

## Zwischen Magie und Prophetie

Religionsgeschichte des Neuen Testaments

Skriptum der Vorlesung im Sommersemester 2010

### Plan der Vorlesung

1. Aufgabe und Methode einer Religionsgeschichte des NT
2. Magie und Zauberei
3. Opfer
4. Tempel und Priester
5. Orakel und Prophetie
6. Politische Theologie
7. Astrologie
8. Mysterienkulte
9. Stoizismus
10. Platonismus
11. Religionskritik

## Thema der Vorlesung

Das Neue Testament ist nicht in einer religiösen Wüste, sondern in einer blühenden Landschaft verschiedener Religionen, Kulte und Riten entstanden.

Das Judentum, das von größter Bedeutung für das frühe Christentum ist, muss in dieser Vorlesung ausgespart bleiben (und wird später behandelt).

Für die missionarische Bewegung des frühen Christentums ist aber auch die Begegnung mit der Kultur der Griechen und der Römer von großer Wichtigkeit. Welche Formen familiärer und politischer Frömmigkeit es gegeben hat, welche Institutionen und Formen religiöser Überlieferung und Praxis (Tempel, Orakel, Priester, Opfer, Magie etc.), wird an signifikanten Beispielen in der Vorlesung dargestellt.

## Ziel und Methode

Die Vorlesung dient einer grundlegenden Orientierung über die antike Religionsgeschichte im Umkreis des Neuen Testaments. Sie verbindet einen kulturgeschichtlichen Ansatz mit einer Mentalitätsgeschichte des Urchristentums, indem die Bilder heidnischer Religionen, die im Neuen Testament entstanden sind, aus den Texten nachgezeichnet und mit den Ergebnissen religionsgeschichtlicher Forschung verglichen werden. Sie regt zur eigenständigen religionsgeschichtlicher Quellentexte und zum Vergleich mit der Theologiegeschichte des Urchristentums an.

## Prüfungsleistungen

Die Vorlesung wird für alle Studiengänge Kath. Theologie veranstaltet. Im BA-Studium sind entweder 1 (Teilnahme) oder 3 (mit Prüfung) CPs zu erwerben.

Die Veranstaltung kann für die „Einleitung in das Neue Testament“ anerkannt werden, bedarf dann aber zusätzlich des Selbststudiums des Skriptums aus dem WS 2009/10).

Die Prüfung besteht in einer Klausur in der Woche nach Vorlesungsende. Sie umfasst 2 Fragen aus dem Bereich der ntl. Einleitungswissenschaft, mit Schwerpunkt nach Wahl auf den Gebiet der Evangelien oder der Briefe.

Im Studiengang Religionswissenschaft können 5 CP durch die erfolgreiche Teilnahme an der Abschlussklausur, 2 CP durch die Anfertigung eines Essays oder ein Fachgespräch in der vorlesungsfreien Zeit erreicht werden.

Weitere Informationen: <http://www.ruhr-uni-bochum.de/nt/lehre/examen.html>

## Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit

Mittwoch und Donnerstag 12-13 Uhr in GA 6/151

## Unterstützung

Für die Vorlesung wird ein Skriptum erstellt. Powerpointpräsentationen unterstützen den Vortrag. Alle Materialien werden in „Blackboard“ zur Verfügung gestellt. Passwort: ReligionsgeschichteSS10

