

HANS-JOSEF KLAUCK

Religion
und Gesellschaft
im frühen Christentum

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament*

152

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgegeben von
Jörg Frey, Martin Hengel, Otfried Hofius

152



Hans-Josef Klauck

Religion und Gesellschaft im frühen Christentum

Neutestamentliche Studien

Mohr Siebeck

HANS-JOSEF KLAUCK, geboren 1946; 1966–67 Noviziat im Franziskanerorden; 1967–72 Studium der Philosophie und Theologie an Ordenshochschulen und Universitäten in Mönchengladbach, Münster und Bonn; 1972 Priesterweihe, anschließend Seelsorgertätigkeit; 1975–81 Assistent in München, dort Promotion und Habilitation im Fach Neutestamentliche Exegese; 1981–82 Professor in Bonn; 1982–97 Professor in Würzburg; 1997–2001 Professor in München; seit Juli 2001 Professor of New Testament and Early Christian Literature an der Divinity School der University of Chicago/USA.

ISBN 3-16-147899-1 978-3-16-157256-2 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

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

© 2003 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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 Gulde-Druck in Tübingen aus der Times-Antiqua gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

Meiner Mutter

Anna Maria Klauck, geb. Maier

zum 80. Geburtstag

Vorwort

Die Studien, die hiermit gesammelt vorgelegt werden, sind ausnahmslos noch in Deutschland entstanden, vor meinem Weggang nach Chicago, obwohl sich dieser Wechsel bereits verschiedentlich andeutet (vgl. bes. die Nr. 11). Sie sind von der Methodik her mehrheitlich religions- und sozialgeschichtlich ausgerichtet, was ihre Zusammenstellung in einem Band rechtfertigen mag. Manches war zudem unveröffentlicht, zumindest in der jetzigen Form, oder ist an schwer zugänglichen Orten erschienen (z. B. die Nr. 12 und die Nr. 14). Einige Beiträge halten mehr den Ertrag langjähriger Vorarbeiten fest (vgl. z. B. Nr. 5 und Nr. 6, teils auch Nr. 10 – 12), andere versuchen, die Fragestellung in neue Richtungen hinein voranzutreiben (s. bes. Nr. 1 – 4 oder, an Hand eines Einzelbeispiels, Nr. 9). Die drei an letzter Stelle stehenden Arbeiten (Nr. 14 – 16) mögen zeigen, dass Exegese, mit wissenschaftlichem Anspruch und in akademischem Kontext betrieben (und neuerdings zudem noch in einer Institution ohne jegliche konfessionelle Bindung), theologische und kirchliche Verantwortung keineswegs ausschließt, sondern im Gegenteil zu teils kritischer Begleitung inspirieren kann. Völlig neu verfasst wurde für diesen Band die einleitende Betrachtung. Sie setzt sich nicht etwa die thematische Bündelung der folgenden Einzelstudien zum Ziel, sondern will eher den Gesamthorizont, vor dem sie zu sehen sind, mittels einiger Streiflichter ausleuchten.

Dafür, dass dieser Band zustande kommen konnte, danke ich zunächst den Herausgebern der angesehenen Reihe der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“, insbesondere Jörg Frey, der die Federführung im Herausgeberkreis übernommen hat und den ich noch für einige Semester an der Münchener Universität zwar nicht als Fakultäts-, wohl aber als Fachkollegen erleben durfte, aber auch Martin Hengel, der meinen Weg seit meiner Promotion aus der Ferne überaus wohlwollend und freundlich begleitet hat.

Ich widme diesen Band meiner Mutter zum 80. Geburtstag, den sie demnächst, wie die ganze Familie hofft, in voller Rüstigkeit und Frische im heimatischen Trier begehen kann.

Chicago, im Juli 2002

Hans-Josef Klauck

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
---------------	-----

I. Einleitung

„Panteisten, Polytheisten, Monotheisten“ – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie	3
--	---

II. Sünde und Vergebung

1. Die kleinasiatischen Beichtinschriften und das Neue Testament	57
2. Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament	82

III. Ekstatische Rede

3. Von Cassandra bis zur Gnosis. Im Umfeld der frühchristlichen Glossolalie	119
4. Mit Engelszungen? Vom Charisma der verständlichen Rede in 1 Kor 14	145

IV. Mysterienkulte und Herrenmahl

5. Die antiken Mysterienkulte und das Urchristentum – Anknüpfung und Widerspruch	171
6. „Leib Christi“ – Das Mahl des Herrn in 1 Kor 10 – 12	194

V. Volk Gottes und Gemeinde

7. Gottesfürchtige im Magnificat?	205
8. Gemeinde und Gesellschaft im frühen Christentum – ein Leitbild für die Zukunft?	212

9. Junia Theodora und die Gemeinde von Korinth	232
 <i>VI. Herrscherkritik und Kaiserkult</i>	
10. Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23.....	251
11. Do They Never Come Back? <i>Nero Redivivus</i> and the Apocalypse of John	268
12. Das göttliche Kind. Variationen eines Themas	290
 <i>VII. Geteilte Briefe? (aus anderer Sicht)</i>	
13. Compilation of Letters in Cicero's Correspondence	317
 <i>VIII. Exegese und Kirche</i>	
14. Streit um die Rechtfertigung: Paulus, Jakobus und Martin Luther ..	341
15. Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II	360
16. Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission	394
 Nachweis der Erstveröffentlichungen	 421
Register	423
1. Stellen (in Auswahl)	423
2. Namen und Sachen	438
3. Griechische Begriffe	442
4. Autoren	445

I. Einleitung

„Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten“ – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie

θάπτον γὰρ ἂν εἰς ἄνθρωπον θεὸν
ἢ εἰς θεὸν ἄνθρωπον μεταβαλεῖν
Denn eher könnte sich Gott in einen Menschen
denn ein Mensch in Gott verwandeln

Philo von Alexandrien,
Legatio ad Gaium 118.

I. Eine Annäherung auf Umwegen

1. Die titelgebende Trias

Unter Johann Wolfgang von Goethes nachgelassenen schriftlichen Notizen¹ findet sich der Ausspruch: „Wir sind naturforschend Pantheisten, dichtend Polytheisten, sittlich Monotheisten“². Zu Lebzeiten Goethes wurde dieses Diktum in dieser Form zwar nie veröffentlicht, aber der Gedankengang selbst findet sich breiter ausgeführt in einem Brief an Friedrich Heinrich Jacobi vom 6. Januar 1813, was sowohl die Authentizität wie auch das ungefähre Entstehungsdatum des Aphorismus absichert³. Joseph von Eichendorff hat Goethe

¹ Früher hätte man gesagt: in Goethes „Maximen und Reflexionen“, aber mittlerweile hat die germanistische Forschung gezeigt, dass es ein Werk Goethes mit diesem Titel nie gab, nicht einmal im Planungszustand, sondern dass es sich dabei um ein Phänomen der Editions-geschichte handelt (vergleichbar mit Nietzsches „Der Wille zur Macht“); s. dazu die in der folgenden Anmerkung genannte Neuauflage dieser Textgruppe durch H. Fricke.

² Bei H. FRICKE (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe: Sprüche in Prosa. Sämtliche Maximen und Reflexionen (Sämtliche Werke. I. Abtl., Bd. 13 = Bibliothek deutscher Klassiker 102), Frankfurt a. M. 1993, S. 64 als Aphorismus Nr. 1.422; die frühere Zählung (in der Hamburger Ausgabe z. B.) war: Maximen und Reflexionen Nr. 49 (Goethes Werke. Bd. 12, Hamburg 1953, 372).

³ S. bei Fricke im Kommentar, S. 582. Zwei der drei Größen werden auch im sogenannten „Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“ von 1795/96 benannt: „Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dies ist, was wir bedürfen!“; Text bei R. BUBNER (Hrsg.), Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus (Hegel-Studien. Beiheft 9), Bonn 1973, 264 (= verso Z. 14f.,

wegen dieser und ähnlicher Äußerungen den Vorwurf gemacht, er sei „ein entschiedener Heide“ gewesen⁴, wahrscheinlich ohne genau zu wissen, dass Goethe sich selbst – halb spielerisch, halb ernst – verschiedentlich als solchen bezeichnete, z. B. zur Zeit der Entstehung seiner besonders christentumsfeindlichen Venezianischen Epigramme⁵. Doch führt uns das schon zu weit in die Goetheforschung hinein, was hier nicht unser Ziel sein kann. Es lohnt sich aber auch für unsere Zwecke, ein wenig bei dieser Trias von Theismen zu verweilen, weil sie uns bereits mit den eigentlichen Sachfragen konfrontiert.

„Naturforschend Pantheisten“ – von der Neigung der deutschen Klassik und des deutschen Idealismus zu einem Pantheismus, der seinen zündenden Funken aus dem Denken des jüdischen Religionsphilosophen Baruch Spinoza bezog, hat Heinrich Heine bemerkt: „Denn Deutschland ist der gedeihlichste Boden des Pantheismus; dieser ist die Religion unserer größten Denker, unserer besten Künstler ... Man sagt es nicht, aber jeder weiß es; der Pantheismus ist das öffentliche Geheimnis in Deutschland.“⁶ Es ist auch kein Zufall, dass bei Goethe, der sich nicht zuletzt als Naturwissenschaftler sah und die Farbenlehre bekanntlich für sein bedeutendstes Werk hielt, der Pantheismus mit der Rolle des Naturforschers korreliert. Pantheismus besagt im Kern, dass das Göttliche vom Betrachter mit der Welt selbst identifiziert wird. Es besteht kein Grund mehr dafür, über den Horizont der Welt hinauszugehen und nach einem personalen, transzendenten Gott zu fragen⁷. In der Antike ist der Pantheismus in der

in modifizierter Orthographie); zu vgl. ist auch die aus zweiter Hand (Dorothea von Schlegel, 1817) überlieferte Selbstcharakterisierung Goethes als Atheist in *Naturkunde und Philosophie*, Heide in der Kunst und Christ dem Gefühl nach, s. H. D. BETZ, *Antiquity and Christianity*, in: DERS., *Antike und Christentum. Gesammelte Aufsätze IV*, Tübingen 1998, 267–290, hier 284f.

⁴ Vgl. J. VON EICHENDORFF, *Zur Geschichte des Dramas*, in: DERS., *Werke*. Bd. 3: *Schriften zur Literatur*, München 1976, 379–527, hier 493; s. auch 471: „... sind Goethe und Schiller, trotz der überkünstlichen Gegenversicherungen ihrer frommen Freunde, keine Christen“; zu Eichendorffs eigener, entschiedener, katholisch geprägter Christlichkeit vgl. durchgehend das ebenso umfangreiche wie bedeutungsschwere Werk von O. EBERHARDT, *Eichendorffs Taugenichts*. Quellen und Bedeutungshintergrund. Untersuchungen zum poetischen Verfahren Eichendorffs, Würzburg 2000.

⁵ Vgl. dazu jetzt das Kapitel: „Der Heide unter Christen: Capriccio Veneziano“ bei N. MILLER, *Der Wanderer. Goethe in Italien*, München 2002, 554–572.

⁶ H. HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in: DERS., *Säkularausgabe: Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Bd. 8, hrsg. von R. Francke, Berlin/Paris 1972, 125–230, hier 175; vgl. 176: „Der Pantheismus ist die verborgene Religion Deutschlands ...“; vgl. dazu das glänzende Kapitel über „Das Wort ‚Liebe‘ und die deutsche Gegenreligion“ bei P. VON MATT, *Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur* (dtv 4566), München ²1994, 210–226.

⁷ Zum Pantheismus, der oft zu Unrecht als eine Form von Atheismus angesehen wird, liegen auch aus religionswissenschaftlicher und -philosophischer Sicht kaum Arbeiten vor; eine willkommene Ausnahme macht M. P. LEVINE, *Pantheism. A Non-theistic Concept of Deity*, London-New York 1994.

Naturphilosophie zu Hause, insbesondere im Denken der Stoa, die aber dennoch keine Mühe damit hatte, gleichzeitig am traditionellen Götterpantheon festzuhalten. Der Weg dazu führte über die allegorische Gleichsetzung von Naturphänomenen und Göttergestalten, was einer teils unabhängig davon bestehenden Tendenz, die Natur selbst zu vergöttlichen und z. B. die Sonne, die Sterne und die Elementargewalten als Götter anzusehen, entgegenkam (neuerdings wird dafür auch die Bezeichnung „Kosmotheismus“ vorgeschlagen).

„Dichtend Polytheisten“ – damit dürfte zunächst darauf angespielt sein, dass die Dichter der deutschen Klassik in ihren Werken gerne auf Themen aus der antiken Mythologie zurückgriffen. Sie ließen den blitzschleudernden Zeus oder den himmlischen Mundschenk Ganymed oder Diana auf der Jagd wieder auftreten. Sie liehen dem Rebellen Prometheus ihre Stimme und empfanden den Schmerz um Iphigenies Opferung nach⁸. Auch in der Antike war die Darstellung der vielgestaltigen Götterwelt – und eben dies besagt „Polytheismus“, eine Wortbildung, die sich im Grunde schon bei Philo von Alexandrien belegen lässt⁹, aber dann anscheinend im 16. oder 17. Jahrhundert wieder neu aufkam – in der Hauptsache Aufgabe der Kunst, bevorzugt der Dichtkunst, angefangen bei den Epen Homers, der Bibel der Griechen, die entscheidend auf die Ausbildung der Göttervorstellungen einwirkten, dann aber auch der bildenden Kunst, die den öffentlichen und privaten Raum mit Götterbildern und Götterstatuen füllte. Wahrscheinlich reflektiert das Wort vom „dichtenden Polytheisten“ darüber hinaus das Emanzipationsstreben des Dichters, der sich für den Bereich seiner Kunst den vermeintlichen oder tatsächlichen Einschränkungen, die ein monotheistisches Gottesbild ihr setzen würde, entziehen will.

„Sittlich Monotheisten“ – hier ist zunächst bemerkenswert, dass Goethe diesen Begriff bereits mit Selbstverständlichkeit verwendet, denn er lässt sich bisher zum ersten Mal überhaupt bei dem englischen Philosophen Henry More um 1660 nachweisen und fand erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts weitere Verbreitung¹⁰. Was das Moment des Sittlichen angeht, können wir zunächst festhalten, dass sich die Götter der griechischen Mythenwelt nicht durch allzu strenge moralische Maßstäbe auszeichneten. Berühmt und berüchtigt sind die außer-ehelichen Liebesabenteuer, auf die sich der höchste Zeus unter verschiedenen Gestalten einließ, aber auch Hermes als jugendlicher Rinderdieb und folglich als Schutzgott der Diebe sei nicht vergessen (erinnert werden darf an Xenophanes, FVS 21 B 11: „Homer und Hesiod haben die Götter mit allem belastet,

⁸ Darüber informiert umfassend V. RIEDEL, *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung*, Stuttgart 2000, hier bes. 132–187.

⁹ Vgl. πολυθεία und πολύθεον nebeneinander in Mut Nom 205.

¹⁰ Vgl. B. LANG, Art. Monotheismus, in: HRWG 4 (1998) 148–165, hier 150; F. STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus (Die Theologie)*, Darmstadt 1996, 4f.; D. SABBATUCCI, *Monoteismo (Chi siamo 30)*, Rom 2001, 9.

was bei den Menschen übelgenommen und getadelt wird: stehlen und ehebrechen und einander betrügen“). Unbestritten gilt auch, dass sich in der Antike das Judentum, das nur einen Gott verehrte, durch höhere ethische Standards auf verschiedenen Gebieten wie Ehe, Sozialfürsorge und Kindererziehung vorteilhaft von seiner Umwelt abhob. Es scheint ein Zusammenhang zu bestehen zwischen dem Gottesbild und dem Niveau der Sittlichkeit, und hier wiederum scheint der Eingottglaube den Menschen am stärksten in die Verantwortung zu nehmen (was ihm allerdings bei Friedrich Nietzsche – man denke nur an sein böses Wort vom „Monotono-Theismus“¹¹ – und im postmodernen kulturellen Diskurs¹² zum Nachteil gereicht: Er erziehe zur Intoleranz, behindere die spielerische Entfaltung schöpferischer Kräfte, habe historisch gesehen Absolutismus und Imperialismus gefördert, besitze ein besonders hohes Gewaltpotential, und anders mehr).

