRER (München) zeigt auf, wie Augustinus in seinen *Confessiones*

das naturalistische Gottesbild des Manichäismus rezipiert und modelliert, um unter Anwendung der anti-manichäischen Mythenkritik zu einer christlichen Vorstellung des wahren Gottes zu gelangen. Peter LÖTSCHER (Münster) analysiert die Auseinandersetzung mit dem römischen Polyhistor Varro in Augustins *De civitate dei* vor dem Hintergrund der Traditionen lateinischer Apologetik, insbesondere Tertullians, und vermag zu zeigen, dass sich aus diesen Fragmenten keine Hinweise auf eine monotheistische Theologie bei Varro gewinnen lassen. Zwar hat Varro in der Frage nach den Prinzipien des Seienden und damit auf dem Gebiet der *theologia naturalis* monistisch gedacht, doch liegt sein Schwerpunkt auf Reflexionen zur kultischen polytheistischen Praxis des römischen Staates, also der *theologia civilis*, mit der Augustinus sich im *Gottesstaat* mit dem Fokus auf der Verehrung Gottes (Monolatrie) auseinandersetzt. Gian Franco CHIAI (Berlin) legt anhand des Gottes Apollon dar, wie der spätantike Philosoph und Schriftsteller Macrobius die Unvereinbarkeit zwischen der Ortsgebundenheit der traditionellen Götter und seiner universal ausgerichteten Sonnentheologie beseitigt: Indem er unter Missachtung der korrekten etymologischen Bedeutungen im Rückgriff meist auf stoische Traditionen eine naturphilosophische Umdeutung der aus den Ortsnamen abgeleiteten sakralen Beinamen vornimmt, vermag er die traditionellen Götterbezeichnungen zu bewahren und mit seiner henotheistischen Sonnentheologie zu verbinden. Abschließend geht Ilinca TANASEANU-DÖBLER (Göttingen) in ihrem Beitrag der Frage nach, auf welche Weise der spätantike Neuplatoniker Proklos im Zuge seiner monotheistischen Rhetorik die ‚Einheit des Göttlichen‘ in der *Elementatio theologica* verhandelt und welche Differenzierungen zum alten metaphysischen Kernproblem der Zuordnung von Einheit und Vielheit er in seinem System von ‚Henaden‘ in der Weise vornimmt, dass seine ontologisch monistische bzw. monotheistische Theologie mit dem polytheistischen Götterkosmos der hellenistischen Welt zusammenpasst.

Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich

Ein neuer Zugang zu einem zentralen historischen Konzept*

Alfons Fürst

1. Methodologisches zum Begriff ‚Monotheismus‘

Es ist allgemein beinahe selbstverständlich, Religionen vor allem gemäß der Zahl der verehrten Gottheiten in monotheistische oder polytheistische zu unterscheiden. Der Gewinn einer solchen Unterscheidung ist auf den ersten Blick ersichtlich: Gottesvorstellungen bilden ein distinktives Merkmal von Religionen, und die Frage nach der Zahl gehört zu denjenigen Merkmalen, aus denen häufig weitere Kennzeichen abgeleitet oder auf die hin diese formuliert werden können. Die Grundannahme, ob es sich um einen Monotheismus oder Polytheismus handelt, prägt entscheidend die wissenschaftliche (und nicht-wissenschaftliche) Beschreibung der Konzepte, Praktiken und theologischen Probleme, die gemeinsam das semantische Gerüst dessen ausmachen, was wir als Religion zu bezeichnen pflegen. Gegenüber anderen Merkmalen werden Begriffe von Einzahl und Einzigkeit eines Gottes bzw. Vielzahl und Vielheit häufig nicht neben-, sondern übergeordnet, so dass sich theologische, ethische oder politische Positionen und Aspekte einer Religion aus dem Kriterium der Zahl ableiten oder wenigstens damit erklären lassen sollen.

Entsprechend wird auch für die Erforschung des Panoramas religiöser Gruppierungen im Römischen Reich in heuristischer Weise davon ausgegangen, dass sich Monotheismen und Polytheismen grundsätzlich unterscheiden und als unterschiedene erst in ihren Beziehungen zueinander studieren lassen.

* Die folgenden Überlegungen sind im Kontext des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Projekts „Die Rhetorik des Monotheismus im Römischen Reich. Christlich-monotheistische Rhetorik der Abgrenzung von paganen Gottesvorstellungen“ entstanden. Die ursprünglich englische Fassung des Beitrags wurde erstmals am Department of Classics der Princeton University, USA, am 15. Februar 2011 vorgetragen, sodann beim Workshop des Courant Forschungszentrums EDRIS „Bildung und Religion von der frühen römischen Kaiserzeit bis zur klassischen Epoche des Islam“ der Georg-August-Universität Göttingen in Rothenburg am 13. Februar 2012 und schließlich auf Deutsch als Eröffnungsvortrag der Jahrestagung des „Arbeitskreises Patristik“ am 20. April 2012 in Münster. Für die eingehenden Debatten über diese Thematik bin ich etlichen Kollegen zu Dank verpflichtet, in besonderem Maße Alexander Arweiler (WWU Münster) und Christopher Jones (Harvard University) für anregende und nützliche Hinweise.

Darstellungen der Religionsgeschichte des Römischen Reiches und der Spätantike beruhen weithin auf der Unterscheidung zwischen drei Hauptgruppen: Juden, Christen und Heiden, und die zentrale Kategorie der Differenzierung ist das Oppositions paar ‚Monotheismus oder Polytheismus‘. Dies hat insofern seine Berechtigung und Bedeutung, als das Nebeneinander von Gottesvorstellungen verschiedenster Provenienz und Gestalt, die Ausbildung des Christentums und des Judentums, ihrer Beziehungen zueinander und beider zu der Vielzahl existierender ‚paganer‘ Kulte ein Konglomerat an Phänomenen bildet, für das sich die Distinktion gemäß der Anzahl verehrter Gottheiten als erfolgreiches Modell anbot. Aus der Gegenübersetzung von Monotheismus und Polytheismus ließ sich ein einprägsames, schematisch vereinfachtes Bild vom Selbstverständnis und der Geschichte religiöser Gemeinschaften im Römischen Reich gewinnen: ein linearer Prozess der Ablösung der in innerer Aufzehrung begriffenen polytheistischen Koiné durch einen kontinuierlich erstarkenden christlichen Monotheismus, dessen Erfolg auch daran hing, dass er sich (unter Inkaufnahme unterschiedlich bewerteter Verluste) gegen den jüdischen Monotheismus durchsetzte.

Die Erinnerung an die Historizität auch der Beobachtersprache hat allerdings ins Bewusstsein gebracht, dass keineswegs deutlich ist, was mit den Begriffen ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ jeweils gemeint ist und welche Vorstellungen begrifflich, welche historisch damit verknüpft sind. Diese Termini verdanken ihre Prägung und Verwendung geschichtsteleologischen und evolutionstheoretischen Prämissen der Neuzeit, für die sie den Nachweis liefern sollten und konnten.¹ Da der Begriff ‚Monotheismus‘ der christlichen Selbstinterpretation in Absetzung von als ‚polytheistisch‘ nicht nur bezeichneten, sondern auch abgewerteten Religionsformen diente, wurden entsprechende Dokumente aus der Antike so gruppiert und interpretiert, dass das Ergebnis im Wesentlichen dem Gehalt der Begriffe entsprach, zu deren Erläuterung sie herangezogen wurden.² Neuere Forschungen haben indes zu zeigen vermocht, dass sich ein derartiges Bild nicht halten lässt, weil zum einen der Fokus auf die Alternative ‚Monotheismus versus Polytheismus‘ zu holzschnittartig ist, zum anderen verschiedene Konzepte von Polytheismen und Monotheismen unterschieden werden müssen – Polytheismen weisen unterschiedliche Zuordnungen von Vielheit und Einheit des Göttlichen bis hin zu ‚monotheistischen Tendenzen‘ auf, der christliche ‚trinitarische Monotheismus‘ folgt an-

¹ Siehe G. AHN, ‚Monotheismus‘ – ‚Polytheismus‘. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: M. DIETRICH/O. LORETZ (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. Festschrift für Kurt Bergerhof, AOAT 232, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 1–24.