## Basisliteratur: Religionsgeschichte des Neuen Testaments

- Aland, B.*, Die frühe Gnosis zwischen platonischem und christlichem Glauben. Kosmosfrömmigkeit versus Erlösungstheologie, in: Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, FS U. Wickert, ZNW 85, Berlin 1997, 1-24.
- Barton, J. (Hg.)*, The biblical world, 2 Bde., London - New York 2002
- Bendemann, R. v.*, „Theologie des Neuen Testaments“ oder „Religionsgeschichte des Frühchristentums“, in: VF 48/2 (2003) 3-28.
- Betz, H.-D.*, Antike und Christentum, Tübingen 1998.
- Biblische Enzyklopädie, Stuttgart u.a. 1996ff
- Bienert, D. C., Jeska, J., Witulski*, Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums, Göttingen 2008.
- Böhm, S. Klinger, E., Franz, Th.*, Geschlechterdifferenz, Ritual und Religion, Würzburg 2003.
- Bultmann, Ch., März, C.-P., Makrides, V. N. (Hgg.)*, Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2004.
- Busch, P.*, Magie in neutestamentlicher Zeit, Göttingen 2006.
- Dafni, E. G.*, Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischem und hebräischem Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus, Neukirchen-Vluyn 2010.
- Dobbeler, A. v., Erlemann, K., Heiligenthal, R.*, Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen 2000.
- Dommershausen, W.*, Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit, Freiburg - Basel - Wien <sup>4</sup>1987 (<sup>1</sup>1977)
- Engster, D., Groneberg, B.*, Synkretistische Phänomene bei Gottheiten in antiken Mysterienkulten, in: Groneberg, B., Spieckermann, H. (Hgg.), Die Welt der Götterbilder, BZAW 376, Berlin 2007, 206-236.
- Erlemann, K., Noethlichs, K. L. (Hgg.)*, Neues Testament und Antike Kultur I-V 2004-2008
- Figl, J.*, Handbuch der Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen, Göttingen 2003.
- Frenschkowski, M.*, Religion auf dem Mark. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger „abgesunkener“ Religion in paganer und christlicher Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe, in: Hutter, M., Klein, V., Vollmer, U. (Hgg.). Hairesis, FS K. Hoheisel, Münster 2002, 140-158.
- Grabner-Haider, A. (Hg.)*, Kulturgeschichte der Bibel, Göttingen 2007
- Gutsfeld, A., Koch, D.-A., (Hgg.)*, Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien, Tübingen 2006.
- Hasenfratz, H.-P.*, Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich, Darmstadt 2004.
- Holtmann, Th.*, Die Magier vom Ostern und der Stern, Mt 2,1-12 im Kontext frühchristlicher Traditionen, Marburg 2005.
- Horn, Ch., Müller, J., Söder, J. (Hgg.)*, Platon-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2009.
- Klauck, H.-J.*, Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1994.

- Die religiöse Umwelt des Urchristentums I-II; Stuttgart 1995-1996
  - Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas, Stuttgart 1996.
  - Religion und Gesellschaft im frühen Christentum, WUNT 152, Tübingen 2003.
- Kloft, H.*, *Mysterienkulte der Antike. Götter – Menschen – Rituale*, Frankfurt 2006.
- Koch, D.-A., Horn, F. W. (Hgg.)*, *Hellenistisches Christentum. Schriftverständnis – Ekklesiologie – Geschichte*, Göttingen 2008.
- Koch, D.-A.*, *Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten*, Göttingen 2009.
- Kollmann, B.*, *Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen 1996.
- Kratz, R. G., Spieckermann, H. (Hgg.)*, *Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike I-II*, 2009
- Kraus, W., Niebuhr, K.-W.*, *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie. Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, Tübingen 2003.
- Lohse, E.* *Umwelt des Neuen Testaments (GNT 1)*, Göttingen <sup>9</sup>1994 (<sup>1</sup>1971)
- Marschies, Ch.*, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt 1997.
- *Die Gnosis*, Frankfurt 2006.
- Mirecki, P. A.*, *Magic and ritual in the ancient world*, Leiden 2002.
- Müller, H.-P., Siegert, F. (Hgg.)*, *Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mittelmeerraum*, Münster 2000.
- Nickl, R.*, *Stoa und Stoiker*, Mannheim 2008.
- Preißler, H./Seiwert, H. (Hgg.)*, *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, FS K. Rudolph, Marburg 1994.
- Speyer, W.*, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, WUNT 213, Tübingen 2007.
- Stambaugh, J.E. - D.L. Balch*, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (am. 1986) (GNT 9)*, Göttingen 1992
- Zeller, D.*, *Religion und Weltbild*, Münster 2002,
- *Neues Testament und hellenistische Umwelt*, Hamburg 2005
- Zwikel, W.*, *Die Welt des Alten und Neuen Testaments. Ein Sach- und Arbeitsbuch*, Stuttgart 1997

## 1. Aufgabe und Methode einer Religionsgeschichte des NT

a. Das Neue Testament ist nicht in einer religiösen Wüste entstanden, wie viele ältere Arbeiten behaupten, sondern in einer blühenden Kulturlandschaft

- mit einem starken Judentum, das sich nicht nur in Palästina, sondern auch in der Diaspora groß entwickelt hat,<sup>1</sup>
- und zahlreichen antiken Kulturen, die an unterschiedlichen Orten und mit verschiedenen Funktionen, Trägern und Formen eine reiche Blüte erlebt haben<sup>2</sup>, weil
  - nach dem Hellenismus, der erstmals die Ahnung einer globalen Kultur hat entstehen lassen,
  - und im politischen Raum des Imperium Romanum<sup>3</sup>, in dem sich die urchristliche Mission, wie sie im Neuen Testament dargestellt wird, schwerpunktmäßig entwickelt,alte Formen religiöser Praxis verändert und neue Formen aufgenommen werden und vieles vermischt wird.