2. Eine Quelle?

Ob Goethe die antike Theorie von der *theologia tripertita* kannte? Sie unterscheidet, wie ihr Name sagt, drei Quellen der Gotteserkenntnis oder drei Zugangswege zu ihr und drei Wege ihrer Entfaltung: die Dichtung, die Philosophie und die Staatskunst¹³. Als Textbeispiel kann eine Stelle aus Plutarchs Dialog *Amatorius* dienen (18 [763C]):

Was bei uns zur Vorstellung wird, hat, abgesehen von der sinnlichen Erfahrung, vom Ursprung her als Beglaubigung den *Mythos*, das *Gesetz* und den *Logos*. Für unsere Anschauung über die Götter sind uns somit in jeder Hinsicht zu Führern und Lehrern ge-

¹¹ Vgl. F. NIETZSCHE, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, in: G. COLLI / M. MONTINARI (Hrsg.), Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe. Bd. 6), München 1988, 165–254, hier 185.

¹² Hier erwartet der Kenner der Diskussion die Namen von Odo Marquard und Jan Assmann; zu Marquard verweise ich nur auf A. HALBMAYR, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus (Salzburger Theologische Studien 13), Innsbruck 2000 (m. E. eine sehr gute Arbeit); zu J. ASSMANN, Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism, Cambridge, MA 1997 (dt. als: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998) vgl. die ausgewogenen Repliken von E. ZENGER, Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann, in: HerKorr 55 (2001) 168–191; K. KOCH, Monotheismus als Sündenbock?, in: ThLZ 124 (1999) 873–884; G. KAISER, War der Exodus der Sündenfall?, in: ZThK 98 (2001) 1–24; vgl. jetzt auch J. ASSMANN, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. OTTO (Hrsg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 121–139. Nicht einschlägig für unser spezielles Thema ist trotz des Titels R. STARK, One True God. Historical Consequences of Monotheism, Princeton 2001.

¹³ Vgl. dazu G. LIEBERG, Die *theologia tripertita* in Forschung und Bezeugung, in: ANRW I/4 (1973) 63–115; A. DIHLE, Die *Theologia tripertita* bei Augustin, in: Geschichte – Tradition – Reflexion (FS M. Hengel), Bd. 2: Griechische und Römische Religion, Tübingen 1996, 183–202; Y. LEHMANN, Varron théologien et philosophie romain (CollLat 237), Brüssel 1997, 193–225: La *Theologia tripertita* de Varron: sources et signification.

worden die *Dichter*, die *Gesetzgeber* und drittens die *Philosophen*. Dass es Götter gibt, das halten sie gemeinsam fest. Über ihre Zahl aber und ihre Ordnung, ihr Wesen und ihre Macht gehen ihre Meinungen weit auseinander.

Als Vertreter der drei Gruppen nennt Plutarch für die Dichter Hesiod, für die Gesetzgeber Solon und für die Philosophen Platon.

Nur aufgrund der einen Stelle lässt sich die Frage, ob Goethe mit diesem Modell vertraut war oder nicht, nicht mit Sicherheit beantworten. In der Sache sind jedenfalls Querverbindungen gegeben. „Naturforschend Pantheisten“ erinnert an die antike Philosophie, die Physik und Metaphysik (und damit auch Kosmologie und Theologie) einschloss, während „dichtend Polytheisten“ so wieso die Poeten in den Blick nimmt, die in der Tat auch nach antiker Anschauung einen entscheidenden Beitrag zur imaginativen Ausformung der Götterwelt lieferten (vgl. Herodot, Hist II 53,2: „Hesiod und Homer ... haben den Stammbaum der Götter in Griechenland aufgestellt und ihnen ihre Beinamen gegeben, die Ämter und Ehren unter sie verteilt und ihre Gestalt klargemacht“). Das Bestreben nach Sittlichkeit kann mit einigen Abstrichen der *theologia civilis* zugeordnet werden, die Dion von Prusa z. B. mit den Gesetzgebern zusammenbringt (in Or 12,40; dazu gleich mehr).

Eine Differenz ist allerdings festzuhalten: Das antike Modell kam ohne die verschiedenen Kategorien von Theismen aus, deren sich Goethe bedient. Ihre Benennung in dieser Form wurde, wie gesagt, erst in der Neuzeit üblich, wo sie zudem das Christentum als Widerlager haben. Projiziert man sie auf antike Sachverhalte zurück, führt das zu manchen Randunschärfen und Irritationen, unter denen die heutige Diskussion wiederum leidet. Dazu sollen im Folgenden einige Momentaufnahmen, die teils auf eigene Vorarbeiten zurückgreifen können, geboten werden.

II. Momentaufnahmen aus der griechisch-römischen Theologie

I. Dion von Prusa

a) Der Ausgangspunkt: die angeborene Idee

Im Jahre 97 oder 101 n. Chr. hielt der berühmteste Redner der damaligen Zeit, Dion von Prusa, später auch Chrysostomos, d. h. der „Goldmund“, genannt, in Olympia aus Anlass der Olympischen Spiele eine Rede (Or 12)¹⁴, in der es primär um die Gottesvorstellung der Menschen ging. Der verdiente Dionforscher

¹⁴ Vgl. zum folgenden Abschnitt durchgehend H. J. KLAUCK / B. BÄBLER, Dion von Prusa: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes (TzF.SAPER 2), Darmstadt 2002; zur Situierung und Datierung der Olympischen Rede (auch 89 n. Chr. wurde vorgeschlagen, aber auch 105 n. Chr.) vgl. 25–27.

Hans von Arnim zählt sie „zu den wichtigsten Denkmälern der antiken Religionsgeschichte“¹⁵. Den Anstoß dazu gab die berühmte, überlebensgroße, mit Gold und Elfenbein überzogene Statue des Zeus, die der athenische Meisterbildhauer Pheidias für den Zeustempel in Olympia angefertigt hatte. Dion nennt sie in der Einleitung ein „wahrhaft beseligendes Bild“, „von allen Standbildern, die es auf Erden gibt, das schönste und dem Gott liebste“ (§ 25). Er geht dann zu seiner zentralen These über, die auf eine allen Menschen angeborne Idee des Göttlichen, aber auch auf deren Ausbildung und Entwicklung abzielt. Im Einzelnen führt er dazu aus (§ 27):

Vom Wesen der Götter im Allgemeinen und von dem des Lenkers des Alls im Besonderen gibt es als erstes und vor allem eine Vorstellung und eine Idee, die dem gesamten Menschengeschlecht, Griechen und Barbaren gleichermaßen, gemeinsam ist. Notwendig ist sie jedem vernunftbegabten Wesen von Natur aus eingepflanzt; ohne Dazwischentreten eines sterblichen Lehrers oder eines Mysterienpriesters und somit auch ohne Täuschung hat sie sich durchgesetzt¹⁶. Sie resultiert aus der Verwandtschaft von Menschen und Göttern und aus den vielen wahrheitsgetreuen Zeugnissen, die es nicht zuließen, dass die allerersten und -ältesten Generationen in dieser Hinsicht schläfrig oder unaufmerksam wurden.

Was mit den „wahrheitsgetreuen Zeugnissen“ des näheren gemeint ist, verdeutlicht der nächste Paragraph: Die Menschen des Anfangs waren „allseits umstrahlt von göttlichen und großartigen Erscheinungen am Himmel, von Sternen, von Sonne und Mond, auf deren vielfarbigen, abwechslungsreichen Gestalten sie bei Tag und bei Nacht stießen“ (§ 28). Zu diesen „unbeschreiblichen Schauspielen“, die sie sahen, hörten sie auch „die unterschiedlichsten Stimmen von Wind und Wäldern, von Flüssen und Meer, dazu noch von zahmen und wilden Tieren“. Selbst mit Sprache begabt, belegten sie, „was in ihre Sinneswahrnehmung Eingang fand“, mit einem sprachlichen Zeichen, und formten so mühelos „von unzähligen Dingen eine Erinnerung und eine Idee“. Die Frage drängt sich auf: „Wie also hätten sie da unwissend bleiben und keine Spur von dem entdeckt haben sollen, der sie säte und pflanzte, der sie bewahrt und nährt?“ (§ 29).

b) Die Fortschreibung: Interaktion mit der Erfahrung

Die Eingangsbehauptung, eine Gottesvorstellung sei allen Menschen angeboren, wird durch Dions eigene Ausführungen demnach in eine etwas andere Richtung gelenkt: „Angeboren“ ist so zu verstehen, dass aus den ursprünglichen, eindringlichen Erfahrungen, die der Mensch mit der Natur macht, die

¹⁵ H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898, 477.

¹⁶ Eine Anspielung auf den Verdacht, die Religion gehe auf einen geschickten Betrug durch Kultfunktionäre zurück.

Erkenntnis eines Gottes, der dies alles verantwortet und leitet, zwingend hervorgeht. Im Ansatz könnte man das sogar leicht pantheistisch nennen (und wir haben, wie wir sehen werden, für diesen Verdacht allen Grund). In religionsgeschichtlicher Hinsicht würde man im Übrigen von primären religiösen Erfahrungen sprechen, wie Menschen sie mit der sie umgebenden Welt und mit ihrem eigenen Leben machen. Ihre Umsetzung in mythische Sprache und Rituale bleibt schlechthin prägend für Volks- und Stammesreligionen. Von den großen Stifterreligionen werden sie zwar zurückgedrängt und mit Misstrauen oder unverhohlener Ablehnung betrachtet. Das ändert aber nichts daran, dass sie unerschütterlich immer präsent bleiben und die religiöse Praxis begleiten.

Auffällig ist auch folgendes: In der Eingangszeile (in § 27) sprach Dion zunächst noch von den Göttern allgemein in der Mehrzahl, stellt daneben aber schon den einen Lenker des Alls im Besonderen, und von da ab sind alle Aussagen über die Gottheit in der Einzahl oder im Neutrum gehalten. Das entspricht einer Tendenz der Zeit (sie liegt aber streng genommen bereits bei Xenophanes, FVS 21 B 34, vor: „Ein einziger Gott ist unter Göttern und Menschen der Größte, weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich“), für die man das Kunstwort „Henotheismus“ geprägt hat¹⁷. Das will sagen, dass sich der Blick mehr und mehr auf einen einzigen, überlegenen Gott konzentriert, ohne dass deswegen die Existenz zahlreicher weiterer Götter geleugnet würde; sie verlieren aber an Stellenwert.

c) Die Entfaltung: der Beitrag der bildenden Kunst

Die weitere Entfaltung dieser frühen Gottesvorstellung geht nach Dion auf verschiedene Weise vor sich (und hier kommt seine Adaptation und Variation der *theologia tripertita* zum Vorschein): Maßgeblich daran beteiligt sind (1) die Dichter mit ihren farbigen Erzählungen aus der Götterwelt, (2) die Staatsmänner, die das Göttliche zur Autorisierung ihrer Gesetzgebung heranziehen, (3) die Philosophen, die über das Wesen der Gottheit nachdenken, und nicht zuletzt, womit wir bei der Ausgangssituation angelangt sind, (4) die bildenden Künstler, die Bildhauer und Maler, die Statuen und Abbildungen von Göttern schaffen (so die Summierung der sonst in wechselnden Zuordnungen auftretenden Größen in § 47).

Aus der Erweiterung des Dreierschemas durch die bildenden Künste ergibt sich für Dion vor allem die Frage, warum auch letztere nach dem Beispiel der Dichtung die Götter bevorzugt menschengestaltig, anthropomorph, darstellen. Dazu inszeniert Dion mit Hilfe des rhetorischen Mittels der Prosopopöie¹⁸

¹⁷ Vgl. C. AUFFARTH, Art. Henotheismus, in: HRWG 3 (1993) 104f.

¹⁸ Zur korrekten inhaltlichen Füllung dieses Terminus vgl. vor allem L. PERNOT, La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 137/38), Paris 1993, 399–403.

eine fiktive Gerichtsverhandlung, in der Pheidias selbst als Angeklagter auftritt und sich verteidigt. Zunächst greift „Pheidias“ zu einem eher abstrakt wirkenden Argument, das aber immerhin noch Gelegenheit für einen Seitenhieb gegen den „barbarischen“ Tierkult (wohl primär in Ägypten zu suchen¹⁹) gibt (§ 59):

Verstand und Denkvermögen direkt und an sich vermag nämlich kein Bildhauer oder Maler abzubilden, sind doch alle Menschen völlig außerstande, derartiges zu sehen oder zu erforschen. Das Wesen aber, in dem dies (nämlich Verstand und Denkvermögen) realisiert ist, errahnen wir nicht nur, sondern kennen es (es ist der Mensch) und nehmen folglich zu ihm unsere Zuflucht. Wir schreiben Gott also einen menschlichen Leib zu, den wir als eine Art Gefäß für Denkvermögen und Vernunft auffassen. Aus purer Not und in Ermangelung eines besseren Beispiels versuchen wir so, mit Hilfe des Sichtbaren und Darstellbaren das Nichtdarstellbare und Unsichtbare zu gestalten, wobei wir uns der Evokationskraft des Symbols bedienen. Damit fahren wir besser als einige von den Barbaren, die dem Vernehmen nach das Göttliche den Tieren angleichen, auf der Basis von trivialen und absurden Beobachtungen.

Die an sich naheliegende Möglichkeit, auf Götterbilder grundsätzlich zu verzichten²⁰, die nicht nur theoretisch denkbar war, sondern für die auch praktische Beispiele angeführt werden konnten²¹, wird von „Pheidias“ zwar kurz in Erwägung gezogen, aber dann doch verworfen (in § 60). Er greift stattdessen zu einem anrührenden Vergleich (§ 61):

Es verhält sich damit ganz genau so wie mit kleinen Kindern, die man Vater und Mutter entrisen hat. Aus schrecklicher Sehnsucht und schmerzlichen Verlangen strecken sie oft im Traum die Hände nach den Eltern, die gar nicht zugegen sind, aus. Ähnlich also die Menschen: Sie lieben die Götter zu Recht wegen ihrer Wohltaten und der Verwandt-

¹⁹ Aufschlussreich ist dazu die Diskussion zwischen Apollonios von Tyana und dem Ägypter Thespesion bei Flavius Philostratos, Vit Ap 6,19.

²⁰ Vgl. Plinius d. Ä., Nat Hist 2,14: „Ich halte es deshalb für ein Zeichen menschlicher Schwäche, nach dem Bild und der Gestalt der Gottheit zu suchen ... Die gebrechlichen und mühebeladenen Sterblichen haben, ihrer Schwäche bewusst, die Gottheit in Teile zerlegt, damit jeder in seinem Anteil das verehere, dessen er am meisten bedarf“; in eigenartiger Inkonsistenz verteidigt er aber wenig später, in 2,18f., den römischen Kaiserkult und lässt dabei die euhemeristische Erklärung des Götterkults als Ableger der Verehrung von menschlichen Wohltätern anklagen: „Für einen Menschen ist der ein Gott, der einem Menschen hilft, und dies ist der Weg zum ewigen Ruhm. Ihn gingen die vornehmsten Römer, auf ihm wandelt jetzt göttlichen Schrittes zusammen mit seinen Kindern der größte Herrscher aller Zeiten, Vespasianus Augustus, der erschlafenen Welt zu Hilfe kommend. Dies ist die älteste Sitte, hochverdienten Männern sich dankbar zu erweisen, dass man solche Helfer unter die Götter versetzt. Denn auch anderer Götter Namen und die oben erwähnten Namen von Gestirnen sind aus verdienstvollen Taten von Menschen entstanden“; Text und Übers. bei G. WINKLER / R. KÖNIG, C. Plinius Secundus d. Ä.: Naturkunde II (TuscBü), Düsseldorf-Zürich 1997, 22–25.