² Siehe B. GLADIGOW, Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: M. KREBERNIK/J. VAN OORSCHOT (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster 2002, 3–20.

deren Konstruktionsprinzipien als der jüdische Eingottglaube –, um die Komplexität der religiösen Phänomene im Römischen Reich und die religionsgeschichtlichen Entwicklungen in der Spätantike zu erfassen.³

Ein erster Versuch, zu einem differenzierteren Verständnis zu gelangen, begann im 19. Jahrhundert, als neue Begriffe wie ‚Monolatrie‘ und ‚Henotheismus‘ geprägt wurden. Während die Herkunft des Begriffs ‚Monolatrie‘ unklar ist – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird er verschiedentlich verwendet, ohne dass sich ein *primus inventor* ausmachen ließe –, wurde der Begriff ‚Henotheismus‘ 1860 von Max Müller in die religionsgeschichtliche Forschung eingeführt, um damit in evolutionistischem Sinne eine Entwicklungsstufe vor der Ausdifferenzierung in ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘ zu bezeichnen, ein „Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht“.⁴ Die Erfindung solcher Begriffe ist bezeichnend für eine spezifische Entwicklung in der Neuzeit: Die Prägung von ‚Ismen‘ setzte im 17. Jahrhundert ein und verursachte eine Verschiebung in der Wissenschaftssprache, die bis heute andauert.⁵ Die (freilich begrenzte) Vielfalt dieser Begriffe kann hilfreich sein, insofern sie sich als Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der religiösen Phänomene auffassen lässt, die damit erfasst werden sollen. Bedenkt man indes die enorme Komplexität von historischen Phänomenen und Entwicklungen, dann sind diese neuen ‚Ismen‘ mit demselben gravierenden Problem belastet wie die Begriffe ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘. Um es mit einer Metapher auszudrücken: Ihre Verwendung gleicht dem Herstellen von Schubladen mit

³ Einen Überblick über Differenzierungen und Kategorien gibt J. ASSMANN, Monotheism and Polytheism, in: S.I. JOHNSTON (Hg.), *Religions of the Ancient World*, Cambridge 2004, 17–31, 17. Für ‚monotheistische Tendenzen‘ in der antiken Welt siehe etwa A. FÜRST, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike, ZAC 9, 2005, 496–523, und den Literaturüberblick von M. WALLRAFF, Tendenzen zum Monotheismus als Kennzeichen der religiösen Kultur der Spätantike, in: ders. (Hg.), *Religionsgeschichte der Spätantike* = VF 52/2, 2007, 65–79. Aus der älteren Literatur sei lediglich verwiesen auf E. ZELLER, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Stuttgart 1862, erneut in: ders., *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts I*, Leipzig² 1875, 1–29; M.P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion II. Die hellenistische und römische Zeit*, München 1950, 546–552.

⁴ F.M. MÜLLER, *Der semitische Monotheismus* (1860), in: ders., *Essays I*, Leipzig 1869, 297–328, 305f. Vgl. ders., *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des Alten Indiens*, Straßburg 1880, 291–355, bes. 298: Henotheismus als „Kunstaussdruck für die ursprünglichste Form des religiösen Bewusstseins“.

⁵ Siehe dafür N. MACDONALD, *The Origin of ‚Monotheism‘*, in: L.T. STUCKENBRUCK/W. E.S. NORTH (Hg.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, JSNT.S 263, London/New York 2004, 204–215, 211, mit Bezug auf N. LASH, *The Beginning and the End of ‚Religion‘*, Cambridge 1996, 168: „It is, I think, almost impossible to overestimate the importance of the massive shift in language and imagination that took place, in Europe, in the seventeenth century; a shift for which de Certeau has two striking phrases: the ‚dethroning of the verb‘, and the ‚spatialisation of knowledge‘.“ Vgl. M. DE CERTEAU, *The Mystic Fable I. The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Chicago 1992, 125 bzw. 104.

Aufschriften, in die die entsprechend sortierten Phänomene dann gesteckt werden – als ob wir Geschichte adäquat beschrieben oder gar verstanden hätten, wenn wir den Wust der Phänomene fein säuberlich in Schubladen eingeteilt und abgelegt hätten. Gewiss, Geschichte zu schreiben besteht immer darin, aus dem vorhandenen Quellenmaterial auszuwählen, diese Auswahl in eine bestimmte Ordnung zu bringen und dafür bestimmte Begriffe zu gebrauchen – anders wären wir ja gar nicht in der Lage, über historische Phänomene zu reden –, doch eine Klassifizierung religiöser Phänomene wie die mit Hilfe des schlichten Duals von Mono- und Polytheismus scheint doch, auch wenn man gleichsam Zwischenstufen wie Monolatrie und Henotheismus ansetzt, eine viel zu einfacher Umgang mit einer weit komplexeren Welt zu sein.⁶

Dazu kommt, dass die Bedeutung der genannten Begriffe alles andere als eindeutig ist. Als der Begriff ‚Monotheismus‘ im 17. Jahrhundert durch den Cambridger Platoniker Henry More, den führenden Philosophen dieses Kreises, im Jahre 1660 geprägt wurde, war er als Kontrastbegriff nicht zu ‚Polytheismus‘, sondern zu ‚Atheismus‘ gemeint, als den More den naturwissenschaftlichen Materialismus vor allem eines Thomas Hobbes qualifizierte.⁷ ‚Polytheismus‘ hingegen ist ein Begriff, der auf das antike Substantiv bzw. Adjektiv für die „Vielheit der Götter“ (πολυθεΐα bzw. πολύθεος) zurückgeht und, nach dem Vorbild Philons von Alexandria,⁸ von antiken christlichen Autoren in dieser Form oder in der schon abstrakteren Gestalt von „Vielgötterei“ bzw. „Polytheismus“ (πολυθεότης) verwendet wurde,⁹ im Jahre 1580 aber von Jean Bodin gleichsam wiedererfunden wurde, um Phänomene zu benennen, die zuvor als ‚Idolatrie‘ bezeichnet worden waren.¹⁰ Was die Begriffe ‚Monolatrie‘ und ‚Henotheismus‘ angeht, so begegnen kaum noch zu verein-

⁶ Siehe hierzu auch die methodologischen Überlegungen von P. VAN NUFFELEN, Pagan monotheism as a religious phenomenon, in: St. MITCHELL/P. VAN NUFFELEN (Hg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 16–33, bes. 17–21.