Zwar gibt es erhebliche Krisenphänomene,

- die einerseits aus der philosophischen<sup>4</sup>, der jüdischen und dann auch der christlichen Religionskritik<sup>5</sup> resultieren, die
  - im Zeichen des Monotheismus
  - und der inneren Verbindung von Religion und Ethikvorgetragen wird,
- andererseits aus den inneren Widersprüchen zwischen der mythologischen, politischen und philosophischen Theologie folgt.

Aber die daraus erwachsenden Fragen haben nur wenige Intellektuelle berührt, während die breite Masse traditionelle und moderne Formen griechischer und römischer, hellenistischer, ägyptischer und persisch-indischer, autochthoner und importierter, gemixter und originaler Frömmigkeit huldigt, ohne daraus große theoretische oder praktische Probleme abzuleiten.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Johann Maier*, Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum, Darmstadt <sup>2</sup>1989 (<sup>1</sup>1981); *Peter Schäfer*, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart - Neukirchen-Vluyn 1983; *Johann Maier*, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEB.AT.E 3), Würzburg 1990.

<sup>2</sup> Vgl. zum Beispiel Roms *Jörg Rüpke*, Die Religion der Römer. Eine Einführung, München <sup>2</sup>2006 (2001).

<sup>3</sup> Vgl. *Michael Labahn — Jürgen Zangenberg (Hg.)*, Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies (TANZ 36), Tübingen 2002

<sup>4</sup> Vgl. *Gehbard Löhr*, Religionskritik in der Antike. Methodologische und inhaltliche Vorüberlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Darstellung, in: *Saeculum* 49 (1998) 1-21. Weiter: *Ulrich Berner — Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.)*, Religion und Kritik in der Antike (Religionen in der pluralen Welt 7), Berlin 2009.

<sup>5</sup> Vgl. *Joachim Kügler — Ukrike Bechmann (Hg.)*, Biblische Religionskritik, Kritik in, an und mit biblischen Texten (Bayreuther Forum transit 9), Münster 2009.

Das gilt es als systemimmanenten Faktor antiker Religiosität außerhalb des biblischen Traditionsraumes zu verstehen. Häufig wurde hingegen die „Äußerlichkeit“, der Ritualismus und Traditionalismus der griechischen und römischen Religiosität von Juden und Christen, Wissenschaftlern oder nicht, aus letztlich prophetischem Impetus kritisiert. Aber der erste Schritt muss sein, das Denken und Funktionieren jener Religionen zu analysieren, die nicht auf Erwählung und Gnade, Gottesliebe und Glaube, Schöpfungs- und Geschichtstheologie beruhen, sondern auf Mythos und Genese, Loyalität und *corporate identity*.

Zur Massenbewegung wird das Christentum erst Ende des 3. Jahrhunderts<sup>6</sup> und dann auf breiter Front nach der sog. „konstantinischen Wende“ 313 n. Chr., als es (nicht zur Staatsreligion aber) zur erlaubten, tolerierten Religion wird und die staatliche Subvention der politischen Kulte allmählich zurückgefahren wird.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Zur Geschichte des frühesten Christentums, das die Geschichte einer zwar strömisch wachsenden, aber sehr kleinen Minderheiten darstellt, vgl. *Wilhelm Schneemelcher*, Das Urchristentum (UB 336), Stuttgart 1981; *Hans Conzelmann*, Die Geschichte des Urchristentums (GNT 5), Göttingen <sup>6</sup>1989; *Joachim Gnilka*, Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche. (HThK.S 7), Freiburg - Basel - Wien 1999.

<sup>7</sup> Vgl. *Arnold Angenendt*, Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2006.

b. Das Neue Testament seinerseits ist nicht vom Himmel gefallen, sondern, wie es seine Schriften selbst (in bestimmter Stilisierung) festhalten,

- von Menschen verfasst worden, die in einer Welt gelebt haben, die sie tief beeinflusst hat,
- und für Menschen, die ihrerseits zivilisierte Kulturwesen waren und – so das „Pfingstwunder“ Apg 2 – in ihrer Muttersprache das Evangelium Gottes verstehen sollten und konnten.