²¹ Auch ohne gleich das Judentum zu bemühen; man vgl. z. B., was Herodot I 131,1f. über die Perser schreibt und Plutarch, Numa 8,13f., über die Frühzeit der Römer. Auch der stoischen Gründerfigur Zenon wird eine Ablehnung von Heiligtümern für die Götter zugeschrieben, vgl. SVF I 146.

schaft mit ihnen. Auf jede nur mögliche Weise wollen sie mit ihnen zusammensein und sich mit ihnen unterreden. Viele von den Barbaren haben deshalb, aus Not und aus Mangel an künstlerischen Gestaltungsmitteln, Berge als Götter bezeichnet, auch nicht kultivierte Bäume und unbehauene Steine, die, was ihre Gestalt angeht, doch in keiner Weise dem Göttlichen auch nur entfernt angemessen sind.

Auch hier fällt auf, welch gerütteltes Maß an Kritik an Verdinglichungen des Götterglaubens – bei den „Barbaren“, versteht sich, nicht im eigenen Haus – selbst innerhalb eines nicht grundsätzlich bestrittenen polytheistischen Bezugsrahmens möglich ist. Außerdem trägt das emotionale Pathos dieses Arguments dazu bei, eine ihm inhärente Konsequenz, die auf der Ebene des Logos bestehen bleibt, leicht zu übersehen. Das Bedürfnis nach Statuen der Götter wird darin nämlich als „infantiles“ Verhalten und als träumerische Anwendung eingestuft. Die Absicht des Hauptredners Dion – nicht die des fiktiven Redners Pheidias – zielt keineswegs, wie oft unterstellt wird, darauf ab, die Berechtigung von Götterstatuen prinzipiell zu verteidigen. Ihre Notwendigkeit wird lediglich konzidiert, im Sinne einer Akkomodation der eigenen, philosophisch begründeten Haltung an den überlieferten und praktizierten Volksglauben und als Tribut an die mangelnde Aufnahmefähigkeit der Menge²². Dazu passt, dass „Pheidias“ aus der Selbstinterpretation seines Kunstwerks alle mythischen Schroffheiten, die vor Ort in Olympia sehr wohl zu sehen waren²³, ausblendet (§ 78) und allein philosophisch kompatible, sozial nützliche Attribute übrig lässt: Fürsorglichkeit und Sanftmut, Gesetz und Gemeinwohl, Gastfreundschaft, Menschenliebe und Güte (§ 75f.). Dieser Gott wird vor allem als Wohltäter der Menschen gesehen. Neben die „physiomorphe“ Rückführung der Gottesvorstellung auf Erfahrungen mit der Natur tritt unterschwellig eine zweite, „soziomorphe“, die auf sozialen Gegebenheiten aufruft: Wo Hilfe und Rettung erfahren wird, glaubt man das Göttliche nahe²⁴.

Diese ungewohnte Sicht von Dions eigentlicher Zielsetzung findet eine weitere Bestätigung, wenn wir von hier aus den Blick noch einmal zurückschweifen lassen zum oben schon zitierten § 59: „*Aus purer Not und in Ermangelung eines besseren Beispiels* versuchen wir so, mit Hilfe des Sichtbaren und Darstell-

²² Vgl. auch, was dazu wenig später und in Kenntnis von Dions Rede der (Mittel-)Platoniker Maximus von Tyros in Or 2.2 bemerkt: „Für sich betrachtet, bedarf die Natur des Göttlichen keiner Weihestatuen oder Standbilder. Aber das Menschengeschlecht, das ganz schwach ist und vom Göttlichen so weit entfernt wie der Himmel von der Erde, fertigt sich diese Symbole an, mit deren Hilfe es die Namen der Götter und die Kunde von ihnen festhält“; griech. Text und engl. Übers. seiner Reden bei M. B. TRAPP, Maximus Tyrius: *Dissertationes* (BSGRT), Stuttgart 1994; DERS., Maximus of Tyre: *The Philosophical Orations*, Oxford 1997.

²³ Vgl. B. BÄBLER, in: *Olympische Rede* (s. Anm. 14) 222f.233.

²⁴ Näheres bei H. J. KLAUCK, in: *Olympische Rede* (s. Anm. 14) 214–216; vgl. auch den Abschnitt zu „Zeus als gütiger Weltenherrscher“ (mit Behandlung Dions) bei F. JUNG, *ΣΩΤΗΡ*. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA NF 39), Münster 2002, 105–111.

baren das Nichtdarstellbare und Unsichtbare zu gestalten“. Notlösungen sollten besser nicht als Ideallösungen missverstanden werden.

d) Der Rahmen: die stoische Philosophie

Eine andere, naheliegende Fehldeutung von Dions Olympischer Rede interpretiert die darin thematisierte anfängliche Gotteserkenntnis im Rahmen eines theistischen Paradigmas und versteht die angesprochene Gottheit als transzendente, von der Natur geschiedene Größe. Dann aber hätte Dion für diese Rede die stoische Philosophie, der er sonst folgt, aufgeben. Dafür aber fehlen alle Hinweise.

Dass Dion sich die stoische Philosophie samt der ihr eigenen Theologie und Kosmologie²⁵ zu eigen gemacht hat, geht besonders deutlich aus der Borysthenitischen Rede (Or 36), die er in seiner Heimatstadt Prusa vorträgt, hervor. Dion referiert darin in § 32–60 einen langen kosmologischen Mythos, den er von persischen Magiern gehört haben will. Der Mythos handelt vom Sonnenwagen mit seinen vier Pferden und mit dem obersten Gott als Lenker. Streift man den exotischen Aufputz ab, nimmt man zunächst massive Anleihen bei Platons *Phaidros* wahr²⁶. Aber inhaltlich unternimmt Dion eine stoische Reinterpretation des Mythos. Als Sachaussage lässt sich in § 51–53 der stoische Weltenbrand (Ekpyrosis) identifizieren, bei dem alles Bestehende wieder von dem Feuer, aus dem es einst entstand, verschlungen wird. Der reine Geist oder Verstand (νοῦς), der übrig bleibt, kann mit dem schaffenden Feuer (πῦρ τεχνικόν) gleichgesetzt werden, und man kann ihm in mythischer Sprache den Namen „Zeus“ beilegen. Gleichfalls in mythischer Sprache schildert Dion in § 56–60 die Entstehung einer neuen Welt in ursprünglicher Frische und Schönheit als Folge der Liebesvereinigung von Zeus und Hera, abstrakt gesprochen von Feuer und Luft, in die sich das schaffende Feuer nach der Katastrophe als erstes verwandelt. Im übrigen sind in der stoischen Theologie alle anderen Götter außer Zeus zwar – im Unterschied zum Menschen – unsterblich, aber nicht ewig. Das klingt paradox, besagt aber nur, dass sie gleichfalls den Weltenbrand nicht überdauern, sondern mit ein- und umgeschmolzen werden.

Aufschlussreich für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Dichtkunst in Relation zur drei- oder viergeteilten Theologie ist in derselben Borysthenitischen Rede der Vergleich der Dichter, näherhin Homers und Hesiods, mit Kultpersonal, das während der Mysterienfeier draußen vor der Tür

²⁵ Vgl. zum Folgenden D. J. FURLEY, *Cosmology III: The Early Stoics*, in: *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 432–451; D. SEDLEY, *The Origins of Stoic God*, in: D. FREDE / A. LAKS (Hrsg.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath* (PhAnt 89), Leiden 2002, 41–83; D. FREDE, *Theodicy and Providential Care in Stoicism*, ebd. 85–117.

²⁶ Nachweise bei M. B. TRAPP, *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature*, in: D. A. RUSSELL (Hrsg.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, 141–173, hier 148–155.

zum innersten Heiligtum steht und dort nur „einen Hauch göttlichen Wesens und göttlicher Wahrheit“ mitbekommt, der durch die Türe dringt, „wie aus dem Dunkel ein Strahl des Feuers“ bricht (Or 36,33f.). Dichtung und Philosophie stehen mit anderen Worten gar nicht gleichrangig nebeneinander. In den Mythen der Dichter kann man die ein oder andere Andeutung von Wahrheiten finden, die demjenigen, der sich in die Philosophie vertieft, in vollem Umfang zugänglich sind. Dem entspricht, dass Dion auch in der Olympischen Rede den Philosophen im Vergleich zu Dichtern, Gesetzgebern und Künstlern als den „vielleicht verlässlichsten und vollkommensten Ausleger und Verkünder der unsterblichen Natur“ bezeichnet (Or 12,47), ohne das in diesem Rahmen weiter zu erläutern.

Insgesamt gewinnt die stoische Gotteslehre so einen eigentümlich schwebenden, fast metaphorischen Charakter, so entschieden andererseits die Stoa an der Existenz von Göttern festgehalten hat und so wenig sie sich dem öffentlichen Kult zu widersetzen suchte. Mit den Worten von David J. Furley: „But we must not forget that this picture is to a considerable extent metaphorical in the Stoic system. God is not transcendent, but immanent. The providence of God is another way of describing the course of nature itself“²⁷.

e) Das Ergebnis: der offene Gottesbegriff der Olympischen Rede

In der Olympischen Rede verwendet Dion den Plural „Götter“ (θεοί) fast ebenso oft wie den Singular „Gott“ (θεός) und kann gelegentlich auch von „Halbgöttern“ (ἡμίθεοι; gemeint sind Heroen) sprechen (§ 78)²⁸. Eine Sonderstellung aber nimmt eindeutig Zeus ein, der etwas vermag, was die Kräfte der anderen Götter übersteigt, nämlich aus den vier Elementen diese Welt zu erschaffen (§ 81). Hier wird die mythische Sprache durchlässig für die philosophische Kosmologie. Hinzu kommt, dass Dion bevorzugt auf die neutrischen Formen τὸ θεῖον bzw. τὰ θεῖα und τὸ δαιμόνιον zurückgreift, also nicht von Gott und Göttern, sondern von „dem Göttlichen“ spricht, wo er sich verstärkt der philosophischen Reflexion zuwendet (vgl. z. B. § 28, § 36, § 39, § 60).

Die stoische Grundhaltung Dions auch in seiner Olympischen Rede ließe sich noch mit weiteren Vergleichen und Überlegungen absichern (z. B. durch die Beobachtung, dass Dions „Gottesbeweise“ im 2. Buch von Ciceros *De Natura Deorum* vom Stoiker Balbus vorgetragen werden, vgl. zum Rückschluss aus dem geordneten Ablauf des Weltgeschehens Nat Deor 2,4 und aus dem *consensus omnium* Nat Deor 2,12f.)²⁹. Es bleibt als sicheres Resultat, dass Dions Gottesbegriff auf einer pantheistischen Grundlage aufruht, von da aus aber

²⁷ Cosmology (s. Anm. 25) 449.

²⁸ Einzelbelege bei H. J. KLAUCK, in: Olympische Rede (s. Anm. 14) 197–200.

²⁹ Vgl. P. BOYANCÉ, Les preuves stoïcienne de l'existence des Dieux d'après Ciceron, in: *Hermes* 90 (1962) 45–71; M. L. COLISH, The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Bd. 1: Stoicism in Classical Latin Literature, Leiden ²1990, 109–120.

die ganze polytheistische Götterwelt des Mythos allegorisch (als Naturerscheinungen) interpretieren und sich deshalb problemlos mit ihr arrangieren kann, zugleich aber durch die Vorrangstellung, die für Zeus reklamiert wird, einen Zug ins Henotheistische, um nicht zu sagen Monotheistische enthält³⁰. Das wiederum hat zur Folge, dass sich unsere so einleuchtend scheinende Trias von Pantheismus, Polytheismus und Monotheismus für die Anwendung auf den Einzelfall als nahezu unbrauchbar, weil zu ungenau erweist, wenn man die drei Größen als alternative, einander ausschließende Konzepte versteht³¹. Allenfalls eine Tendenzanzeige scheint mit ihrer Hilfe dann möglich zu sein.

Eine Erkenntnis wird allerdings auch durch Dions Ausführungen partiell bestätigt, dass nämlich die griechischen Götter nichts anderes sind „als Grundgestalten der Wirklichkeit“; sie, diese Wirklichkeit, aber „ist vielgestaltig und tritt an den Menschen heran mit den verschiedensten Seinsansprüchen“, von daher „der Plural $\theta\epsilon\omicron\iota$, der Polytheismus“³². Die Einschränkung „partiell“ bezieht sich in dem Zusammenhang zum einen darauf, dass diese Vielgestaltigkeit in der Stoa doch wieder umfassen wird von einem einheitlichen Weltentwurf mit monistischen und materialistischen Zügen, zum anderen darauf, dass Dion in den Zeus-Epiklesen in § 75f. bewusst alle Härten und Schroffheiten des Mythos, die er sehr wohl kennt (vgl. ihre Auflistung in § 78), ausblendet. Damit aber gibt er auch einen Teil der Wirklichkeit, die im Göttermythos verarbeitet ist, preis. Das passt zwar zur stoischen Option, dem Göttlichen als vornehmste Aufgabe die Vorsehung und Fürsorge zuzuweisen, die immer nur das Beste will und auf das Gelingen des Gesamtplans abzielt, hat aber eine Marginalisierung der Theodizeefrage zur Folge. Auf die Herkunft des Übels und des Bösen geht Dion in der Olympischen Rede gar nicht erst ein, und wo er es andernorts tut,

³⁰ Vgl. M. FREDE, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity, in: P. ATHANASSIADI / M. FREDE (Hrsg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, 41–67, hier 52: „this clearly means that only Zeus satisfies the criterion for being a god fully ... it is only in this diminished sense that things other than Zeus can be called ‚god‘.“

³¹ Die Konsequenzen daraus zieht S. PRICE, *Religions of the Ancient Greeks* (Key Themes in Ancient History), Cambridge 1999, 11: „In fact the categories ‚monotheism‘ and ‚polytheism‘ do not promote historical understanding ... The terms ‚polytheism‘ and ‚monotheism‘ are best abandoned to the theologians“; Price geht beim Verteilen seiner Kritik aber unparteiisch vor; zur vielberufenen Toleranz und Offenheit des polytheistischen Systems schreibt er: „This romantic view of Greek religious liberalism has little to commend it. The absence of dogmas did not entail that anything was permitted, nor was the pluralism of gods open-ended“ (ebd. 67); der Umgang mit dem Hermenfrevel, mit der Profanierung der Mysterien und mit Sokrates „refute the common modern view that democratic Athens was basically liberal and open-minded in relation to deviant actions and opinions“ (ebd. 82).

³² So in einem immer noch lesenswerten Beitrag H. KLEINKNECHT, Art. $\theta\epsilon\omicron\varsigma\ \kappa\tau\lambda.$, A. Der griechische Gottesbegriff, in: *ThWNT* 3 (1938) 65–79, Zit. 68 (im Orig. gesperrt); in einer vielgerühmten neueren Einführung in die griechische Religion begegnet die vergleichbare Formulierung: „The gods, however, despite their anthropomorphic appearance, were not persons so much as powers“, S. L. BRUIT ZADMAN / P. SCHMITT PANTEL / P. CARTLEDGE (Übers.), *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1992, 177.

macht er, gut stoisch, menschliches Versagen dafür verantwortlich (vgl. Or 32,15: „Das Schlechte aber hat einen anderen Ursprung, als stammte es aus einer anderen Quelle, einer in unserer Nähe“).