⁷ Henry More, *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; Or, A True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel Of our Lord and Saviour Jesus Christ, the Onely Begotten Son of God and Sovereign over Men and Angels*, London 1660, 62: „To make the *World* God, is to make no God at all; and therefore this kind of *Monotheisme* of the Heathen is as rank *Atheism* as their *Polytheisme* was proved to be before.“ Vgl. MACDONALD, *Origin of ‚Monotheism‘* (wie Anm. 5), 207f.

⁸ Vgl. Philon von Alexandria, mut. nom. 205. Für das Substantiv ist dies der erste (und bei Philon einzige) Beleg, für das Adjektiv vgl. opif. 171; ebr. 110; conf. ling. 42. 144; migr. Abr. 69; her. 169; fug. 114; mut. nom. 205; decal. 65; virt. 214. 221; praem. 162.

⁹ Das Abstraktum πολυθεότης begegnet mehrfach zum Beispiel in der pseudo-justinischen *Cohortatio ad Graecos* 15,1; 17,1; 21,4; 23,1; 25,2; 36,3f. Zu deren wahrscheinlicher Datierung in das 4. Jahrhundert als Werk vermutlich des Markell von Ankyra siehe Ch. RIEDWEG, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?)*, *Ad Graecos de vera religione* (bisher „*Cohortatio ad Graecos*“). Einleitung und Kommentar, SBA 25, Basel u.a. 1994, 167–182.

¹⁰ Jean Bodin, *De la Demonomanie des Sorciers*, Paris 1580, dazu F. SCHMIDT, *Naissance des Polythéismes (1624–1757)*, ASSR 59, 1985, 77–90, 77.

barende Verwendungen in einem sehr weiten Bedeutungsspektrum:¹¹ ‚Monolatrie‘ kann als Verehrung eines einzigen Gottes verstanden werden, von der andere Gottheiten ausgeschlossen sind, während ‚Henotheismus‘ die Verehrung einer einzigen Gottheit bezeichnet, in die andere Götter absorbiert werden.¹² Oder ‚Henotheismus‘ wird als zeitweilige Verehrung eines einzigen Gottes aufgefasst und ‚Monolatrie‘ als enge und dauerhafte Beziehung zwischen einer Gruppe (einer Stammesgemeinschaft oder einem Volk) und ‚seiner‘ Gottheit, während andere Autoren ‚Henotheismus‘ als dauerhafte Verehrung eines einzigen Gottes betrachten.¹³ Oder um ein recht eigenwilliges neueres Beispiel zu geben: Angelos Chaniotis beginnt seinen Artikel über ‚Megatheismus‘ mit einem Vergleich des ‚Monotheismus‘ mit ‚Monogamie‘.¹⁴ Doch mit *einer* Frau verheiratet zu sein, bedeutet nicht, dass alle anderen Frauen nicht existent sind – wohingegen die landläufige spezifische Bedeutung von ‚Monotheismus‘ impliziert, dass alle anderen Götter nicht existieren. In einer Fußnote schließlich definiert Chaniotis ‚Henotheismus‘ als „die Idee der Einheit Gottes“,¹⁵ was im Vergleich mit gängigen Auffassungen von ‚Henotheismus‘ recht merkwürdig wirkt – abgesehen davon, dass es eher um ‚Einzigkeit‘ als um ‚Einheit‘ geht –, womit die Erhöhung einer Gottheit über andere oder alle anderen Götter bezeichnet wird,¹⁶ was Chaniotis, die ältere Terminologie des ‚Hochgottglaubens‘ reaktivierend, als ‚Megatheismus‘ bezeichnen möchte.¹⁷ Um die oben gebrauchte Metapher erneut aufzugreifen: Es gibt nahezu so viele Schubladen, wie es Forscher gibt.

Zu diesen terminologischen Unklarheiten kommt ein weiteres schwerwiegendes Problem: Wenn wir Kategorien wie die genannten gebrauchen, um die antike Religionsgeschichte darzustellen, beschreiben wir Religionen ausschließlich mit Blick auf die Konzepte vom Göttlichen und, noch enger, mit Blick auf die Zahl der Gottheiten und deren mögliche Zuordnungen zueinander. Eine solche Fokussierung, die nicht selten mit klaren Schematisierungen

¹¹ Vgl. MACDONALD, *Origin of ‚Monotheism‘* (wie Anm. 5), 214 Anm. 51.

¹² So bei Th.J. MEEK, *Hebrew Origins*, New York ²1950, 184–228, bes. 206.

¹³ Ein erhellender Überblick über die widersprüchliche Verwendung dieser Begriffe ist zu finden in einem Exkurs bei M. ROSE, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, BWANT 106, Stuttgart u.a. 1975, 9–13.

¹⁴ A. CHANIOTIS, *Megatheism. The search for the almighty god and the competition of cults*, in: MITCHELL/VAN NUFFELEN, *One God* (wie Anm. 6), 112–140, 112.

¹⁵ CHANIOTIS, ebd. 113 Anm. 2: „‚Henotheismus‘ is appropriate as a designation of a very specific religious concept, the idea of the unity of god.“

¹⁶ So beispielsweise gebraucht von H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion 1. Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism*, Leiden u.a. 1990, 35f. 235; ders., *Thrice one. Three Greek experiments in oneness*, in: B.N. PORTER (Hg.), *One God or Many? Concepts of divinity in the ancient world*, Chebeague 2000, 79–163, 85–88. Siehe auch VAN NUFFELEN, *Pagan monotheism* (wie Anm. 6), 18f.

¹⁷ CHANIOTIS, *Megatheism* (wie Anm. 14), 113 Anm. 2.

einhergeht, hat eine nicht geringe orientierende Kraft im Gewirr der Erscheinungsformen von Religion und der Vielfalt zugehöriger Ansichten und Überzeugungen. Doch andere, für die lebensweltlich praktizierte Religion wohl wichtigere Aspekte wie Kult und Ritual, Ethik oder Vorstellungen von Politik und Gesellschaft, die mit den Vorstellungen vom Göttlichen verbunden sind, werden nicht beachtet oder zur Zahl der Gottheiten in Beziehung gesetzt. Ein solcher Zugang impliziert, dass die religiösen Entwicklungen während der römischen Kaiserzeit in allen ihren Aspekten als nichts anderes denn als Folgen des Monotheismus aufgefasst werden.¹⁸ Es dürfte mehr als zweifelhaft sein, ob dies ein angemessener Zugriff auf die religiösen Phänomene und Auseinandersetzungen im Römischen Reich ist.¹⁹

Ein weiterer Vorschlag hilft auch kaum weiter: Wird ‚Monotheismus‘ verstanden „als ein übergreifender Begriff für monotheistische Tendenzen in der griechischen und römischen Religion, ohne zu beanspruchen, dass er ein einzelnes Phänomen in einer einzelnen Ausprägung konstituiert“, und sind „die henotheistischen Phänomene“ darin ebenso eingeschlossen wie „eine große Vielfalt an Phänomenen innerhalb der griechisch-römischen Religion, nicht eine einzelne Bewegung, sondern vielmehr eine Tendenz, die in verschiedenen Formen zum Ausdruck kommt“,²⁰ dann verliert dieser Begriff seine Aussagekraft. Dann wäre es wohl besser, von ‚Monotheismen‘ im Plural zu reden, oder Adjektive hinzuzusetzen wie ‚inklusiv‘, ‚weich‘, ‚affektiv‘, ‚hierarchisch‘ oder ähnliche, wie sie zuweilen verwendet werden, um verschiedene Arten von ‚Monotheismen‘ zu unterscheiden. Doch frage ich mich, ob das wirklich hilft, die Religionen und die Konzepte vom Göttlichen im Römischen Reich zu verstehen. Was soll zum Beispiel ‚weicher Monotheismus‘ eigentlich sein? Ist eine ‚weiche Eins‘ eine Eins oder nicht?