Die Beziehungen zu den Religionen der Umwelt sind qualitativ zu differenzieren:

- Von überragender Bedeutung ist das *Judentum*.<sup>8</sup>
  - Jesus war Jude.
  - Seine Mutter Maria, seine Geschwister, unter denen der „Herrenbruder“ Jakobus hervorrangt, und die Zwölf Apostel waren durchweg Juden aus Israel.
  - Die „Sieben“ (die der Tradition als „Diakone“ gelten) waren (hellenistische) Juden aus der Diaspora (Apg 6,1-6), die als Juden nach Jerusalem gekommen und dort Christen geworden waren.
  - Paulus war ein hellenistischer Jude, der in Jerusalem erzogen worden ist, und nach der Konversion sein Judentum nicht verleugnet hat.
  - Auch die ersten Hörer des Wortes (vor- und nachösterlich) stammten aus dem Judentum, sei es Palästinas, sei es der Diaspora; ganz wenige Ausnahmen bestätigen die Regel.

Die Konversion von Juden zum Christusglauben ist kein Religionswechsel vom Judentum zum Christentum, sondern – nach deren Selbstzeugnis – eine Neuentdeckung ihres Judeseins, ihrer Zugehörigkeit zu Israel, zum Gottesvolk, das – so bald die Entdeckung – durch Jesus Christus auch den Heiden offensteht, so sie an ihn glauben.

- In der Völkermission spielen die „*Gottesfürchtigen*“<sup>9</sup> eine entscheidende Rolle, wie der Hauptmann Cornelius von Caesarea (Apg 10-11), der erste nicht beschnittene Mensch, der nach Lukas getauft wurde, oder die Unternehmerin Lydia aus Philippi, die – der Apostelgeschichte zufolge – als erster Mensch Europas die Taufe empfangen hat (Apg 16,11-15).
- Im Zuge der weltweiten Mission, die auf den Sendungsauftrag des Auferstandenen zurückgeführt wird (Mt 28,18ff.; Apg 1,8; vgl. Mk 16,16) und dem universalen Heilswillen des einen Gottes entspricht, kommt es aber zur intensiven Begegnung mit *Heiden*: mit Menschen und ihrer Religiosität, die nicht mehr oder weniger stark jüdisch geprägt sind, sondern durch lokale oder globale Kulte unter dem Einfluss des Hellenismus. Auch ihnen begegnet die Umkehrpredigt; auch sie sollen – nur – durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, so das Programm von Petrus und Paulus, das sich nach Konflikten durchgesetzt hat. Mit Titus, einem Mitarbeiter des Paulus begegnet der erste prominente Heidenchristen, der zu den Aktivposten der Mission gehört (2Kor 2,13; 7,5-16; 8,6.16-24; 12,18; Gal 2,1-10; Tit); die Exegese diskutiert, ob Lukas der erste heidenchristliche Autor eines neutestamentlichen Buches sei.

---

<sup>8</sup> Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

<sup>9</sup> Vgl. *Dieter Sänger*, Heiden – Juden – Christen. Erwägungen zu einem Aspekt frühchristlicher Missionsgeschichte, in: ZNW 89 (1998) 145-172.

Mit dem Judentum und der paganen Religiosität setzt sich das Neue Testament kritisch auseinander, aber unter wesentlich anderen Vorzeichen.

- Die Gemeinsamkeiten mit dem Judentum sind radikal<sup>10</sup>, weil Jesus selbst die Heilsgeschichte Gottes mit Israel affirmiert und nach neutestamentlichem Grundverständnis die universale Segensverheißung, die an der Wiege der Erwählung des Gottesvolkes steht, realisiert.  
Das schließt harte Auseinandersetzungen über das Gottes- und Gesetzesverständnis nicht aus, sondern ein. Im Kern steht die Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Gott.
- Die Auseinandersetzung mit den paganen Religionen ist gleichfalls radikal, weil sie – mehr oder weniger – dem Polytheismus zugeordnet werden und deshalb einer grundlegenden Kritik bedürfen.  
Die radikale Kritik schließt aber wichtige Gemeinsamkeiten nicht aus, sondern ein. Es gibt aus neutestamentlicher Sicht einen versteckten Monotheismus im Polytheismus und eine ethische Grundorientierung durch das Gewissen (das Mit-Wissen um das Gute, das zu suchen, und das Böse, das zu meiden ist), das zum Menschen als Ebenbild Gottes (Gen 1,26f.) gehört.