2. Plutarch von Chaironeia

Ein direkter Zeitgenosse Dions ist Plutarch von Chaironeia (ca. 45–120 n. Chr.), der sich aber in philosophischer Hinsicht nicht an der Stoa, sondern am Mittelplatonismus orientiert (vgl. seine Aufforderung in *Ser Num Vind* 549E: „Lasst uns also ... beginnen bei der Behutsamkeit der *Philosophen der Akademie* gegenüber dem Göttlichen“)³³. Dennoch sind in der Behandlung religiöser Phänomene weitreichende Parallelen zwischen beiden Autoren zu konstatieren. Das gilt vor allem für ein Früh- oder Jugendwerk Plutarchs, auf das wir uns im Folgenden als erstes konzentrieren wollen, seine Schrift „Über den Aberglauben“³⁴.

a) Über den Aberglauben

Der griechische Titel dieses Traktats, *Περὶ δεισιδαιμονίας*, greift insofern schon etwas zu kurz, als es darin nicht nur um die *δεισιδαιμονία* geht, sondern ebenso sehr um ihr Gegenstück, die *ἀθεότης*, womit wir zugleich unsere Sammlung von Theismen um eine weitere Größe, den Atheismus, bereichert hätten. Aber auch die gängige Wiedergabe von *Περὶ δεισιδαιμονίας* mit *De superstitione* im Lateinischen³⁵ und „Über den Aberglauben“ im Deutschen verkürzt erneut, da *δεισιδαιμονία* auch für die fromme Scheu vor dem Göttlichen gebraucht wer-

³³ Vgl. dazu C. FRODEFOND, Plutarque et le platonisme, in: ANRW II/36.1 (1987) 184–233; F. FERRARI, Plutarch: Platonismus und Tradition, in: M. ERLER / A. GRAESER (Hrsg.), *Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Ein Einführung*, Darmstadt 2000, 109–127.

³⁴ Übers. bei H. J. KLAUCK, Plutarch von Chaironeia: *Moralphilosophische Schriften* (Reclams Universal-Bibliothek 2976), Stuttgart 1997, 58–81; dort auch Angaben zu den Einleitungsfragen und Literaturverweise; hier seien nur genannt: H. MOELLERING, Plutarch on Superstition: Plutarch's *De Superstitione*, Its Place in the Changing Meaning of *Deisidaimonia* and in the Context of His Theological Writings, Boston ²1963; G. LOZZA, Plutarco: *De Superstitione*, Mailand ²1989; M. THEOBALD, Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f. im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben (1992), in: DERS., *Studien zum Römerbrief* (WUNT 136), Tübingen 2001, 432–441; H. J. KLAUCK, Religion without Fear: Plutarch on Superstition and Early Christian Literature, in: *Skrif en Kerk* 18 (1997) 111–126.

³⁵ Dass *superstitio* und *religio* anfangs auch synonym gebraucht werden konnten, betont D. HARMENING, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters*, Berlin 1979, 14–42; mit einer strengeren Unterscheidung hingegen arbeiten M. BEARD / J. NORTH / S. PRICE, *Religions of Rome*. Bd. 1: *A History*, Cambridge 1998, 215–227.

den kann³⁶. In unserem Fall liegt die negative Verwendungsweise zwar auf der Hand, aber es ist im Grunde mehr damit gemeint als nur „Aberglaube“. Auch „Dämonenfurcht“ trifft die Sache nicht. Eher wäre „religiös verursachte pathologische Angstzustände“ oder „falscher Götterglaube als Zwangsneurose und Zwangsritual“ angemessen. Auch in Theophrasts Charakterbildern wird der Abergläubische durch stark ausgeprägte religiöse Skrupel als solcher kenntlich gemacht (Char 16)³⁷.

Formal gesehen führt Plutarch eine Synkrisis, einen rhetorischen Vergleich zwischen Aberglaube – um mangels einer besseren Alternative bei dieser Kurzformel zu bleiben – und Atheismus durch, wobei der Atheismus deutlich besser wegkommt und, gäbe es nur diese beiden Größen, den Sieg davontragen müsste. Doch rückt Plutarch zum Schluss Aberglaube und Atheismus in Äquidistanz zum goldenen Mittelweg, der in der echten Frömmigkeit (εὐσέβεια) besteht³⁸.

Für unsere Zwecke sind vor allem die Aussagen über die Gottheit(en) und die Formen ihrer Verehrung von Interesse. Den Atheismus charakterisiert Plutarch als „Unkenntnis gegenüber dem Göttlichen“ (nebeneinander in 165B neutrisch: ἀπιστία τοῦ θείου; im Plural: μὴ νομίζειν θεοῦς, und dann wieder neutrisch: πρὸς τὸ θεῖον). Beim Aberglauben liegt auch eine Art von Unkenntnis vor, zu der erschwerend noch Pathos, d. h. Emotion, Empfinden und Leiden hinzutritt: Der Abergläubische „glaubt zwar, dass Götter existieren (εἶναι θεοῦς), dass sie aber Schmerz und Verderben zufügen“. So werden Angstzustände produziert, die bis in den Schlaf hineinreichen und die Seele daran hindern, „sich von ihren bitteren und belastenden Vorstellungen über Gott (περὶ τοῦ θεοῦ δόξας) freizumachen“ (165E). Widerwärtige Rituale sollen Abhilfe schaffen, die von „Barbaren“ abgeschaut sind wie „Besmieren mit Lehm, Wälzen im Schlamm, Feiern des Sabbats³⁹, Niederfallen aufs Gesicht ...“ (166A). Der Abergläubische zittert, kurz gesagt, „aus Angst vor denen, von welchen wir er-

³⁶ Vgl. P. J. KOETS, Δεισιδαιμονία. A Contribution to the Knowledge of the Religious Terminology in Greek, Purmerend 1929, bes. 68–82; A. PÉREZ JIMÉNEZ, ΔΕΙΣΙΔΑΙΜΟΝΙΑ: El Miedo a los Dioses en Plutarco, in: L. VAN DER STOCKT (Hrsg.), Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch (StHell 32), Löwen 1996, 195–225.

³⁷ Vgl. H. BOLKESTEIN, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde (RVV 21,2), Gießen 1929.

³⁸ Vgl. E. BERARDI, Plutarco e la religione, l'εὐσέβεια come giusto mezzo fra δεισιδαιμονία e ἀθεότης, in: CCICr 11 (1990) 141–170.

³⁹ Statt σαββατισμούς, das eindeutig auf jüdische Bräuche Bezug nimmt, wurde die Konjekturen βαπτισμούς, „Tauchbäder“ im Meer (kurz zuvor erwähnt), vorgeschlagen, aber auch das ließe sich mit dem Judentum in Verbindung bringen. Außerdem wird in der Reihe negativer Exempla in § 8 zum Schluss der jüdische Sabbat als „ethnologisches“ Beispiel ausdrücklich genannt (169C), und andernorts – in Quaest Conv IV 4,4–6,2 (669C–672B) – geht Plutarch ausführlich auf weitere, in seinen Augen „abergläubische“ jüdische Rituale ein; vgl. M. STERN, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Bd. 1: From Herodotus to Plutarch (IASH), Jerusalem 1976, 550–562.

bitten: Reichtum, Wohlergehen, Frieden, Eintracht und Erfolg für unsere besten Unternehmungen in Wort und Tat“ (166E). Gemeint sind die rettenden Gottheiten (166D: τοὺς σωτῆρας), die Plutarch in erster Linie als Garanten für das irdische Wohlergehen in Anspruch nimmt, während der Abergläubische „ihre Freundlichkeit für furchterregend, ihre väterliche Obhut für tyrannisch, ihre liebende Fürsorge für schädlich, ihren Verzicht auf Zorn für grausam und brutal“ hält (167D).

Plutarch liefert über Seiten hin bemerkenswerte psychologische Analysen von religiös motivierten Phobien und daraus resultierenden zwanghaften Verhaltensweisen, denen nicht zuletzt eine tiefreichende Ambivalenz innewohnt: „Abergläubische fürchten die Götter (τοὺς θεούς) und nehmen ihre Zuflucht zu ihnen, schmeicheln ihnen und beschimpfen sie, beten zu ihnen und überhäufen sie mit Vorwürfen“ (167E). Dabei tauchen auch Elemente der *theologia tripertita* wieder auf, wenn von den Abergläubischen gesagt wird (167D-E):

Sie lassen sich überzeugen von Kupferschmieden und Steinmetzen und Wachsbildnerinnen, welche den Göttern ein menschengestaltiges Aussehen (ἄνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἶδη) geben ... Auf Philosophen und Staatsmänner blicken sie verächtlich herab, wenn die ihnen beweisen wollen, dass Gottes Erhabenheit (τὴν τοῦ θεοῦ σεμνότητα) sehr wohl zusammengeht mit Güte, Großmut, Milde und Fürsorge.

Das impliziert eine gewisse Kritik an der mythischen Theologie, die von den bildenden Künstlern vertreten wird (allerdings offenbar nicht von erstklassigen Künstlern wie Pheidias, sondern eher von Devotionalienhändlern). Die philosophische Theologie hingegen stellt im Verein mit der politischen erneut, wie bei Dion, die sozial verträglichen Züge des Gottesbildes in den Vordergrund. Dass in dem einen Fall der Plural θεοί, in dem anderen der Singular θεός gebraucht wird, darf man jedoch nicht überbewerten⁴⁰. Ein schlüssiges System lässt sich im Gebrauch der unterschiedlichen Formen und weiterer Begriffe (z. B. 168B: ῥεύμα δαιμόνιον ἄτης, „ein gottgewirkter Strom des Unheils“; 168C: πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος, „Schläge Gottes und Attacken eines Daimons“; θεοὶς καὶ δαίμοσι μμισημένον, „den Göttern und den Himmelsmächten verhasst“; 168D: τὸ δαιμόνιον als „Schutzmacht“, „Genius“) bei Plutarch schwerlich erkennen, mit Ausnahme vielleicht von εἶδωλον, einem Wort, das seit Homer die Konnotation von „Schattenbild“, „Trugbild“ besitzt und das wohl nicht zufällig bei Plutarch in einer Schilderung von Unterweltstrafen vorkommt, wie sie nur der Aberglaube zu imaginieren versteht (167A):

Die tiefen Pforten der Unterwelt öffnen sich, Ströme von Feuer mischen sich mit den Nebenarmen des Styx, Finsternis wird angefüllt mit vielgestaltigen, bizarren Gespenstern (πολυφαντάστων εἰδώλων τινῶν), die scheußliche Fratzen und erbärmliches Geheul

⁴⁰ Anders C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, London 1935, 5f.: ὁ θεός sei generell monotheistisch zu verstehen, zu οἱ θεοί sei dem Sinn nach λεγόμενοι zu ergänzen: es sind nur „sogenannte“ Götter.

beisteuern, dazu noch Richter, Folterknechte, Abgründe und tiefe Schlünde, angefüllt mit Abertausenden von Qualen.

Zwar hält Plutarch auf der einen Seite daran fest, dass nichts für die Menschen angenehmer sei „als Festtage und Opfermähler in den Heiligtümern, Einweihungsfeiern und heilige Riten, Gebete zu den Göttern und ihre Verehrung“ (169D), stößt aber auf der anderen Seite mehr und mehr zu förmlicher Religionskritik vor. Er kritisiert Beschwörungsformeln und rituelle Epiklesen der Artemis in düsteren Zeremonien (170B) und bezeichnet die Überzeugung, die Göttin Leto habe tatsächlich, wie im Mythos berichtet, wegen einer Beleidigung sechs Töchter und sechs Söhne der Niobe mit dem Pfeil getötet, rundweg als lästerlich (170D-C).

Einen ersten Höhepunkt erreicht diese religionskritische Linie in § 12, wo der Aberglaube direkt für die Entstehung des Atheismus verantwortlich gemacht wird. An der Naturbeobachtung kann es nämlich nicht liegen, wie Plutarch mit Rückgriff auf das „kosmotheologische“ Modell ausführt: „Denn es ist nicht so, dass jene Leute (die Atheisten) am Himmel etwas Tadelnswertes entdeckt hätten, etwas Unharmonisches und Ungeordnetes an den Sternen, an den Jahreszeiten, an den Umläufen des Mondes oder den Bewegungen der Sonne um die Erde ... und daraus auf die Abwesenheit von Göttern im Weltall geschlossen hätten“ (171A). Nein, Schuld an ihrem Unglauben sind allein „die überaus lächerlichen Aktionen und Emotionen des Aberglaubens“, für die Plutarch dann zum wiederholten Mal Beispiele bringt („Gaukeleien und Zaubereien“, „Herumlaufen im Kreis und Schlagen der Pauke“, „barbarische Formen von Strafen“, etc.), um mit der Folgerung zu schließen: „all das kann Anlass geben zu der These, es solle besser keine Götter geben als solche, die diese Formen von Verehrung freudig akzeptieren, die so tyrannisch, so kleinlich und so reizbar sind“ (171B).

Für den zweiten Höhepunkt und zugleich als Schlusseffekt hat sich Plutarch besonders schweres Geschütz aufgespart, eine pervertierte (oder besonders konsequente?) Form des Opferkults: Menschenopfer und, schlimmer noch, Kinderopfer, wie man sie bei den Karthagern vermutete. Wichtiger noch als deren detaillierte, ebenso farbige wie grausige Schilderung in § 13 ist für uns die Tatsache, dass dabei von den Göttern unterschiedene transhumane Mächte genannt werden, die an solchen Opfern ihre Freude gehabt hätten, nicht etwa böse Dämonen, die wir erwarten würden, sondern „Typhone und Giganten“ (171D). Deren Angriff auf die Götter in grauer Vorzeit wurde aber glücklicherweise zurückgeschlagen, so dass sie für Plutarch anscheinend als Mächte nicht mehr existieren, keine Bedrohung für den Menschen mehr darstellen und als Adressaten für solche abergläubischen Opferriten nicht in Betracht kommen.

Auf diese Weise gelangt Plutarch im Endresultat zur Empfehlung des goldenen Mittelwegs, der mit dem wohltemperierten, harmonischen Gottesbild korrespondiert, das Plutarch allein noch gelten lassen will. Dabei übersieht er aber

ganze Bereiche der vielgestaltigen Wirklichkeit; er ignoriert die Abgründe des Lebens, die in den düsteren Mythen zumindest reflektiert und bearbeitet werden, wenn auch auf unzureichende Weise. Es ist kein Zufall, dass Plutarch in späteren Werken, spätestens seit der Übernahme des Amtes eines Oberpriesters in Delphi (zwischen 95 und 100 n. Chr.), von manchen der hier bezogenen Positionen wieder etwas abrückt und sich um differenziertere Stellungnahmen bemüht⁴¹.

b) Über Isis und Osiris

Wegen dieses partiellen Positionswechsels wurde in der Forschung die Authentizität von *De superstitione* verschiedentlich angezweifelt. Insofern mag der Hinweis dienlich sein, dass daneben auch beachtliche Konstanten zu beobachten sind, die sich wie eine Klammer um das Gesamtwerk legen. Die Definition echter Frömmigkeit als goldene Mitte zwischen den Polen Aberglaube und Atheismus kehrt mit leichten sprachlichen Abänderungen, aber in der Sache unverändert auch in Plutarchs Lebensbeschreibung des Camillus⁴² und in seinem religionsphilosophischem Hauptwerk *De Iside et Osiride* wieder⁴³, das aus seinen letzten Lebensjahren stammen dürfte⁴⁴.

In diesem ungemein reichhaltigen Werk erzählt Plutarch zunächst in § 12–20 den ägyptischen Mythos von Isis und Osiris nach (und liefert damit ganz nebenbei die einzige geschlossene Fassung dieses Mythos, die wir besitzen). Sodann geht er verschiedene Typen von Deutungen durch. Es sind der Reihe nach:

⁴¹ Vgl. im Einzelnen die gründlichen Untersuchungen von F. E. BRENN, In Mist Appareled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mn.S 48), Leiden 1977; DERS., An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, in: ANRW II/36.1 (1987) 248–349; weiteres Material findet sich in dem Sammelband von M. GARCÍA VALDÉS (Hrsg.), Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas, Madrid 1994.