Eine energische Anstrengung, aus dem kruden Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus herauszukommen, wurde in den letzten fünfzehn Jahren auf dem Wege unternommen, die Wendung ‚paganer Monotheismus‘ zu propagieren. Die entsprechende Debatte wurde 1996 von einer Konferenz in Oxford angestoßen,²¹ gefolgt 2006 von einer Konferenz in Exeter.²² Die

¹⁸ Pointiert als problematisch angezeigt von J. NORTH, Pagan ritual and monotheism, in: MITCHELL/VAN NUFFELEN, *One God* (wie Anm. 6), 34–52, bes. 47f.

¹⁹ Siehe dazu ausführlich zu den verschiedenen Aspekten A. FÜRST, Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit. Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike, in: G. PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Religion und Aufklärung* 14, Tübingen 2007, 251–282; ders., Paganer und christlicher „Monotheismus“. Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses, *JAC* 51, 2008, 5–24; ders., Monotheism between cult and politics. The themes of the ancient debate between pagan and Christian monotheism, in: MITCHELL/VAN NUFFELEN, *One God* (wie Anm. 6), 82–99.

²⁰ So der Vorschlag von VAN NUFFELEN, *Pagan monotheism* (wie Anm. 6), 21.

²¹ Die Beiträge sind publiziert in P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999 (Nachdrucke 2002 und 2008).

Idee wurde umgehend in Frage gestellt.²³ Gibt es so etwas wie ‚paganen Monotheismus‘ überhaupt?²⁴ Bedeutet dieser Begriff nicht, die Unterschiede zwischen paganen und christlichen (und jüdischen) Konzepten vom Göttlichen zu ignorieren und die antike Welt oder zumindest wichtige philosophische Teile von ihr für monotheistisch in exakt demselben Sinne zu erklären, in dem die Christen sich selbst als monotheistisch verstanden? Würde das nicht bedeuten, dass die antiken Autoren sich in ihren heftigen Debatten über ihre Unterschiede samt und sonders getäuscht haben? Michael Frede hat genau dies behauptet: dass die antiken Christen sich irrigerweise zu Monotheisten im Unterschied zu den antiken Polytheisten erklärten.²⁵ Wirklich? Ich meine, dieser Zugriff hat der Diskussion eine falsche Wendung gegeben. Der Begriff ‚Monotheismus‘ ist zu weit und zu ungenau, um ein nützliches Instrumentarium dafür zu sein, die einschlägigen komplexen Phänomene zu erfassen. Schon Erik Peterson hat im Blick auf die εἷς θεός-Inschriften eben deswegen von „einem ganz leeren Wort wie ‚Monotheismus‘“ geredet, „mit dem man eigentlich als Historiker nicht arbeiten sollte“.²⁶ Entgegen der Tendenz, alle

²² Aus dieser Konferenz gingen zwei Tagungsbände hervor, beide herausgegeben von St. MITCHELL und P. VAN NUFFELEN: *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010 (s.o. Anm. 6); und: *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity*, *Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 12, Leuven 2010.

²³ Schon die meisten Beiträge zum ersten Band der Exeter-Konferenz über „One God“ (siehe die vorige Anm.) verwerfen eigentlich den „Pagan Monotheism“, von dem im Untertitel die Rede ist.

²⁴ Siehe M.J. EDWARDS, Rez. von P. ATHANASSIADI/M. FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, *JThS N.S.* 51, 2000, 339–342; ders., *Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine*, in: S. SWAIN/M. EDWARDS (Hg.), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford 2004, 211–234, bes. 211–217; M. WALLRAFF, *Pagan monotheism in Late Antiquity. Remarks on a recent publication*, *Mediterraneo Antico* 6, 2003, 531–536. – Während der Titel des Rezensionartikels von T.D. BARNES, *Monotheists all?*, *Phoe.* 55, 2001, 142–162, diesen Zugang in Frage zu stellen scheint, akzeptiert Barnes die Ergebnisse von Athanassiadi/Frede (ebd. 143).

²⁵ M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in: ATHANASSIADI/FREDE, *Pagan Monotheism* (wie Anm. 21), 41–67, 67. Siehe auch ders., *The Case for Pagan Monotheism in Greek and Graeco-Roman Antiquity*, in: MITCHELL/VAN NUFFELEN, *One God* (wie Anm. 6), 53–81.

²⁶ E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, *FRLANT* 41 (= N.F. 24), Göttingen 1926, jetzt als: ders./Ch. MARKSCHIES, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation*. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Ch. MARKSCHIES/H. HILDEBRANDT/B. NICHTWEISS u.a., *Ausgewählte Schriften* 8, Würzburg 2012, 327. Ebd. 251f. Anm. 2 äußert sich Peterson deutlich gegen „eine allgemein verbreitete Auffassung . . . , dass zuletzt der Polytheismus Heiden und Christen nicht mehr getrennt habe, sondern der ‚Monotheismus‘ eine gemeinsame Basis gewesen sei. Und doch kann man bezweifeln, ob hinter all den ähnlichen Formulierungen eines scheinbaren ‚Monotheismus‘ auch wirklich etwas stand, was allen gemeinsam war. Der solare Synkretismus und die Aion-Theologie hat jedenfalls mit dem

möglichen disparaten Phänomene unter ein Schlagwort zu subsumieren, ist die Mahnung Petersons zu beherzigen, dass bei der Interpretation historischer Phänomene gar nicht genug Differenzierungen vorgenommen werden können.²⁷ Insofern legt es sich nahe, von weniger scharf konzeptualisierten Modellen von Monotheismus und Polytheismus auszugehen.

Und schließlich enthält der Begriff ‚Monotheismus‘ eine versteckte Falle: Als Gegenbegriff zu Polytheismus geht er mit dem Werturteil einher, die höhere oder sogar die am höchsten entwickelte Form von Religion zu sein, eine überlegene Stufe in der Geschichte der Religionen. Einigen (meist philosophischen) Phänomenen in der antiken polytheistischen Welt die Qualifizierung ‚monotheistisch‘ zuzuschreiben, scheint diese Wertung zu unterstreichen, insofern der Hinweis auf ‚monotheistische‘ Aspekte oder ‚Tendenzen‘ eine Art qualitativer Aufwertung zu suggerieren scheint. Die ganze Idee eines ‚paganen Monotheismus‘ zehrt ungewollt von einer supponierten Überlegenheit des Monotheismus und prolongiert auf diese Weise die übliche Darstellung der antiken Religionsgeschichte.