⁴² Camill 6,4: „Aber in solchen Dingen sind Leichtgläubigkeit und völliger Unglaube gleich bedenklich wegen der menschlichen Schwachheit, die keine Grenzen kennt und sich nicht selbst beherrscht, sondern sich das eine Mal zu Aberglauben (δαισιδαμονία) und blinder Verängstigung, ein anderes Mal wieder zur Missachtung des Göttlichen und zur Überheblichkeit hinreißen lässt. Behutsamkeit und Meiden des Übermaßes ist das Beste.“

⁴³ Is et Os 355D: „... dann wirst du dem Aberglauben (δαισιδαμονία) entgehen, der kein geringeres Übel ist als der Atheismus (ἀθεότης)“; 378A: „Denn einige wichen gänzlich vom Wege ab und verfielen dem Aberglauben (δαισιδαμονία), während andere, die vor dem Aberglauben flohen wie vor einem Sumpf, wieder unvermerkt wie in einen Abgrund in den Unglauben (ἀθεότης) stürzten“.

⁴⁴ Zum Folgenden vgl. vor allem T. HOPFNER, Plutarch: Über Isis und Osiris. Bd. 1: Die Sage; Bd. 2: Die Deutungen der Sage (MOU IX/1.2), Prag 1940/41; J. GWYN GRIFFITHS, Plutarch: De Iside et Osiride, Cardiff 1970; J. HANI, La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque (Collection d'études mythologiques), Paris 1976; P. R. HARDIE, Plutarch and the Interpretation of Myth, in: ANRW II/33.6 (1992) 4743–4787; J. DILLON, Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch, in: D. FREDE / A. LAKS, Traditions of Theology (s. Anm. 25) 223–237.

1. die euhemeristische Deutung in § 22–24: der Mythos berichtet über Könige und Machthaber; Osiris war ein berühmter Feldherr.
2. die daimonologische Deutung in § 23–31: Isis und Osiris waren große Daimones, Wesen auf einer Zwischenstufe zwischen Göttern und Menschen.
3. die physikalische Deutung in § 32–40: die Figuren des Mythos werden allegorisch als Gegebenheiten der Natur aufgelöst; Osiris steht für den Nil, Isis für die Erde, etc.
4. die astronomische Deutung in § 41–44: Typhon repräsentiert die Sonne, Osiris den Mond.
5. die dualistische Deutung in § 45–48: Osiris und Typhon werden als zwei gleichursprüngliche Schöpfungsgottheiten verstanden, von denen der eine für das Gute, der andere für das Schlechte verantwortlich zeichnet.
6. die platonische Deutung in § 49–64: Osiris wird unter anderem zur schöpferischen Vernunft, zum Logos, der aus Isis als Stoff den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos hervorbringt.
7. die agrarische Deutung in § 65–71: Osiris wird als Korn ausgesät und kehrt als Pflanze wieder.

Anhangweise geht Plutarch in § 71–81 noch auf den Tierkult der Ägypter ein, den er ausnahmsweise nicht verurteilt, sondern durch allegorisch-symbolische Erklärung zu rechtfertigen sucht. Von den Deutungen lehnt er die erste und die siebte entschieden ab, favorisiert, wie man schon an der Länge erkennt, die platonische (Nr. 6), vermag aber auch den übrigen einiges abzugewinnen. Wir greifen aus diesem weiten Feld nur noch die folgenden vier Punkte heraus:

Erstens: Interessant ist die dualistische Deutung, für die Plutarch persische Mythologie und Götterlehre bemüht (es fallen Namen wie Zoroastres, Hormazes, Areimanius und Mithras). Entgegen der stoischen Lehre darf man als anfängliches Prinzip „nicht nur *eine* Vernunft (λόγον) und *eine* Vorsehung (πρόνοιαν), die über alles Herr wird und alles beherrscht, annehmen“ (369A), denn dann könnte unmöglich Böses in der Welt vorhanden sein. Der Dualismus steht im Dienst der Theodizeeproblematik. Osiris ist nur für das Gute verantwortlich, Typhon für alles Verderbliche und Schlechte, das in der Natur vorhanden ist.

Zweitens: Auch die daimonologische Deutung birgt weiterführende Aspekte in sich. Für Plutarch stellt „Daimones“ zunächst noch eine neutrale Größe dar, die sich in böse Dämonen (hier finden Giganten und Titanen ihren Platz, 360F) und gute Geister ausdifferenziert. Osiris und Isis waren gute Daimones, die sich zu Göttern wandelten (362E). Damit aber wird eine Durchlässigkeit erzielt, die es erlaubt, dass selbst Menschen wie der fähige Wundarzt Asklepios und der Kraftmeier Herakles über die Zwischenstufen Heros und Daimon in die Götterwelt Eingang fanden. Die Gegenbewegung, dass also Gottheiten zeitweise in menschlicher Gestalt, die sie als Verkleidung anlegen, erscheinen, korrespondiert zwar damit, hat im System aber einen geringeren Stellenwert. Auf

diese beiden Möglichkeiten spielt Philo in seinem eingangs zitierten Ausspruch „Denn eher könnte sich Gott in einen Menschen denn ein Mensch in Gott verwandeln“ (Leg Gai 118) an.

Drittens: In der Einleitung zu *De Iside et Osiride* zitiert Plutarch in § 9 eine Inschrift, die sich auf der Basis einer Statue der Göttin Athena – bei den Ägyptern Isis – in Saïs befunden habe; sie lautet: „Ich bin alles, was geworden ist und was ist und was sein wird, und mein Gewand hat kein Sterblicher je gelüftet“ (354B). Notieren wir nur im Vorbeigehen die deutliche sexuelle Anspielung im Schlussteil und die Nähe der ersten Hälfte zur Dreizeitenformel in der Johannesoffenbarung⁴⁵. Wichtiger ist für uns, dass man diese Reduzierung des Göttlichen auf ein „Ein und Alles“ im pantheistischen Sinn verstehen kann, was Plutarch als Platoniker offensichtlich nicht getan hat, was aber in der neuzeitlichen Aufklärung sehr wohl geschah⁴⁶.

Viertens: Die Gleichsetzung von Athena und Isis, die Plutarch hier stillschweigend vornimmt, ist Bestandteil einer Methodik, die er bis zum Überdruß anwendet und auch theoretisch reflektiert. Die Gottheiten der Ägypter und anderer Fremdvölker werden mit besser bekannten griechischen Göttern gleichgesetzt, weil es sich letztlich nur um unterschiedliche Namen für ein- und dieselben göttlichen Mächte handele⁴⁷. Die Begründung dafür findet sich in § 67 (377F–378A):

Und zwar unterscheiden wir nicht andere Götter bei anderen Völkern, auch nicht un-griechische und griechische oder südliche und nördliche. Sondern, wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind, von jedem aber anders benannt werden, so gibt es auch nur eine einzige göttliche Vernunft, die dies in Ordnung brachte, nur eine einzige waltende Vorsehung und Dienste leistende, über alles gesetzte Mächte; ihnen wurden aber bei den verschiedenen Völkern, dem Brauchtum entsprechend, verschiedene Ehren und Benennungen zuteil und man verwendete geheiligte Symbole, die bald nur dunkel, bald klarer, das Denken auf das Göttliche hinwenden, freilich nicht ohne Gefahr ...

Hier folgt die oben schon zitierte Warnung vor den Gefahren des Aberglaubens und der Gottlosigkeit, womit sich für uns ein Kreis schließt. Fügen wir nur noch an, dass diese Vielnamigkeit besonders der Göttin Isis zukommt, die nicht zu Unrecht die „Tausendnamige“ (372E: μυριάωνυμος) genannt wird.

⁴⁵ Vgl. D. E. AUNE, *Revelation*. Bd. 1 (WBC 52A), Dallas, TX 1997, 30–33.

⁴⁶ Sehr interessante Einzelnachweise bei J. ASSMANN, *Mose the Egyptian* (s. Anm. 12) 86–88, 118–122.

⁴⁷ J. GWYN GRIFFITHS, *De Iside et Osiride* (s. Anm. 44) 572–578, hat ein umfangreiches Lexikon solcher Gleichsetzungen erstellt.

3. Apuleius von Madaura

Von hier aus fällt der Blick wie von selbst auf das Isisbuch, mit dem Apuleius von Madaura, der im 2. Jahrhundert n. Chr. wirkte, seinen vergnüglichen Sittenroman „Metamorphosen“, auch „Der Goldene Esel“ genannt, beschließt⁴⁸. Der Ich-Erzähler und Hauptheld Lucius (der seine Abstammung mütterlicherseits in Met I 2,1 auf den „berühmten Plutarch“ zurückführt!) richtet zu Beginn des 11. und letzten Buches, immer noch in seiner Eselsgestalt, in die er im 3. Buch zur Strafe für seine Neugier und seine Experimentierlust in Sachen Magie verwandelt wurde, ein bewegendes Gebet an eine Göttin (der Name Isis fällt erst später in § 5), das unsere Aufmerksamkeit vor allem wegen seines Umgangs mit den vielen Namen dieser Göttin verdient (Met XI 2,1–7):

Himmelskönigin (*regina caeli*)! Seiest du Ceres, die mütterliche Erstspenderin der Kornfrüchte: im Glück über die wiedergefundene Tochter verbanntest du urzeitlich-tierisches Eichelfressen und wiesest milde Nahrung, waltest jetzt auf eleusinischer Scholle; – seiest du die himmlische Venus: beim Urbeginn der Welt eintest du die getrennten Geschlechter durch Amors Geburt und pflanztest die Menschheit in ewigem Nachwuchs fort, wirst jetzt im meerumschlossenen Heiligtum zu Paphos (auf Cypern) verehrt; – seiest du Phöbus' Schwester (d. h. Diana): kreißende Schwangere stärktest du mit Linderungsmitteln und zogst Völkerscharen heran, wirst jetzt in den herrlichen Tempelhallen zu Ephesus angebetet; – seiest du mit furchtbarem Nachtgeheul Proserpina: dein Dreigesicht hält Gespenstergewalt im Zügel und hütet die Erdenriegel, überall schweifst du durch Wälder und wirst unter mancherlei Riten angerufen; – mit deinem fraulichen Licht jede Statt erhellend und mit Feuertau reiche Saat ernährend und nach dem Sonnenlauf deinen wechselnden Strahl regelnd; – mit welchem Namen immer, nach welchem Brauch immer, unter welcher Gestalt immer man dich rufen muss: du hilf mir jetzt in meiner höchsten Not, du richte mein Glück aus Trümmern auf, du gib nach überstandenen grausamen Leiden Rast und Ruhe! Genug der Beschwernisse, genug der Fährnisse! Wirf von mir die grässliche Tiergestalt, lass mich die Meinen wiedersehen, lass mich wieder Lucius sein! Und lastet der unerbittliche Zorn irgendeiner beleidigten Gottheit auf mir, so will ich wenigstens sterben dürfen, wenn ich nicht leben darf!

Griechische Leser konnten unschwer ihre eigenen Göttinnen eintragen: Demeter für Ceres, Aphrodite für Venus, Artemis für Diana und Persephone oder Hekate für Proserpina. Die eingangs apostrophierte Himmelskönigin wäre im Übrigen bei den Römern Juno, bei den Griechen Hera.

Lucius fällt nach seinem Gebet in tiefen Schlaf, die Göttin erscheint ihm im Traum in kosmischer Gestalt, mit Sternen, Mond und Früchten als Attributen (Met XI 4,1). Sie zählt noch weitere Namen auf, unter denen sie verehrt wird,

⁴⁸ Text und Übers. bei E. BRANDT / W. EHLERS, *Apuleius: Der Goldene Esel. Metamorphosen* (TuscBü), München-Zürich ⁴1989; R. HELM, *Apuleius: Metamorphosen oder Der Goldene Esel* (SQAW 1), Berlin ⁷1978; zur Erklärung bes. J. GWYN GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)* (EPRO 39), Leiden 1975, 114–167; zur literaturgeschichtlichen Verortung M. VON ALBRECHT, *Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boëthius*. Bd. 2 (dtv 4618), München ²1994, 1150–1164 (Lit.).

und beschließt die Liste mit den Worten: „... die Ägypter, ausgezeichnet durch uralte Weisheit, verehren mich mit den eigentlichen Bräuchen und nennen mich mit meinem wahren Namen Königin Isis“ (XI 5,3). Ferner verheißt sie Lucius, dass er sie nach seinem Lebensende als Herrscherin der Unterwelt wiederfinden wird, dass sie auch dort seine Gönnerin bleiben und dass sie ihm Zugang zu den elysischen Gefilden verschaffen wird (XI 6,5f.).

Apuleius liefert mit dieser eindrücklichen, doppelt ausgeführten Litanei beides zugleich: die Grundlage für eine Ökumene der Religionen und die Erklärung für die Vorzugsstellung der Ägypter (und der Äthiopier, die im gleichen Atemzug genannt werden)⁴⁹. Unter verschiedenen Namen verehren die verschiedenen Völker letztlich ein und dieselbe religiöse Macht, die sich in der Natur und durch die Natur manifestiert, also Grundgestalt der Wirklichkeit bleibt. Das ermöglicht einen interkulturellen Austausch in allen religiösen Fragen. Zum anderen ist eine Abstufung festzustellen, vergleichbar den Weihestufen in einem Mysterienritual. Der eine, wahre Name der Gottheit wurde nur einem auserwählten Volk mitgeteilt. Hier kommt Offenbarung ins Spiel, die allerdings nicht auf Exklusivität pocht und die Übersetzbarkeit der vielen Namen nicht in Zweifel zieht. Eigens sollte festgehalten werden, dass die Expansion und Konzentration, die hier vorliegt, auf eine weibliche Gottheit als Hauptgestalt abzielt.

III. Exemplarisches aus dem Alten Testament

1. Von der Monolatrie zum Monotheismus: der Gesamtrahmen

Eine „mosaische Unterscheidung“ – um den von Jan Assmann eingeführten Terminus aufzugreifen, aber ein wenig anders zu verwenden –, die sich angesichts dieses Befundes aufdrängt, wäre die zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Welt, die eine kosmotheologische Divinisierung der Weltwirklichkeit und ihrer einzelnen Bestandteile unmöglich macht. Aber der Schöpfungsglaube gehört, wie wir inzwischen wissen, nicht zu den ältesten Bestandteilen der Hebräischen Bibel, und das gilt auch, selbst wenn diese Einsicht anfangs überraschend und provozierend wirkte, für den Monotheismus. Das erste Gebot sagt es bei genauer Lektüre an sich deutlich genug: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat; du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20,2f.; Dtn 5,6f.; vgl. Dtn 6,4), und in der Fortführung des zweiten Gebots heißt es von den Götterbildern: „Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen; denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott“ (Ex 20,5; Dtn 5,9). Gefordert wird

⁴⁹ Vgl. J. ASSMANN, *Mose the Egyptian* (s. Anm. 12) 47–49.

von Israel zunächst nur, es solle Jahwe für sich selbst als einzigen Gott wählen und ihn allein verehren; dass andere Völker andere Götter haben und ihnen legitimerweise dienen, wird damit nicht bestritten. Nur so macht auch die Eifersucht des Gottes Israels Sinn. Noch – vermutlich – nachexilisch sagt Mi 4,5: „Wenn auch alle Völker im Namen ihres je eigenen Gottes wandeln, wir aber wollen wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes, immer und ewig“, und im gleichfalls nachexilischen Jonabuch rufen die Schiffsleute in Seenot „ein jeder zu seinem Gott“ (Jon 1,5)⁵⁰.

Die Forschung mit ihrem Drang zur differenzierten Erfassung und Benennung der Phänomene hat dafür den Begriff „Monolatrie“, „Alleinverehrung“ Jahwes als Israels Gott, geprägt. Selbst diese Monolatrie hat sich erst eingestellt als Ergebnis einer Konzentration oder „Konvergenz“⁵¹, in deren Verlauf andere, auch in Israel verehrte Gottheiten nach und nach ausgeblendet und der Gottesdienst auf „Jahwe allein“ ausgerichtet wurde. Erst in der Exilszeit schließlich scheint sich die Wandlung von der Monolatrie zu einem grundsätzlichen Monotheismus, der die Existenz anderer Götter bestreitet und den Alleinherrschaftsanspruch Jahwes proklamiert, vollzogen zu haben⁵². Einen wesentlichen Beitrag dazu leistete der anonyme Exilsprophet, den wir als Deuterocesaja kennen: „... und es ist keiner sonst, kein Gott außer mir, ein wahrhaftiger, rettender Gott ist nicht neben mir!“ (Jes 45, 21).

Irgendwo mussten die entthronten Götter der anderen Völker bleiben; sie wurden zwar verdrängt, aber deshalb nicht einfach inexistent, sie tauchten ab in den Untergrund. Erst jetzt ist auf einmal von „bösen Geistern“ die Rede: „Sie opferten Geistern (LXX: δαιμονιοις), die nicht Gott sind, Göttern, die sie nicht gekannt, neuen, die aus der Nähe gekommen waren, von denen eure Väter nichts wussten“ (Dtn 32,17). Erst jetzt wird von „Götzen“ gesprochen (εἰδωλα in der LXX) und gegen sie polemisiert: „Die Götzen der Völker sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand“ (Ps 115,4). Es ist auch kein Zufall, dass die Engelwelt nach und nach eine enorme Ausdifferenzierung erfährt⁵³, dass neben guten Engeln auch böse, gefallene Engel (besonders im Anschluss an die „Göttersöhne“ und ihren Fall in Gen 6,1–4) in Erscheinung tre-

⁵⁰ Vgl. R. KESSLER, Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte (SBS 197), Stuttgart 2002, 9; zum Ganzen F. STOLZ, Einführung (s. Anm. 10) 84–203; H. P. MÜLLER, Art. Monotheismus und Polytheismus. II. Altes Testament, in: RGG⁴ 5 (2002) 1459–1462.

⁵¹ M. S. SMITH, The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, San Francisco 1990, 21–23, 154–156 u. ö., favorisiert den Terminus „convergence“; vgl. auch R. K. GNUSE, No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel (JSOT.SS 241), Sheffield 1997.

⁵² F. STOLZ, Einführung (s. Anm. 10) 184: „Insgesamt erweist sich das Exil als die Zeit der Entstehung des eigentlichen Monotheismus.“

⁵³ Den inneren Zusammenhang zeigt auf K. KOCH, Monotheismus und Angelologie, in: W. DIETRICH / M. A. KLOPFENSTEIN (Hrsg.), Ein Gott allein? IHWV-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994, 565–581.

ten und dass am Rande der Satan auftaucht (in Sach 3,1f. und im Prolog zum Buch Hiob), dem noch eine große Karriere bevorsteht⁵⁴. Diesem Vorgang sucht man durch die Unterscheidung zwischen „exklusivem Monotheismus“ und „inklusivem Monotheismus“ gerecht zu werden⁵⁵.

All diese verwickelten Prozesse und ihre Vorgeschichte haben in der Hebräischen Bibel ihre sprachlichen Spuren hinterlassen (anders könnten wir sie kaum noch rekonstruieren). Wir greifen zwei Einzelfälle heraus, die wegen ihrer Rezeption im Neuen Testament besonderes Gewicht haben: Psalm 82 (vgl. das Zitat aus Ps 82,6 in Joh 10,34) und Dan 7 mit der Gestalt des Menschensohns.

2. Götterdämmerung: Psalm 82

Psalm 82 gehört zur Gruppe der Asafpsalmen (Ps 50; Ps 73–83) und dürfte mit den anderen Texten dieser Reihe die zeitliche Ansetzung in die frühe nachexilische Zeit gemeinsam haben⁵⁶. Der Eingangsvers evoziert die wohlbekannte mythische Vorstellung des himmlischen Thronrats (1 Kön 22,19; Ps 89,6–8). Die Götter (*elohim*) versammeln sich und beratschlagen; der höchste Gott (*el eljon*) führt dabei den Vorsitz. In äußerster Knappheit entwirft der auktorial erzählende V. 1 diese Szenerie:

Gott (*elohim*) steht auf in der Versammlung Gottes (*el*),
inmitten der Götter (*elohim*) hält er Gericht.

Zunächst ist zu beachten, dass *elohim* nicht nur als Plural („Götter“), sondern auch im generischen Singular („ein Gott“) verwendet werden kann. Der eingangs genannte *elohim* ist nun nicht, wie in der Auslegung oft unterstellt wird⁵⁷, mit dem *el* identisch, der streng genommen den Vorsitz bei der Versammlung

⁵⁴ Instruktiv dazu: N. FORSYTH, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton, NJ 1987.

⁵⁵ Vgl. M. MACH, *Concepts of Jewish Monotheism in the Hellenistic Period*, in: C. C. NEWMAN U.A. (Hrsg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus (JSJS 63)*, Leiden 1999, 21–42.

⁵⁶ Für Übers. und Erklärung orientiere ich mich vor allem an der Auslegung Erich Zengers, in: F. L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Psalmen 51–100 (HThKAT)*, Freiburg i. Br. 2000, 479–492; vgl. auch die Kurzfassung: F. L. HOSSFELD / E. ZENGER, *Die Psalmen II. Psalm 51–100 (NEBAT)*, Würzburg 2002, 461–464; ausführlicher E. ZENGER, *Psalm 82 im Kontext der Asaf-Sammlung. Religionsgeschichtliche Implikationen*, in: B. JANOWSKI / M. KÖCKERT (Hrsg.), *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte (VWGTh 15)*, Gütersloh 1999, 272–292; s. daneben auch H. W. JÜNGLING, *Der Tod der Götter. Eine Untersuchung zu Psalm 82 (SBS 38)*, Stuttgart 1969; S. B. PARKER, *The Beginning of the Reign of God. Psalm 82 as Myth and Liturgy*, in: *RB* 102 (1995) 532–559.

⁵⁷ Vgl. K. SEYBOLD, *Die Psalmen (HAT I/15)*, Tübingen 1996, 325: „Er (d. h. Jahwe) ist der Vorgesetzte ... Er führt die Aufsicht über die Götter und leitet eine Untersuchung ein“; ähnlich H. J. KRAUS, *Psalmen. 2. Teilband: Psalmen 60–150 (BKAT XV/2)*, Neukirchen-Vluyn 1978, 736f.; dagegen die in der vorigen Anm. genannten Autoren.

föhren müsste – in sitzender Position, nicht stehend! – und auf den auch der Ausdruck „Söhne des Höchsten (*eljon*)“ in V. 6b anspielt. Da dieser oberste *el* ansonsten nicht mehr in Erscheinung tritt, bleibt seine Rolle im Grunde unbesetzt, aber als Nullstelle spürbar.

Aus der Reihe der anderen *elohim* tritt nun einer hervor, der sich als der Gott Israels erweist. Es liegt nahe, in den anderen Göttern die Götter anderer Völker zu erblicken, analog zu der Vorstellung, die in Resten noch erhalten ist in Dtn 38,8: „Als der Höchste den Völkern ihr Erbe gab, als er die Menschenkinder schied, da setzte er fest die Gebiete der Völker nach der Zahl der Engel Gottes“ (letzteres nach der LXX: ἀγγέλων θεοῦ, wohl für ein ursprüngliches „Söhne des höchsten Gottes“), und in der Fortsetzung in Dtn 38,9: „Aber der Anteil des Herrn ist sein Volk, Jakob das Los seines Eigentums“ (der „Herr“ in V. 9 ist als Gott Israels anfänglich noch zu unterscheiden von dem „Höchsten“ in V. 8, der allen Göttern die Rollen zuteilt⁵⁸). Im Danielbuch ist diese Konzeption der Zuordnung von Volk und Gottheit ebenfalls belegt, nur sind die Götter dort bereits zu Völkerengeln herabgestuft (Dan 10,13.20f.; 12,1).

Der Gott Israels nun stellt sich in die Mitte der versammelten Götterschar und schwingt sich zum Richter über sie auf. Dazu schleudert er ihnen in V. 2 in Frageform eine heftige Anklage entgegen und lässt in V. 3f. eine letzte Verwarnung und Mahnung folgen:

„Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten
und das Angesicht der Frevler erheben?
Rettet den Geringen und die Waise,
dem Armen und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit!
Befreit den Geringen und den Elenden,
aus der Hand der Frevler reißt ihn heraus!“

⁵⁸ Dies ist die *particula veri* des Buches von M. BARKER, *The Great Angel. A Study of Israel's Second God*, London 1992. Sie bestreitet, dass es in Israel je einen allgemein akzeptierten Monotheismus gegeben habe, auch nicht in nachexilischer Zeit. Im Volk sei trotz der deuteronomistischen Reformbemühungen immer die Überzeugung lebendig geblieben, es gebe zwei Götter, nämlich den höchsten Gott El und seinen Sohn Jahwe, auch „Herr“ genannt. Letzterer sei auch als Engel angesehen worden (auf der Basis von Ex 23,21) und stehe hinter anderen Mittlergestalten im biblischen und nachbiblischen Judentum, z. B. hinter Philos Logos (s.u.). Die Jesuanhänger hätten ihren auferstandenen und erhöhten „Herrn“ einfach mit Jahwe gleichsetzen können, ohne die Position des höchsten Gottes El im geringsten zu gefährden. Meines Erachtens stellt diese atemberaubende Konstruktion letztlich eine unzulässige Vereinfachung von sehr viel komplexeren Sachverhalten dar. Eine fundierte Auseinandersetzung mit der hier und zuvor schon durch J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism* (WUNT 36), Tübingen 1985, angebahnten, wieder sehr populären Engelchristologie (vgl. zuletzt C. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidence* [AGJU 42], Leiden 1998 [aus der Schule von J. E. Fossum]; D. D. HANNAH, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity* [WUNT II/109], Tübingen 1999) leistet jetzt S. VOLLENWEIDER, *Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens*, in: ZThK 99 (2002) 21–44.

Die Götter hätten eine bestimmte Aufgabe bei den ihnen anvertrauten Völkern zu erfüllen gehabt, und dabei ging es nicht etwa um Kriege, Handelsabkommen und internationale Politik, sondern vielmehr um elementare Gerechtigkeit, um gerechtes, unparteiisches Richten und um soziale Fürsorge für die Schwachen und Marginalisierten. Dies sind die primären Forderungen, die auch an die Richter und Könige in Israel gestellt werden: sich der Waisen und Witwen anzunehmen, für die Armen zu sorgen, das Recht nicht zu beugen zugunsten der Starken und den Benachteiligten zu ihrem Recht zu verhelfen⁵⁹. Prophetische Sozialkritik wird nicht müde, das einzufordern und gegenteiliges Verhalten anzuprangern (vgl. nur Jes 3,13–26).

Die Götter der Völker sind ihrer Aufgabe bisher nicht nachgekommen, sondern haben im Gegenteil zur Zersetzung des sozialen Gefüges beigetragen, und auch die ultimative Verwarnung durch Jahwe kann sie nicht zur Änderung ihres Verhaltens bewegen. Das konstatiert der dazwischen geschaltete Kommentar in V. 5, der wieder zum Erzählgerüst gehört:

Sie erkannten nicht, und sie sehen nicht ein,
in Finsternis wandeln sie umher,
so geraten alle Grundfesten der Erde ins Wanken.

Die Uneinsichtigkeit und der mangelnde Umkehrwille der Götter wird als Wandeln in der Finsternis beschrieben (vgl. als Gegenbild Ps 119,105: „Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht für meine Pfade“), und die Verwerfungen innerhalb der Gesellschaft nehmen geradezu kosmische Dimensionen an. Die Schöpfungsordnung selbst scheint gefährdet, die Krise der Religionen wird zu einer Krise der Weltordnung⁶⁰. Deshalb schreitet Gott in V. 6–7 zur Tat:

„Ich erkläre hiermit⁶¹: Götter seid ihr zwar
und Söhne des Höchsten ihr allesamt.
Jedoch: Wie ein Mensch werdet ihr sterben,
und wie einer der Fürsten werdet ihr fallen!“

Das Gottsein dieser Götter und ihre Zugehörigkeit zum himmlischen Thronrat wird in V. 6 in der Gottesrede ausdrücklich festgeschrieben und durch den Vergleich dieser Wesenheiten mit einem Menschen oder einem Fürsten in V. 7 noch unterstrichen. Dennoch wurde gerade V. 7 gegen die Deutung des Psalms auf andere Götter ins Feld geführt: Können Götter denn sterben wie ein

⁵⁹ Vgl. B. JANOWSKI, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: R. SCORALICK (Hrsg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte im Judentum und Christentum (SBS 183), Stuttgart 2000, 33–91, hier 58–64 (zu Ps 82).

⁶⁰ So K. SEYBOLD, Psalmen (s. Anm. 57) 326.

⁶¹ Zur Deutung dieser schwierigen Wendung s. E. ZENGER, Psalmen (s. Anm. 56) 488f.

Mensch? Offenbar schon, und zwar dann, wenn sie sich den Zorn des Gottes Israel zuziehen. Außerdem würde es schon genügen, dass sie zur Bedeutungslosigkeit verurteilt werden und keine Sphäre mehr haben, in der sie wirken können. Ob eher realistisch oder teils metaphorisch, hier wird nichts geringeres angesagt als der Tod aller anderen Götter. Der Gott Israels steigt dadurch nicht zum Vorsitzenden des Pantheon auf, denn ein solches existiert nicht mehr, sondern er wird zum alleinigen Gott für die ganze Erde und alle Menschen. Auf diesen Sachverhalt, der in der geschichtlichen Erfahrung bisher nicht zu erkennen war, richtet sich der abschließende Appell, den die Beter des Psalms in liturgischem Kontext an Jahwe richten (V. 8):

Steh auf, Gott, regiere doch du die Erde,
ja du, du sollst dein Erbe übernehmen bei allen Völkern.

Der dramatische Ablauf dieses Psalms beschreibt nichts Geringeres als die Überwindung des Polytheismus auf der Grundlage des Polytheismus und unter seinen Bedingungen. Gewalt wird dabei nicht angewendet, denn die anderen Götter fallen letztlich aufgrund ihrer eigenen Unfähigkeit aus ihrer Stellung heraus. Kriterium für das Gottsein ist die Sorge um soziale Gerechtigkeit unter den Menschen. Hier wäre der Monotheismus also durchaus mit der Frage der Sittlichkeit in Verbindung zu bringen⁶². Schließlich muss man die Lage Israels bedenken, das diesen Psalm kurz nach dem Exil betet. Anscheinend haben die Götter der anderen Völker triumphiert, und der Gott Israels scheint völlig ins Hintertreffen geraten zu sein (vgl. Ps 79,10: „Warum sollen die Völker sagen: Wo ist denn ihr Gott?“). Hier ergeht nun der dringende Appell an den eigenen Gott, sich endlich auch faktisch als der Überlegene, der er doch ist, zu erweisen. Vor dem Abgleiten in reine Projektion und bloße Wunschvorstellung bewahrt die Rückbindung an das Bemühen um sozialen Ausgleich, dem sich die Generation der Heimkehrer und der Exulanten sehr konkret verpflichtet weiß.

Man sollte, wie aus diesem Beispiel erkennbar wird, den Monotheismus und auch den Polytheismus nicht abstrakt beurteilen, sondern immer in Rückbindung an die konkreten Machtverhältnisse. Je nachdem, wie sie verteilt sind, kann ein und dieselbe Aussage einen sehr unterschiedlichen Stellenwert erhalten und sehr unterschiedliche Wirkungen hervorrufen. Wo es um tatsächliche oder angebliche Gewaltpotentiale geht⁶³, dürfte die Machtverteilung wichtiger sein als das Etikett Monotheismus oder Polytheismus⁶⁴.

⁶² Vom „sittlichen Ernst“ und den „sittlichen Forderungen“ spricht denn auch A. WEISER, Die Psalmen. Zweiter Teil: Psalm 61–150 (ATD 15), Göttingen ⁸1973, 381, bei seiner Auslegung von Ps 82.