2. ‚Rhetorik‘ des Monotheismus

Nach so viel Anlauf will ich einen anderen methodischen Zugang versuchen, und damit kommt der Begriff ‚Rhetorik‘ im Titel dieses Aufsatzes ins Spiel. Ich verwende diesen Begriff hier nicht im stilistischen und ästhetischen Sinn von sprachlichem Schmuck, verbalen Stilmitteln und Redefiguren oder literarischer Kompositionskunst. Ich verwende ihn auch nicht in dem pejorativen Sinne, in dem Platon die Rhetorik der Sophisten als Täuschung mittels verführerischer Affekte und schlechter Argumente kritisierte. Seit die Aufklärung des 18. Jahrhunderts auf der Basis eines rationalen und empirischen Wissensideals die Differenz von (verwerflichem) Überreden und (erlaubtem) Überzeugen scharf akzentuierte, wird die Bedeutung von ‚Rhetorik‘ gegenwärtig oft auf sprachliche Verfahren der Verstellung, Irreführung oder Manipulation

jüdischen Monotheismus und dem christlichen Glauben an den *einen* Gott (der doch zugleich dreieiniger Gott ist) nicht das Geringste zu tun, ebenso wenig, wie der Gott des Xenophanes etwas mit dem Gott der Juden und Christen zu tun hat.“ Siehe darüber A. FÜRST, Reflexionen Erik Petersons zu „einem ganz leeren Wort wie ‚Monotheismus‘“, in: G. CARONELLO (Hg.), *Monoteismo e Trinità in Erik Peterson*, Tübingen (im Druck).

²⁷ Vgl. seine Tagebuchnotiz vom Oktober 1954 über das „Unterscheidungsvermögen“ als „die wichtigste geistige Funktion“ in E. PETERSON, *Theologie und Theologien*. Bd. 2: Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen, hg. von B. NICHTWEISS, *Ausgewählte Schriften* 9/2, Würzburg 2009, 426; siehe dazu: B. NICHTWEISS, *Das Neue durch den Abbruch hindurch schauen. Vier Miniaturen zur Einführung in das Denken Erik Petersons*, in: G. CARONELLO (Hg.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, 53–86, 71.

verengt.²⁸ Doch ließ es schon Platon nicht mit philosophischer Kritik an der Rhetorik bewenden, sondern zielte seinerseits auf die rhetorische Vermittlung philosophischer Einsichten, so diese politisch wirksam werden sollten.²⁹ Aristoteles gestaltete die Rhetorik zu einer umfassenden Argumentationstechnik aus, die zum angemessenen Gebrauch argumentativer, charakterlicher und affektiver Überzeugungsmittel anleitet, und Cicero brachte die hellenistischen Reflexionen über den Zusammenhang von Sachargument, Affekterregung und Selbstdarstellung in eine rezeptionsgeschichtlich wirkmächtige Synthese von Rhetorik und Philosophie in politischem und juristischem Kontext.³⁰ Ich verwende den Begriff daher im Sinne der von Chaïm Perelman begründeten, auf diese antiken Traditionen zurückgreifenden ‚Neuen Rhetorik‘ als Theorie und Praxis einer auf Plausibilität und Akzeptanz ausgerichteten ‚überzeugenden‘ Argumentation.³¹

Näherhin ist damit Folgendes gemeint: In praktischen Disziplinen, in denen es keine mathematisch exakte Logik gibt, wie zum Beispiel in Ethik, Politik, Religion oder Geschichte, stützen sich Aussagen notwendigerweise auf Argumente – Argumente nicht verstanden als Einzelaussagen, sondern als Gedankengänge –, in denen Optionen, unterschiedliche Standpunkte und damit Auseinandersetzungen unvermeidlich sind. Besonders in Debatten über Wertvorstellungen beanspruchen die Diskussionspartner Vernünftigkeit, Plausibilität, Wahrscheinlichkeit und auch Wahrheit für ihre Argumente. Die Rhetorik von Texten zu studieren, die im Kontext solcher Debatten entstanden sind, bedeutet, Fragen wie die folgenden zu stellen: In welcher Weise denken

²⁸ Siehe W. MESCH, Art. Überredung, Überzeugung, Historisches Wörterbuch der Rhetorik 9, 2009, 858–870. Zu dieser Geschichte der Rhetorikkritik von Platon bis zur Aufklärung siehe P. PTASSEK, Rhetorische Rationalität. Stationen einer Verdrängungsgeschichte von der Antike bis zur Neuzeit, München 1993.

²⁹ Siehe dazu etwa W. MESCH, Analogien und Antistropen. Zur Bestimmung der Rhetorik in Platons *Gorgias*, in: M. ERLER/L. BRISSON (Hg.), *Gorgias – Menon*, Sankt Augustin 2007, 149–157; ders., Die philosophische Rhetorik des Gesetzgebers in Platons *Nomoi*, in: S. SCOLNICOV/L. BRISSON (Hg.), *Plato's Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin 2003, 59–64.

³⁰ Siehe dazu G.A. KENNEDY, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, bes. 3–10 (zum allgemeinen Charakter der antiken Rhetorik). 30–43 (Platon). 51–63 (Aristoteles). 117–121 und 128–158 (Cicero); ders., *Historical Survey of Rhetoric*, in: St. PORTER (Hg.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period (330 B.C.–A.D. 400)*, Boston/Leiden 1997, 3–41; A. ARWEILER, Cicero rhetor. Die *Partitiones oratoriae* und das Konzept des gelehrten Politikers, UALG 68, Berlin/New York 2003, 63–67. 241–251.

³¹ Siehe Ch. PERELMAN/L. OLBRECHTS-TYTECA, *La Nouvelle Rhetorique. Traité de l'Argumentation*, Paris 1958 (Brüssel 2008); englisch: *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*, Notre Dame 1969 (Nachdruck 2008); deutsch: *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*, 2 Bde., *Problemata* 149, Stuttgart/Bad Cannstatt 2004; Ch. PERELMAN, *L'Empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Paris 1977; englisch: *The Realm of Rhetoric*, Notre Dame 1982 (Nachdruck 2008).

wir vernünftig begründbar über Überzeugungen und Wertvorstellungen nach? Was sind die grundlegenden Verfahrensweisen, die in kontingenten Argumentationsgängen verwendet werden? Wie sehen Appelle an die Vernünftigkeit aus? Was verleiht einem Argument Überzeugungskraft? Ansprüche auf Rationalität und Plausibilität kommen in sprachlichen Strukturen zum Ausdruck, die nicht einfach nur Schmuck oder beliebig, sondern für die Argumentation des Textes wesentlich sind. Um einen Gedanken erfolgreich zu machen, sind bestimmte Umstände, in denen gesprochen oder geschrieben wird, in Betracht zu ziehen. Diese Umstände umfassen die Adressaten (oder die vorgestellten Adressaten), die Vorurteile oder Annahmen, die für die Adressaten akzeptabel sind, die Verfahren, durch die Ideen oder Werte präsentiert werden können, die Uneindeutigkeit und Vieldeutigkeit jeder Argumentation, die aufgrund der Ungenauigkeit von Sprache und der Unschärfe von Begriffen unausweichlich ist, sowie die Techniken, mit deren Hilfe Beziehungen zwischen theoretischen Konzepten und praktischen Haltungen hergestellt werden können, beispielsweise indem ein Argument auf Beispiele oder Illustrationen gegründet oder mittels eines Syllogismus plausibilisiert wird.³²

In diesem Sinne hat jeder Text – auch der im ästhetischen oder literarischen Sinn ‚rhetorische‘ – seine Rhetorik. Die Art und Weise, wie wir ein Thema präsentieren, ist rhetorisch: Wir verfolgen ein bestimmtes Ziel, wir haben ein spezifisches Publikum vor Augen, auf das wir eingehen müssen, wir müssen sowohl über unsere eigenen Vorannahmen nachdenken als auch über diejenigen unserer Adressaten bzw. darüber, wovon wir annehmen, dass die Adressaten es annehmen. Unsere Argumentation muss überzeugend ausfallen. Ob bewusst oder unbewusst, versuchen wir unsere Texte und Sätze so zu formen, dass unser vorgestelltes Publikum versteht, was wir meinen, und im besten Fall von unserem Argument überzeugt wird. In besonders hohem Maße gelten diese Zusammenhänge für die intellektuelle griechische und lateinische Welt des Römischen Reiches. Redner und Schriftsteller in jener Zeit verfügten über ein äußerst ausgeprägtes Bewusstsein von der Kultur der Rede. Seit Jahrhunderten hatten sie ein hoch entwickeltes System der Rhetorik als umfassender Bildungsdisziplin entwickelt, das bis zum Ende der Antike zentraler Bestandteil des Bildungsbetriebs und Bildungswissens blieb.³³ Alle hat-

³² Vgl. für diese Liste von Fragen und Aspekten die Einführung zu PERELMAN, *Realm of Rhetoric* (wie Anm. 31), von C.C. ARNOLD, ebd. x–xi.