⁶³ Vgl. J. ASSMANN, Monotheismus (s. Anm. 12) 138f.: „Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen ... Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden“ – was prinzipiell hier keinesfalls bestritten werden soll.

⁶⁴ So richtig R. KESSLER, Ägyptenbilder (s. Anm. 50) 154–157.

Ein Wort noch zur Interpretationsgeschichte⁶⁵: Die Septuaginta weicht für Psalm 82 nicht auf die beliebte Umdeutung der Götter auf Engelwesen aus, die dem Polytheismus seine Spitze nimmt, sondern behält die Götterversammlung in V. 1 (im Plural: συναγωγή θεῶν) und „Götter seid ihr“ in V. 6 bei. Vermutlich wird hier schon eine implizite Auseinandersetzung mit dem Olympischen Pantheon der griechischen Welt geführt⁶⁶.

In 11Q13,II,10–12 wird V. 1 zitiert und auf Melchisedek bezogen, der die Funktion des anklagenden und verurteilenden *elohim* in der Götterversammlung übernimmt, während der Vorwurf des ungerechten Richtens aus dem gleichfalls wörtlich gebotenen V. 2 Belial und seine Schar trifft⁶⁷. Möglicherweise wird Melchisedek hier stillschweigend mit dem Engelfürsten Michael gleichgesetzt, dem man eher zutrauen würde, dass er das Prädikat *elohim* auf sich zieht. Dass in II,18 auch die messianische Stelle Dan 9,25 angeführt wird, kann ebenso wie die Erwähnung Michaels eine Brücke zu unserem nächsten exemplarischen Text bilden.

Eine rabbinische Auslegungstradition sieht in V. 6f. das Volk Israel am Berg Sinai angesprochen. „Ihr seid Götter“ bedeutet soviel wie nicht sterben zu müssen, vom Tod verschont zu bleiben. Das hätte für das Volk nach dem Empfang der Tora gegolten, aber noch vor dem „Sündenfall“, der Verehrung des Goldenen Kalbs. Durch diesen Fehltritt hat Israel sich sein Privileg wieder verschert und verfällt dem Verdikt: „Wie Menschen sollt ihr sterben“⁶⁸.

Auf die Rezeption von Ps 82 im Johannesevangelium, für die diese Vorinformationen wichtig sind, müssen wir noch zurückkommen. Ansonsten halten sich bis in die Neuzeit hinein zwei Gegenstrategien durch: (a) der Psalm spreche von Engeln und nicht von Göttern; (b) der Psalm meine menschlich-irdische Richter, die er nur metaphorisch als „Götter“ anrede, so ähnlich wie Gott zu Moses sagen kann, er mache ihn zu einem „Gott“ für Aaron (Ex 4,16) und für den Pharao (Ex 7,1).

⁶⁵ Skizziert bei H. W. JÜNGLING, Der Tod der Götter (s. Anm. 56) 11–37.

⁶⁶ Vgl. E. ZENGER, Psalmen (s. Anm. 56) 491.

⁶⁷ Text und engl. Übers. bei F. GARCÍA MARTÍNEZ / E. J. C. TIGCHELAAR / A. S. VAN DER WOUDE, Qumran Cave 11. II: 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23), Oxford 1998, 221–241; Text und dt. Übers. bei A. STEUDEL, Die Texte aus Qumran II, Darmstadt 2001, 175–185; aus der Literatur vgl. F. MANZI, Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran (AnBib 136), Rom 1997, 51–96; J. ZIMMERMANN, Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriftfunden von Qumran (WUNT II/104), Tübingen 1998, 389–412.

⁶⁸ So unter anderem MekEx zu 20,19, bei J. Z. LAUTERBACH, Mekilta de-Rabbi Ishmael. Bd. 2 (The JPS Library of Jewish Classics), Philadelphia 1976, 272f.; vgl. Bill. II,543.

3. Regierungswechsel: Daniel 7

Die Endredaktion des Danielbuches, der einzigen Apokalypse im Kanon der Hebräischen Bibel, können wir ziemlich genau auf die Zeit zwischen 168 und 165 v. Chr. ansetzen. Es handelt sich um die letzten Jahre der Herrschaft des Syrerkönigs Antiochos IV. Epiphanes, und sein Religionsedikt, das, nicht zuletzt wegen des Mitwirkens „aufgeklärter“ jüdischer Kreise Jerusalems, tiefe Eingriffe in die jüdische Frömmigkeitspraxis und schwere soziale Verwerfungen mit sich brachte, ist noch in Kraft (in diesem Fall erwies sich der praktizierte Polytheismus der syrischen Eroberer nicht als sonderlich tolerant gegenüber den Unterlegenen⁶⁹). Die Auseinandersetzung mit nichtjüdischen Religionsformen ist dem Danielbuch somit von seiner Entstehungssituation her mit auf den Weg gegeben, wird aber in den verschiedenen Teilen des Buches, die unterschiedliches Alter aufweisen und in drei Sprachen abgefasst sind, unterschiedlich angegangen.

In den Hoflegenden in Dan 1–6, ab 2,4 in aramäischer Sprache gehalten, fehlt es zwar nicht an religiös motivierten Konflikten, die für die jüdischen Protagonisten bedrohliche Formen annehmen. Drei Freunde Daniels weigern sich, das riesengroße Standbild, das König Nebukadnezar (von sich?) hat anfertigen lassen, zu verehren, und werden in den Feuerofen geworfen (Dan 3). Gegen Daniel wird eine Hofintrige angezettelt, die von vorneherein seine exklusive Gottesverehrung einplant und ihn in den Löwenkäfig bringt (Dan 6). Aber Gott rettet seine Diener, und „(a)m Ende steht die Integration der Judäer in den heidnischen Staat, in dem sie hohe Ämter bekleiden, und das Bekenntnis der heidnischen Könige zum Gott Daniels“⁷⁰. Auch die nur griechisch erhaltenen Zusätze, die als Dan 14 gezählt werden, mit den Burlesken um die betrügerischen Priester des Gottes Bel und den gefräßigen Drachen sind in eine ähnliche Atmosphäre getaucht⁷¹.

Anders sieht es mit den hebräisch abgefassten Visionsberichten in Dan 8–12 aus. Die Aufhebung des Gottesdienstes, die Profanierung des Heiligtums und der „Greuel der Verwüstung“ an heiliger Stätte (Dan 9,27; 11,31 u.ö.) – viel-

⁶⁹ Wer diese Thematik weiter verfolgen will, muss zu den Makkabäerbüchern greifen, besonders zum Vierten Makkabäerbuch. Dort wird Antiochos IV. Epiphanes als Vertreter einer stoisch inspirierten Aufklärung geschildert, die es einfach nicht vertragen kann, dass das Judentum auf seiner selbstgewählten Bindung beharrt, und mit brutalen Zwangsmaßnahmen reagiert; vgl. H. J. KLAUCK, 4. Makkabäerbuch (JSHRZ III/6), Gütersloh 1989; H. J. LUNDAGER JENSEN, Die Pervertierung der Küche und die Dialektik der Aufklärung. Eine strukturell-exegetische Meditation über das Martyrium der Juden im 2. und 4. Makkabäerbuch, in: Tem. 24 (1988) 39–54, mit Anspielung auf M. HORKHEIMER / T. W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Fischer Taschenbuch), Frankfurt a. M. 1971, wo ein Kapitel den bezeichnenden Titel trägt: „Elemente des Antisemitismus. Grenzen der Aufklärung“ (151–186).

⁷⁰ D. BAUER, Das Buch Daniel (NSKAT 22), Stuttgart 1996, 23.

⁷¹ Vgl. A. WYSNY, Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14 (SBB 33), Stuttgart 1996.

leicht eine steinerne Massebe, jedenfalls eine Art Aufsatz auf dem Brandopferaltar im Tempel –, reflektieren reale religionspolitische Unterdrückungsmaßnahmen, die der Verfasser mit Gebet und nicht mit Gegengewalt beantworten will (die militärischen Aktionen der Makkabäer charakterisiert er in 11,34 als „kleine Hilfe“).

Dennoch macht er, und das ist für uns das eigentlich Bemerkenswerte, für die visionäre Darstellung seiner eigenen Zukunftshoffnung weitreichende Anleihen beim nichtjüdischen Mythos⁷². Das geschieht in Dan 7, einem Kapitel, das noch in Aramäisch verfasst ist wie Kapitel 1–6, von der Gattung her aber schon zu den hebräischen Visionsschilderungen in Kapitel 8–12 gehört und dadurch ein Scharnierfunktion zwischen den beiden Hauptteilen ausübt.

Im Zentrum von Dan 7 steht eine erneute Szene im himmlischen Thronrat, die diesmal als erstes den Vorsitzenden auftreten lässt. In 7,9 werden Throne (im Plural) aufgestellt (für ihn und andere Götter bzw. für ihn und seinen Nachfolger?). Als „Hochbetagter“ mit einem Gewand, „weiß wie Schnee“, und mit Haupthaar, „rein wie Wolle“, lässt er sich auf einem Thron aus loderndem Feuer nieder. Als Hofstaat umringen ihn in 7,10 Tausende und Abertausende von himmlischen Wesen. Die Gerichtsverhandlung mit dem „Alten der Tage“ als Präsidenten kann beginnen. Aber die Vision Daniels ist damit noch nicht zu Ende, ein weiterer Akt schließt sich an (7,13f.):

Ich schaute in den Nachgesichten, und siehe, mit den Wolken des Himmels kam einer wie ein Menschensohn und gelangte bis zu dem Hochbetagten, und er wurde vor ihn geführt. Ihm wurde Macht verliehen und Ehre und Reich, dass die Völker aller Nationen und Zungen ihm dienten. Seine Macht ist eine ewige Macht, die niemals vergeht, und nimmer wird sein Reich zerstört.

Dieser Menschsohn ist fraglos ein Himmelswesen, das aber aussieht wie ein Mensch und somit einen denkbar scharfen Kontrast bildet zu den schrecklichen Tieren, die zuvor in Dan 7,1–8 auftraten und zwischenzeitlich gerichtet wurden (Dan 7,11f.). Seine Relation zum Hochbetagten aber verweist auf eine ähnliche Konstellation in der kananäischen Mythologie, wo der alte Gott El Herrschaftsfunktionen auf den jüngeren Gott Baal, der als „Wolkenreiter“ vor ihm erscheint, überträgt und Baal schließlich zum Haupt im Pantheon aufsteigt⁷³.

⁷² Vgl. zum Folgenden bes. J. J. COLLINS, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993; ferner D. BAUER, *Daniel* (s. Anm. 70); K. MÜLLER, *Der Menschensohn im Danielzyklus* (1975), in: DERS., *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik* (SBAB 11), Stuttgart 1991, 229–278.

⁷³ Vgl. J. J. COLLINS, *Daniel* (s. Anm. 72) 289–293. Direkt von „Duotheismus“ spricht in dem Zusammenhang B. LANG, *Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter im Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie*, in: W. DIETRICH / M. A. KLOPFENSTEIN, *Ein Gott allein?* (s. Anm. 53) 559–564, hier 561; s. auch DERS., *Art. Monotheismus*, in: NBL 2 (1995) 834–844.

Dass diese Affinität so nicht einfach stehen bleiben kann, sondern der theologischen Bearbeitung bedarf, liegt auf der Hand. Sie geschieht im weiteren Verlauf dadurch, dass der Menschensohnähnliche und die Engel Gabriel und Michael einander angenähert werden⁷⁴. Gabriel ist für Daniel anzusehen „wie ein Mensch“ (Dan 8,15LXX; vgl. 9,21; 10,5), und Michael wird später als Völkerengel Israels eingeführt (Dan 10,13.21; 12,1). Die jüdische Rezeption des kananäischen Mythos mit seiner Mehrzahl von Göttern geschieht so, dass der Menschensohnähnliche zum Obersten der Engel erklärt wird, den Gott zunächst mit der Herrschaft über seinen ganzen Hofstaat betraut.

Dem widerspricht nicht, dass in Dan 7,18.22 das Reich und die Macht den „Heiligen des Höchsten“ übergeben wird, denn das zielt gleichfalls auf die Engel, an deren Spitze der Menschensohnähnliche steht, und nicht unmittelbar auf das Volk Israel⁷⁵. Man kommt mit dieser Deutung auch für 7,25 durch, wo einer der feindlichen Könige „die Heiligen des Höchsten quälen wird“, denn in 8,10 wird von dem kleinen Horn, das einen König vertritt, gesagt: „Und es (das Horn) hob sich bis an das Heer des Himmels heran, und es warf etliche von dem Heer (sc. der Engel) und den Sternen zur Erde hinab und zertrat sie“. Hier werden Engel gequält, nicht Menschen. Den Ausdruck „das Volk der Heiligen des Höchsten“ in 7,27 schließlich, wo nun eindeutig Israel gemeint ist, muss man nicht unbedingt exegetisch auflösen als „Volk, das aus den Heiligen des Höchsten besteht“, sondern man kann den Genitiv auch possessiv verstehen: Israel als „das Volk, das den Heiligen des Höchsten gehört“, das unter dem besonderen Schutz der Engel Gottes steht.

Für die Folgezeit ist festzuhalten, dass hier die Position eines Sachwalters Gottes geschaffen wird, der im Mythos den alten Gott sogar ablöste, im Glauben Israels immerhin in großer Nähe zu ihm steht. Bedeutsam dürfte ferner sein, dass dieses Himmelswesen, ein hoher Engel in geläufiger Terminologie, die Züge eines Menschen trägt. Das Rettende naht in menschlicher Gestalt.

IV. Die Fortschreibung im hellenistischen Judentum

1. Gottes Weisheit: die *Sapientia Salomonis*

Ein hervorragendes Zeugnis für die geistige Welt des hellenistischen Diasporajudentums stellt das Buch der Weisheit Salomos dar, in griechischer Sprache geschrieben, in der Stadt Alexandrien mit ihrem hohen jüdischen Bevölkerungsanteil entstanden und in die frühe Kaiserzeit, genauer in die Jahrzehnte nach 30 v. Chr., zu datieren (der Begriff κράτησις, „Machtübernahme“, in Weish

⁷⁴ Vgl. J. J. COLLINS, Daniel (s. Anm. 72) 304–310; K. KOCH, Monotheismus und Angelologie (s. Anm. 53) 569–574.

⁷⁵ Vgl. J. J. COLLINS, Daniel (s. Anm. 72) 313–318.

6,3 dürfte auf die römische Machtübernahme in Ägypten durch Augustus im Jahr 30 v. Chr.⁷⁶ anspielen⁷⁷. Monotheismus und Polytheismus werden darin in doppelter Weise zum Thema gemacht: ausdrücklich durch Abgrenzung und stillschweigend durch Vereinnahmung.

a) Die Abgrenzung

Für die Auseinandersetzung mit nichtjüdischen Religionsformen bot sich der dritte Buchteil an (Weish 11–19), wo der Verfasser sowieso in sieben Durchgängen die ägyptischen Plagen als Strafen für Israels Feinde mit analogen Wohltaten Gottes für sein Volk vergleicht (in eigenwilliger Anwendung des rhetorischen Verfahrens der Synkrisis). Nach manchen Seitenhieben, die er *en passant* austeilt (z. B. in 11,15; 12,4–6), schiebt er in Kapitel 13–15 eine zusammenhängende Reflexion ein, die nicht nur Religionskritik, sondern fast schon Religionstheorie und -begründung treibt und die eine klare dreiteilige Struktur aufweist⁷⁸.

Den Anfang bildet in 13,1–9 ein kürzerer Abschnitt, der sich, wenn wir uns am Schema der *theologia tripartita* orientieren, mit der Theologie der Naturphilosophen auseinandersetzt und durchaus Berührungspunkte mit den Passagen über die angeborene und durch Erfahrung ausgebildete Gottesidee bei Dion aufweist. Wir hören darin unter anderem (13,2–5):

Das Feuer, den Wind, die behende Luft, den Kreislauf der Sterne, das gewaltige Wasser oder die Leuchten des Himmels hielten sie als weltbeherrschende Kräfte für Götter. Wenn sie diese, an ihrer Schönheit sich erfreuend, für Götter hielten, hätten sie doch erkennen müssen, um wieviel größer als diese ihr Herrscher ist, denn der Urgrund der Schönheit hat sie geschaffen ... Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird *per analogiam* (ἀναλόγως) ihr Urheber geschaut.

Der Vergleich mit Dion, wie gesagt, drängt sich förmlich auf, aber auch Dion fungiert hier gleichsam nur als die Spitze des Eisbergs. Der Analogieschluss von der geschaffenen Welt auf die schaffende Gottheit ließe sich aus platonischen

⁷⁶ W. HUSS, Ägypten in hellenistischer Zeit. 332–30 v. Chr., München 2001, 750: „Die Geschichte des ptolemäischen Ägypten war an ihr Ende gekommen. Seit dem 1. Thoth des Jahres 30 datierte man in Ägypten ‚nach der Machtübernahme Caesars‘.“

⁷⁷ So übereinstimmend H. ENGEL, Das Buch der Weisheit (Neuer Stuttgarter Kommentar AT 16), Stuttgart 1998, 33, und H. HÜBNER, Die Weisheit Salomons (ATD. Apokryphen 4), Göttingen 1999, 17, beide im Anschluss an G. SCARPAT, Libro della Sapienza. Bd. 1–3 (Biblica. Testi e Studi 1, 3, 6), Brescia 1989–1999, hier I,16; an Kommentaren vgl. außerdem noch C. LARCHER, Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon. Bd. 1–3 (EtB.NS 1), Paris 1982–1985; A. SCHMITT, Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar, Würzburg 1986; D. WINSTON, The Wisdom of Solomon (AncB 43), Garden City, NY ²1981; s. auch G. HENTSCHEL / E. ZENGER (Hrsg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit (ETHS 19), Leipzig 1991.

⁷⁸ Vgl. dazu M. GILBERT, La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13–15) (AnBib 53), Rom 1973; G. SCARPAT, L'idolatria nell'antichità classica e nel libro della Sapienza, in: Paideia 52 (1997) 307–353.

schen und stoischen Texten der frühen Kaiserzeit breit belegen⁷⁹. Die Kritik an dieser Gruppe durch den Autor des Weisheitsbuches bleibt im Ton sehr gemäßigt, geradezu milde, selbst wenn es in V. 8f. dann doch heißt, diese Denker seien „andererseits auch nicht zu entschuldigen“, weil sie nicht zu „dem Herrn aller Dinge“ fanden. Auf die naheliegende Frage, ob denn natürliche Gotteserkenntnis möglich sei, geht unser Autor allerdings nicht mehr ein. Das kann damit zusammenhängen, dass er als Adressaten seines λόγος προτρεπτικός, seiner Werbeschrift für das Judentum, jüdische Mitbürger vor Augen hat, für die sich dieses Problem gar nicht erst stellt, die aber in anderer Weise Gefährdungen durch die überlegen scheinende hellenistische Kultur ausgesetzt waren.

Der Tonfall ändert sich rapide im langen Mittelteil, der von 13,10 bis 15,13 reicht. Hauptthema ist jetzt der Beitrag der bildenden Künste (eine weitere Reminiszenz an den Ablauf der Argumentation bei Dion). Das Beispiel eines Handwerkers, das der Autor in 13,11–19 als erstes bringt, hat satirische und parodistische Kraft: Ein Holzschnitzer hat aus einem Baumstamm einen handlichen Klotz herausgesägt und fertigt daraus Geräte für den täglichen Gebrauch. Die Abfälle verwendet er als Brennmaterial zum Kochen. Nur ein ganz krummes und unbrauchbares Stück nimmt er her und schnitzt in seiner Freizeit daran herum, bis es die Gestalt eines Menschen oder eines Tiers angenommen hat. Es folgt die Bemalung mit grellroter Farbe und die Konstruktion einer Art Kultnische, die an der Wand befestigt wird und das Bild aufnimmt. Fertig ist die Hausgottheit, an die der Handwerker fortan seine Bittgebete adressiert. Das ist zwar weitgehend aus Jes 44,13–17 entnommen, aber auch Horaz z. B. lässt sich zu vergleichbarem Spott hinreißen, wenn er schreibt: „Ein Stamm vom Feigenbaum war ich dereinst, wertloses Holz. Ob eine Bank, ob ein Priapus aus mir werden sollte, schwankte erst der Zimmermann. Dann macht er mich lieber zum Gott“⁸⁰.

Dem Holzschnitzer zu Beginn korrespondiert gegen Ende dieses Abschnitts der gewinngierige Töpfer in 15,6–13, der im Unterschied zum Holzschnitzer genau weiß, was er tut. Er erweist sich als echter Zyniker, der bewusst die Verquickung von Religion und Geschäft zum eigenen Vorteil betreibt. Zwischen diesen beiden Eckpunkten werden weitere Fälle erörtert, bei denen das Bildnis ebenfalls eine besondere Rolle spielt: Seefahrer vertrauen zu ihrem Unglück auf die Galionsfigur an ihrem Schiff (14,1). Ein gramgebeugter Vater lässt ein Bild seines früh verstorbenen Kindes anfertigen und „stiftet Mysterien und Weihen“ (14,15f.). Könige, die in der Ferne weilen, sind durch ihr Standbild präsent und können so von den Menschen vor Ort verehrt werden (14,17–20).

⁷⁹ Weiteres Material bei F. RICKEN, Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13–15?, in: Bib. 49 (1968) 54–86; C. LARCHER, Études sur le livre de la Sagesse (EtB), Paris 1969, 201–223 u.ö.

⁸⁰ Sat I 8,1–3, in: H. FÄRBER / W. SCHÖNE: Horaz: Sämtliche Werke (TuscBü), München-Zürich 1985, 314f.

Insbesondere das Beispiel des Vaters enthält ätiologische Elemente, die das Zustandekommen von Totenkult, darauf basierenden Mysterienritualen und auch des Herrscherkults verständlicher machen. Mit einem Lasterkatolog in 14,25f., der sich auf den sozialen Bereich konzentriert, belegt der Verfasser seine These, dass die „kultische Verehrung anonymer Götzen jeden Übels Anfang und Ursache und Ende“ sei (14,27) – eine Art auf den Kopf gestellter *theologia civilis*, wenn man so will.

Als dritter Teil des Großabschnitts Weish 13–15 folgt in 15,14–19 noch die obligate Attacke auf den ägyptischen Tierkult, die nach der Grundsatzserörterung in diesen drei Kapiteln wieder zu den Exempla, zu der Reihe der ägyptischen Plagen, zurückleitet: „Deshalb wurden sie verdienstermaßen durch ähnliche Tiere gezüchtigt und durch eine Menge von Ungeziefer gequält“ (16,1). Angesichts des Tierkults setzt das „hermeneutische“ Bemühen unserer Autors endgültig aus. Philo wird später noch überlegen, ob nicht wenigstens ein Teil dieser Tiere wegen ihrer Nützlichkeit für den Menschen mit Verehrung bedacht wurde (Decal 77).

b) Die Vereinnahmung

Lenken wir von den Schlusskapiteln zum Mittelteil des ganzen Buches zurück, zum Enkomion auf die Weisheit in 6,22 – 11,1. Hier müssten wir an sich noch früher ansetzen, bei Spr 8, wo die Weisheit sich in V. 22 mit den Worten vorstellt: „Der Herr schuf mich als Erstling seines Waltens, als Anfang seiner Werke, vorlängst“, und bei Sir 24. Schon dort stehen wir vor der Frage: Handelt es sich bei dieser Frau Weisheit „noch“ um poetische Personifikation oder „schon“ um mythische Hypostasierung? Über die Begriffe mag man streiten, die damit angezeigte Sache ist nicht ganz unwichtig, weil sie die Monotheismuskonzeption berührt. Eine Entscheidung fällt deswegen schwer, weil die Weisheit in diesen Texten schillernden Charakter trägt und sich immer wieder dem Zugriff entzieht. Den Ausgangspunkt bildet sicher die Kommunikationsabsicht, der Mitteilungswille auf Seiten Gottes, für den die Weisheit nun als Medium zur Verfügung steht. Dennoch wird kaum ein Weg an dem Urteil vorbeiführen, dass diese Frau Weisheit sich mehr als einmal auch verselbständigt. Als Hypostasierung von Eigenschaften und Handlungsfeldern Gottes gewinnt sie Eigenleben, wird sie mit personalen Zügen ausgestattet und tritt sie vermittelnd zwischen Gott und Welt, schon bei der Schöpfung, und zwischen Gott und die Menschen. Hinzu kommt noch, dass schon in den älteren Weisheitsschriften die ägyptische Weisheitsgöttin Maat offenkundig Patin stand bei der Ausformung der Gestalt der Weisheit.

Dies alles wiederholt sich unter veränderten Bedingungen im Mittelteil des Weisheitsbuches. Der Nachweis wurde längst erbracht, dass die Weisheit, die hier in pseudepigrapher Stilisierung vom weisen König Salomon geschildert und erbeten wird, viele ihrer Züge mit der Göttin Isis ge-

meinsam hat⁸¹. Auch die sprachliche Form erinnert mehr als einmal an die bekannten Isis-Aretalogien. Zugleich aber sind Anleihen bei philosophischem Vokabular meist stoischer, teils auch platonischer Provenienz auszumachen⁸². Vor allem geschieht das in der langen Reihe von 21, d. h. 3x7 Eigenschaften des Geistes (in) der Weisheit und der anschließenden Bestimmung des Verhältnisses der Weisheit zu Gott mit Hilfe von fünf Doppelmetaphern oder -attributen, je ein Attribut auf der Seite der Weisheit und eines auf der Seite Gottes. Nur diese Passage sei als Textbeispiel geboten (Weish 7,22–26):

Denn in ihr ist ein Geist, (1) intelligent, (2) heilig,
(3) einzig, (4) vielfältig, (5) subtil,
(6) behende, (7) durchdringend, (8) ungetrübt,
(9) klar, (10) unverletzlich, (11) das Gute liebend, (12) scharf,
(13) unabhängig, (14) wohlthätig, (15) menschenfreundlich,
(16) fest, (17) sicher, (18) ohne Sorgen,
(19) alles vermögend, (20) alles beaufsichtigend
und (21) durch alle Geister hindurchdringend,
die intelligenten, die reinen, die subtilsten ...

Denn sie ist das **Fluidum** der **Kraft** Gottes
und ein lauterer **Ausfluss** der Herrlichkeit des **Allherrschers**.
Deswegen dringt nichts, was befleckt ist, in sie ein.
Denn sie ist ein **Widerschein** des ewigen **Lichts**,
ein fleckenloser **Spiegel** der **Wirkkraft** Gottes
und ein **Abbild** seiner **Güte**.

Insgesamt kann man das, was hier abläuft, als Beleg für eine erstaunliche kulturelle Adaptationsfähigkeit des Jahweglaubens werten, der angesichts der Herausforderung durch fremde Kulturen ein beträchtliches Stück Inkulturationsarbeit zu leisten bereit war⁸³. Aber die Adaptation der fremden Stoffe hatte weniger eine Überfremdung des Jahweglaubens zur Folge als vielmehr eine

⁸¹ Vgl. im Einzelnen J. S. KLOPPENBORG, Isis and Sophia in the Book of Wisdom, in: HThR 75 (1982) 57–84; B. L. MACK, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973, 34–42.65–72 u.ö.

⁸² Einzelnachweise für beides (Isis-Aretalogien und Philosophie) in den Kommentaren (s. Anm. 77), z. B. in dem für religionsgeschichtliche Fragen besonders sensiblen Kommentar von H. ENGEL, Weish 123–125 (Isis-Aretalogie von Maroneia, nach Y. GRANDJEAN, Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée [EPRO 49], Leiden 1975); 132 (Hinweis auf die Isis-Litanei POxy 1380); 133f. (SVF I 557 und Isis-Hymnus I des Isodoros); 138–141 (Isis-Aretalogie von Kyme und Isis-Hymnus III des Isodoros); 146f. (SVF I 537: Zeus-Hymnus des Kleantes); zum Ganzen auch L. VIDMAN, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae (RVV 28), Berlin 1969; M. TOTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapisreligion (SubEpi 21), Hildesheim 1985.

⁸³ Das Folgende z. T. nach H. J. KLAUCK, „Christus. Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24). Jüdische Weisheitsüberlieferungen im Neuen Testament, in: DERS., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994, 251–275, hier 267f.

Domestizierung dieser Stoffe selbst. Indem man sie teilweise zum Zug kommen ließ und ihnen einen bestimmten Stellenwert einräumte, hat man sie gleichzeitig in ihrer Brisanz entschärft. Man hat auf diese Weise zu einem Preis, der noch akzeptabel schien, das Judentum angesichts des Propagandafeldzugs der Isis-Religion z. B. konkurrenzfähig gehalten. Zumindest gegenüber gefährdeten Mitgliedern der eigenen Gemeinde konnte diese Taktik aufgehen. Das eigene Gottesbild gerät dadurch zwar nicht ins Schwimmen, aber doch in Bewegung. Es verliert alles Monolithische und Starre (wenn ihm das denn je angehaftet haben sollte) und öffnet sich für Beziehungen. Monotheismus allgemein schließt Relation nicht notwendig aus, sondern gegebenenfalls auch ein.

2. Gottes Logos: Philo von Alexandrien

a) Die Fremdreigionen

Wenn unsere zeitliche Ansetzung des Weisheitsbuches stimmt, könnten sich die Wege seines Autors, der vielleicht als Lehrer an einer der vielen alexandrinischen Synagogen(schulen) tätig war, und Philo von Alexandrien (zwischen 20 v. Chr. und 50 n. Chr.), der durch seine begüterte Familie zur kleinen jüdischen Führungselite der Stadt gehörte⁸⁴, theoretisch sogar gekreuzt haben. In der Auseinandersetzung mit den Fremdreigionen kehren viele von den Motiven, denen wir im Weisheitsbuch begegnet sind, bei Philo wieder, nur jetzt, angesichts eines Gesamtwerks mit Dutzenden von Bänden, gleichsam ins Großformatige projiziert⁸⁵. Eine Passage in *De Decalogo* (Decal 52–81) weist sogar die gleiche Struktur auf wie Weish 13–15: Naturphilosophie und -verehrung (§ 53–66a), Bildhauerkunst und Malerei (§ 66b–75), die Ägypter mit ihrem besonders verwerflichen Tierkult (§ 76–81), so dass hier traditionsgeschichtliche Zusammenhänge bestehen müssen.

Auch die dialektische Bewegung von Abgrenzung und Vereinnahmung liegt bei Philo vor, wenn er z. B. heftig gegen pagane Mysterienkulte polemisiert, gleichzeitig aber reichen Gebrauch von Mysterienvokabular bei der Darlegung eigener Gedankengänge macht. Das bezeugt nicht, wie Josef Pascher meinte, praktizierte Mysterienrituale im alexandrinischen Judentum⁸⁶, vielmehr wird

⁸⁴ Eine gute Orientierung zu Philo bietet P. BORGES, *Philo of Alexandria: an Exegete for His Time* (NTS 86), Leiden 1997; zu unserer speziellen Thematik bei Philo vgl. bes. B. L. MACK, *Logos und Sophia* (s. Anm. 81) 108–195; W. E. HELLEMAN, *Philo of Alexandria on Deification and Assimilation to God*, in: *StPhiloAnn* 2 (1990) 51–71, und das Philo-Kapitel bei A. F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25), Leiden 1977, 159–181.

⁸⁵ Vgl. zu dieser Thematik bei Philo K. G. SANDELIN, *The Danger of Idolatry According to Philo of Alexandria*, in: *Tem.* 27 (1991) 109–150.

⁸⁶ J. PASCHER, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (SGKA XVII/3.4), Paderborn 1931.