³³ Das System dieser rhetorischen Bildung ist umfassend und detailliert beschrieben in H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 Bde., München 1960, und J. MARTIN, *Antike Rhetorik. Technik und Methode*, HAW II/3, München 1974. Siehe auch KENNEDY, *New History of Classical Rhetoric* (wie Anm. 30), 201–229, und die Beiträge in PORTER, *Handbook of Classical Rhetoric* (wie Anm. 30), zu den Techniken, Gattungen und einzelnen Werkgruppen, letztere insbesondere in der christlichen antiken Literatur. Für die gesellschaftliche und politische Bedeutung der Rhetorik in der paganen wie in der christlichen Antike siehe ARWEILER, *Cicero rhetor* (wie Anm. 30),

ten sie ihre Ausbildung in (grammatischen und) rhetorischen Schulen erhalten, in denen sie die Techniken des Lesens und Schreibens (auf elaborierterem Niveau) sowie des Redens und Argumentierens erlernten, wie sie in buchstäblich hunderten von Handbüchern festgehalten waren; alle Beteiligten an öffentlichen und schulischen Debatten kannten die Regeln, jede Seite wusste, dass die andere Seite sie auch kennt, und in diesem Bewusstsein gestalteten sie die Texte entsprechend den rhetorischen Regeln, die sie sich in ihrer eigenen Ausbildung antrainiert hatten. Vor diesem Hintergrund dürfte es ein angemessener Zugang zur Debatte über den Monotheismus im Römischen Reich sein, die Rhetorik von Texten zu analysieren, die sich mit der Frage nach Einem und Vielem, Einheit und Vielheit beschäftigen.

Dieser Zugang – das ist wichtig zu registrieren, um seine Tragweite nicht zu überschätzen – nimmt nur eine bestimmte Auswahl aus dem relevanten Quellenmaterial in den Blick, nämlich weder religiöse Praktiken noch Kultformen oder Rituale, sondern Texte über Religion und Texte, in denen im weitesten Sinne Religiöses ein konstitutiver Teil der Argumentation ist. Ich bin mir der Grenzen dieses Zugriffs³⁴ bewusst, doch beanspruche ich nicht, damit alle Probleme des in Frage stehenden Themas zu lösen oder auch nur zu bearbeiten. Das ist eine methodologische Einschränkung, freilich eine, die, wie mir scheint, dem Thema durchaus angemessen ist, denn Monotheismus ist ein Begriff in intellektuellen Diskussionen über religiöse Konzepte, nicht ein Begriff der religiösen Praxis (wiewohl er mit dieser zusammenhängen kann). Dafür einschlägige Texte sind oft, aber nicht immer philosophischer Natur, grundsätzlich jedoch können wir Religion und speziell Vorstellungen vom Göttlichen als Bestandteil eines Arguments in jeder Art von Text finden.

3. Fallstudien: Minucius Felix – Cicero – Plutarch

Alle oben erwähnten Begriffe wie Monotheismus, Monolatrie, Henotheismus und Polytheismus sind mit bestimmten Vorstellungen von historischen Entwicklungen verbunden. Das gilt schon für den ersten Gebrauch des Wortes ‚Monotheismus‘ bei den Cambridger Platonikern. Der neben Henry More führende Systematiker dieses Kreises, Ralph Cudworth, verfasste ein riesiges

225–314 (zum politischen Kontext von Ciceros Gelehrsamkeit); Th. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, Zet. 97, München 1997; A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1991; P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, University of Wisconsin 1992 (deutsch: *Macht und Rhetorik in der Spätantike. Der Weg zu einem „christlichen Imperium“*, München 1995); R. LIM, *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley 1995.

³⁴ Beschrieben von VAN NUFFELEN, *Pagan monotheism* (wie Anm. 6), 21–27.

Werk von weit über tausend Seiten mit dem Titel *The True Intellectual System of the Universe*, um den ‚Atheismus‘ zu widerlegen, als den er die materialistischen Philosophien eines René Descartes und Thomas Hobbes auffassete.³⁵ Um dieses Ziel zu erreichen, konstruierte er auf mehreren hundert Seiten eine Geschichte des Monotheismus, für die er einschlägige Passagen aus antiken jüdischen, heidnischen und christlichen Texten sammelte, so weit sie ihm zugänglich waren – eine wirklich staunenswerte Zusammenstellung.³⁶ Mit dieser überwältigenden Masse an Belegen suchte er sein Argument zu untermauern, dass Monotheismus und nicht Atheismus den Hauptstrang der Philosophiegeschichte ausmache. Dabei benutzte er das Konzept des Monotheismus, das gerade erst von seinem Platonikerkollegen Henry More in Cambridge geschaffen worden war,³⁷ als Organisationsprinzip der Religions- und Philosophiegeschichte. Monotheismus, wie Cudworth ihn darstellt, ist die Interpretation von religiösen Texten mit den Mitteln der Vernunft – der Terminus ‚Monotheismus‘ ist hier ein Produkt von Rationalität und Aufklärung in der Selbstreflexion des Christentums. Ich kann hier nicht weiter auf diese an sich interessanten Vorgänge eingehen, sondern begnüge mich mit dem Hinweis, dass wir vergleichbare Formen historischen Argumentierens auf dem Feld der Religion auch in antiken Texten finden können, wie die folgenden Beispiele zeigen werden.

Damit zum ersten Text, dem *Octavius* des Minucius Felix aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.³⁸ Der *Octavius* ist als Dialog gestaltet, der aus zwei Hauptteilen besteht: einem Angriff auf den christlichen Glauben und das

³⁵ Ralph Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe: The first part; wherein, all the Reason and Philosophy of Atheism is confuted; And its Impossibility demonstrated*, London 1678 (Nachdruck Stuttgart/Bad Cannstatt 1964). A New Edition by Th. BIRCH, 4 Bde., London 1820.

³⁶ Cudworth, ebd. chap. IV (I 389–III 208 BIRCH), darunter IV 23: Platon (II 283–303 BIRCH); IV 24: Aristoteles (II 303–326 BIRCH); IV 25: Stoiker (II 326–443 BIRCH); IV 36: „The Pythagoric or Platonic trinity of Divine hypostases“ (III 32–208 BIRCH), worunter er auch christliche Theologen wie Origenes behandelt (III 59–77 BIRCH). Siehe dazu Ch. HENGSTERMANN, Platonismus und Panentheismus bei Ralph Cudworth, in: F. MEIER-HAMIDI/K. MÜLLER (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, ratio fidei 40*, Regensburg 2010, 192–211; Ch. HENGSTERMANN, Die „Cambridge Platonists“. Freiheitsmetaphysik und All-Einheitspekulation im neuzeitlichen Christentum, in: ders./U. WEICHERT (Hg.), *Anne Conways Principia Philosophiae. Materialismuskritik und Alleinhheits-Spekulation im neuzeitlichen England*, Pontes 52, Berlin 2012, 13–39.

³⁷ Siehe oben S. 10 mit Anm. 7.

³⁸ Ich verwende die Edition in der Bibliotheca Teubneriana von B. KYTZLER, Stuttgart/Leipzig 1992, und die lateinisch-deutsche Ausgabe: M. Minucius Felix, *Octavius*, hg., übers. u. eingel. v. dems., München 1965 (Lizenzausgabe Darmstadt 1991). – Diese Datierung des *Octavius* und die lange umstrittene Priorität von Tertullians *Apologeticum*, von dem Minucius Felix abhängig ist, hat C. BECKER, *Der ‚Octavius‘ des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München 1967, mit überzeugenden Argumenten definitiv geklärt.

christliche Leben (Oct. 5–13) und einer Verteidigung von beidem (ebd. 16–38), getrennt durch eine kurze Überleitung (ebd. 14f.) und gerahmt von einem Prolog (ebd. 1–4) und einem Epilog (ebd. 39f.), in dem sich der heidnische Gesprächspartner als von den christlichen Argumenten besiegt erklärt und zum Christentum bekehrt. In einem zentralen Abschnitt (ebd. 18,5–20,1) verteidigt der Autor den christlichen Glauben an einen einzigen Gott. Er zieht dafür Analogien aus Politik und Natur heran – die Monarchie als beste Regierungsform (ebd. 18,5f.) und beispielsweise eine einzige Königin in einem Bienenvolk (ebd. 18,7) –, dazu idiomatische Wendungen der Alltagssprache wie „So Gott will“ (ebd. 18,11: *si deus dederit*). Er rekurriert damit auf allgemein bekannte Phänomene als Beweise für die Einzigkeit Gottes. Nach ein paar Hinweisen auf die Sprache der Dichtung (vor allem auf Vergil: ebd. 19,1f.) wendet er sich der Philosophie zu. Dazu präsentiert Minucius eine Skizze der antiken Philosophie mit 21 Philosophen und ihren Ansichten über die Einheit Gottes bzw. der Natur.

Um zu verstehen, wie er dabei vorgeht, ist der Text hinzuzuziehen, von dem Minucius hier abhängig ist, nämlich eine berühmte Passage in Ciceros *De natura deorum* aus dem Jahr 45 v.Chr.³⁹ In diesem Dialog beginnt die Diskussion über die Götter mit einer Darstellung der epikureischen Theologie (nat. deor. I 18–56). Die Rede des Epikureers Velleius besteht aus drei Teilen: einer Polemik gegen Platon, die Stoiker und die Aristoteliker (ebd. I 18–24), eine Übersicht über die Meinungen von 27 Philosophen, angefangen bei Thales von Milet im 6. Jahrhundert v.Chr. bis zu Diogenes von Babylon in der Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr. (ebd. I 25–42), und schließlich eine Darstellung der Theologie Epikurs (ebd. I 43–56). Die historische Übersicht gilt als „ein Prunkstück des sprachlichen wie des philosophischen Könnens Ciceros“.⁴⁰ Es gibt nicht viele solche zusammenfassenden Überblicke über die antike Philosophie – Parallelen finden sich, von einer kurzen Liste bei Cicero selbst (Acad. II 118) abgesehen, lediglich bei Sextus Empiricus (adv. phys. I 13–194) und Aëtius (I 6f.) –, was erklären mag, warum lateinisch schreibende christliche Autoren Ciceros Katalog dankbar benutzt haben.⁴¹

³⁹ Für den lateinischen Text siehe die Teubner-Edition von O. PLASBERG/W. AX, Stuttgart 1980, ferner die lateinisch-deutsche Ausgabe: Marcus Tullius Cicero, Vom Wesen der Götter, hg., übers. u. komm. v. O. GIGON/L. STRAUME-ZIMMERMANN, Zürich/Düsseldorf 1996.

⁴⁰ GIGON/STRAUME-ZIMMERMANN, ebd. 345.

⁴¹ Vgl. ebd. 346–348: Laktanz (div. inst. I 5,15–23) listet zehn Namen auf, wobei er auf zusätzliche Quellen zurückgreift sowie Cicero und Seneca hinzufügt (ebd. I 5,24–28). Augustinus (ep. 118,23–31) diskutiert nur die Theologien des Anaximenes, des Anaxagoras, Demokrits und Epikurs (Pythagoras wird lediglich beim Namen genannt), wofür er wohl ebenfalls zusätzliche Quellen heranzieht (vielleicht einen Kommentar zu Ciceros Traktat, aber das ist nur eine Vermutung). Zum ‚Monotheisten‘ Seneca siehe A. FÜRST, Seneca – ein Monotheist? Ein neuer Blick auf eine alte Debatte, in: ders. u.a., Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus, SAPERE 11, Tübingen 2012, 85–107, bes. 101f.

Der Text des Minucius ist ein Exzerpt aus Ciceros Text, der (in Auswahl) nahezu Wort für Wort übernommen ist; in den meisten Fällen variiert lediglich der Stil.⁴² Ein erhellendes Beispiel liefert der Beginn des Abschnitts:

Cicero, nat. deor. I 25f.

Minucius Felix, Oct. 19,4–6

(25) *Thales* enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret: si dei possunt esse sine sensu; et mentem cur aquae adiunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore? *Anaximandri* autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?

(26) Post *Anaximenes* aera deum statuit, eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu: quasi aut aer sine ulla forma deus esse possit, cum praesertim deum non modo aliqua sed pulcherrima specie deceat esse, aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur. Inde *Anaxagoras*, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus omnium rerum *discriptionem et motum mentis infinitae* vi ac ratione dissignari et confici voluit. ...

(4) Sit *Thales Milesius* omnium primus, qui primus omnium de caelestibus disputavit. idem Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit. eo altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a deo traditum; vides philosophi principalis nobiscum penitus opinionem consonare.

(5) *Anaximenes* deinceps et post *Apolloniat*es *Diogenes* aera deum statuunt infinitum et immensum; horum quoque similis de divinitate consensio est.

(6) *Anaxagorae* vero *discriptio et motus infinitae mentis* deus dicitur, ...

Minucius fügt zwei Chiasmen hinzu (*Thales Milesius – Milesius Thales; omnium primus – primus omnium*), womit er den Satz freilich etwas schwerfällig macht; zudem ändert er einzelne Wörter (*disputavit* für *quaesivit*, *formaverit* für *fingeret*, *de caelestibus* für *de talibus rebus*). Von diesen stilistischen Varianten abgesehen, sind die Sätze identisch. Das gilt für nahezu alle seine Exzerpte. Zur Illustrierung stelle ich noch einige Passagen gegenüber (siehe S. 21), die Minucius aus Ciceros Text mit großen Auslassungen herausgegriffen und umgeformt hat (der Text des Minucius geht da weiter, wo die oben zitierte Passage endet; Passagen bei Minucius in spitzen Klammern weichen von Ciceros Textfolge ab, sind von Minucius also in anderer Akoluthie in seinen Text eingebaut worden). Die geringfügigen stilistischen Abweichungen gehen mit einigen weitreichenden Änderungen einher, die sich auf den Skopos dieser geschichtlichen Darstellung als ganzer auswirken. Die Änderungen betreffen nicht die doxographischen Inhalte. Schon Ciceros Text enthält zahlreiche

⁴² Im Detail aufgezeigt von BECKER, ‚Octavius‘ (wie Anm. 38), 10–19, das folgende Beispiel ebd. 10f.

Cicero, nat. deor. I 27–35

Minucius Felix, Oct. 19,6–9

(27) ... Nam Pythagoras, qui censuit *animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeanstem, ex quo* nostri animi carperentur ...

(28) ... Tum Xenophanes, qui *mente adiuncta omne praeterea, quod esset infinitum, deum* voluit esse ...

(29) ... Quid Democritus, qui tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam *naturam quae imagines fundat ac mittat, tum sententiam intellegentiamque* nostram, nonne in maximo errore versatur? ... *aer*, quo Diogenes Apolloniates utitur *deo* ...

(30) ...

(31) Atque etiam Xenophon paucioribus verbis eadem fere peccat; facit enim in his quae a Socrate dicta rettulit Socratem disputantem *formam dei quaeri non oportere* ...

(32) Atque etiam Antisthenes in eo libro qui *physicus* inscribitur *popularis deos multos naturalem unum* esse dicens tollit vim et naturam deorum. Nec multo secus Speusippus Platonem avunculum subsequens et *vim* quandam dicens, *qua omnia regantur*, eamque *animalem*, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

<Demokrit steht bei Cicero früher in 29 (s.o.), Straton später in 35 (s.u.), und Epikur kommt bei Cicero in der Rede des Epikureers natürlich nicht in der Liste der kritisierten Philosophen vor.>

(33) Aristotelesque ... modo enim *menti* tribuit omnem divinitatem, modo *mundum* ipsum *deum dicit* esse, modo alium quendam *praeficit mundo* ...

(34) ... Ex eadem Platonis schola Ponticus Heraclides puerilibus fabulis refert liberos, et tamen modo *mundum* tum *mentem divinam* esse putat ... (35) Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est; modo enim *menti divinum tribuit principatum* ... Nec audiendus eius auditor Strato ..., qui omnem vim divinam in *natura* sitam esse censet ...

(6) ... et Pythagorae *deus est animus per universam rerum naturam commeanst et intentus, ex quo* etiam animalium omnium vita capiatur.

(7) Xenophanem notum est *omne infinitum cum mente deum* tradere, ...

<(8) Democritus quamvis atomorum primus inventor, nonne plerumque *naturam quae imagines fundat et intellegentiam* deum loquitur?>

<(5) Apolloniates Diogenes *aera deum* (zu Anaximenes gestellt: s.o.)>

<(14f. über Platon: s.u.)>

<(13) Nam Socraticus Xenophon *formam dei* veri negat videri posse et ideo *quaeri non oportere*>

(7) ... et Antisthenen *populares deos multos, sed naturalem unum* praecipuum, Speusippum *vim animalem, qua omnia regantur*, deum nosse.

(8) Quid? Democritus, quamvis atomorum primus inventor, nonne plerumque *naturam quae imagines fundat et intellegentiam* deum loquitur? Straton quoque et ipse *naturam*. Etiam Epicurus ille, qui deos aut otiosos fingit aut nullos, *naturam* tamen superponit.

(9) Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem; nam interim *mentem, mundum* interim *deum dicit*, interim *mundo* deum *praeficit*.

Theophrastus etiam variat, alias *mundo*, alias *menti divinae tribuens principatum, Heraclides Ponticus* quoque *mundo divinam mentem* quamvis varie adscribit.

<(8) Straton quoque et ipse *naturam*.>

Merkwürdigkeiten und Irrtümer, und manche Details sind nur schwer oder fast überhaupt nicht zu verstehen.⁴³ Minucius stellt keinen einzigen von Ciceros Irrtümern richtig, sondern produziert vielmehr noch weitere Ungenauigkeiten und Fehler, indem er den Text kürzt und umgruppiert. Um nur ein Beispiel aus der oben (S. 20) parallel zitierten Passage anzuführen (Oct. 19,5): Nach Thales wird Anaximander (nat. deor. I 25) ausgelassen und der in Ciceros Text erst später aufgeführte Diogenes (ebd. I 29) mit Anaximenes zusammengestellt,⁴⁴ weil laut Ciceros Text beide die Luft (*aer*) als Gott ansehen. Aber es gibt keinen Beleg dafür, dass Diogenes die Luft als *infinitus et immensus* beschrieben hätte, und Anaximenes definierte den Ursprung bzw. das Prinzip allen Seins (*ἀρχή*) als *infinitus* (*ἄπειρον*), aber nicht als *immensus* (*ἄόριστον*), welchen Begriff vielmehr Anaximander verwendete.⁴⁵ Auf diese Weise wird der schon zweifelhafte Text Ciceros im Exzerpt des Minucius noch schlechter. Doch ist Minucius offenkundig nicht daran interessiert, eine zuverlässige Darstellung der antiken Philosophie bzw. Theologie zu geben. Seinen Text als Quelle zu lesen, die Informationen darüber liefert, was diese Philosophen wirklich gedacht haben, würde bedeuten, seine Rhetorik nicht zu beachten und so seine Intention zu verfehlen.

Von Beginn an macht Minucius sein eigentliches Ziel klar: Er will nachweisen, dass alle früheren Philosophen mit den Christen in der Überzeugung übereinstimmen, dass es nur einen einzigen Gott gibt. Gleich nachdem er Thales erwähnt hat, hebt er diesen angeblichen Konsens hervor: „Du siehst, die Anschauung des ersten Philosophen stimmt völlig mit der unsrigen überein“ (Oct. 19,4). Und er beschließt seinen Überblick, indem er erklärt: „Alle haben den einen Gott, wenn auch unter vielerlei Namen, gelehrt“ (ebd. 20,1). Während Cicero die kleine Geschichte der Philosophie in der Rede des Velleius dazu verwendet, die Vielzahl der falschen Theorien mit der einen wahren Lehre Epikurs zu kontrastieren, benutzt Minucius sie, um einen Konsens der christlichen und philosophischen Lehren über einen einzigen Gott zu demonstrieren. Erneut greift er dafür auf den Text Ciceros zurück und verändert ihn ein wenig. Der Epikureer Velleius schließt seine Rede mit der Bemerkung: *Exposui fere non philosophorum iudicia sed delirantium somnia* – „Damit habe ich nicht etwa ernsthafte Ansichten von Philosophen, sondern die Träumereien von Phantasten dargestellt“ (nat. deor. I 42); in der Rede des

⁴³ Siehe die Erläuterungen zu den aufgezählten Philosophen und Theologien im meisterhaften Kommentar von A. St. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge MA 1955 (Nachdruck Darmstadt 1968), 203–279, ferner bei GIGON/STRAUME-ZIMMERMANN, *Wesen der Götter* (wie Anm. 39), 348–373, und in der *Tusculum-Ausgabe*: M. Tullius Cicero, *Vom Wesen der Götter*, hg., übers. u. erl. v. W. GERLACH/K. BAYER, München/Zürich (Lizenzausgabe Darmstadt)²1987, 583–608.

⁴⁴ Ebenso verfährt Augustinus, *civ. VIII 2*.

⁴⁵ Vgl. W. RÖD, *Die Philosophie der Antike 1. Von Thales bis Demokrit*, GPh 1, München²1988, 40. 48.