Das Neue Testament schneidet weder seine jüdischen Wurzeln ab noch schottet es sich von seiner paganen Umwelt ab, sondern

- nimmt auf intensive Weise jüdische Traditionen, in bestimmter Prägung, auf (Gebete, Ethos), während es sich von anderen löst (Beschneidung, Reinheitsgebote), die der Realisierung des universalen Heilswillens Gottes im Aufbau der Kirche aus Juden und Heiden entgegenstehen,
- und macht in gezielter Weiser auch von „getauften“ paganen Vorstellungen, Motiven, Riten, Ideen Gebrauch (Taufkleid, „innerer“ Mensch), um das Evangelium in der Sprache der Adressaten verkünden zu können.

Dennoch ist das Urchristentum keine synkretistische Religion, wie Rudolf Bultmann meinte<sup>11</sup>, weil es entschieden monotheistisch bleibt. Die intensive Rezeption jüdischer Theologie erklärt sich aus der Hermeneutik der Heilsgeschichte, die Adaption paganer Religionstraditionen aus dem universalen und absoluten Wahrheitsanspruch, der wegen seiner Theozentrik nicht auf die Vernichtung der geschaffenen und geschichtlichen gewordenen Welt, sondern auf dessen Verwandlung aus sein muss und mithin auch außerhalb der Kirche findet, was theologisch Wahrheit genannt zu werden verdient, auch wenn es allein innerkirchliche, jesuanisch entwickelte und prophetisch geeichte Kriterien sind, die es – in seinem Sinne – „Wahr“ und „Falsch“ in Sachen Religion unterscheiden lassen.

---

<sup>10</sup> Vgl. Franz Mußner, Die Kraft der Wurzel: Judentum, Jesus, Kirche, Freiburg - Basel - Wien 1987

<sup>11</sup> Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Düsseldorf 2001 (1949).



c. Aus neutestamentlicher Sicht ist religionsgeschichtliche Forschung nach allen Regeln historischer und philosophischer, soziologischer und phänomenologischer wie – psychologischer und kulturwissenschaftlicher Kunst unausweichlich,

- weil sonst weder das religiöse Umfeld des Neuen Testaments erforscht werden kann
- noch die religiösen Einflüsse auf das Neue Testament
- und dessen Charakteristika im Vergleich eruierbar sind.

In der Exegese sind religionswissenschaftliche Analysen ein etablierter Methodenschritt innerhalb eines breiter gefassten Konzepts von Schriftauslegung.<sup>12</sup>

In Einzelfällen der Vergangenheit<sup>13</sup> und der Gegenwart<sup>14</sup> wird die Religionsgeschichte auch zu einem Art Oberbegriff der Exegese,

- wenn es eine ideengeschichtliche Tendenz mit komparatistischer Neigung gibt,
- verbunden mit Distanz zur Theologie und Kirche
- und Desinteresse an der Einheit der Heiligen Schrift qua Kanon.

Wo aber Exegese als Theologie und Theologie als Exegese getrieben wird, entsteht

- keine religionswissenschaftliche Sondermethodik,
- sondern die Aufgabe, mit den wissenschaftlich anerkannten Methoden zu arbeiten,
  - weil der Wahrheitsanspruch christlicher Theologie wissenschaftliche Redlichkeit und Kritikfähigkeit umschließt,
  - und die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift die Anwendung geschichtlicher Methoden in ihrer Analyse und Interpretation verlangt.

Die Theologie

- übt ein ideologiekritisches Wächteramt gegenüber der Religionsgeschichte aus, wenn die von einer deskriptiven zu einer normativen Rede wechseln will,
- so wie sie sich umgekehrt der Ideologiekritik anderer Wissenschaft, auch der Religionswissenschaft aussetzen muss, sofern sie mit falschen Bildern anderer Religionen und verzerrten Selbstbildern arbeitet.

Religionsgeschichte des Neuen Testaments ist deshalb keine religionswissenschaftliche Spezialdisziplin, sondern Religionswissenschaft aus Anlass des Neuen Testaments und im Umfeld des Neuen Testaments.

---

<sup>12</sup> Vgl. *Th. Söding – Christian Münch*, Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg - Basel - Wien 2008 (E-Book).

<sup>13</sup> Vgl. *William Wrede*, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897

<sup>14</sup> Vgl. *Karlheinz Müller*, Die religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten: *Biblische Zeitschrift* 29 (1985) 161-192. Weiterführend: *Hans-Josef Klauck*, Religionsgeschichte wider den Strich – ein Perspektivenwechsel?, in: Martin. Ebner - Bernhard Heiningen (Hg.), *Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich*, FS Karlheinz Müller, Münster 2004, 117-140.

d. Aus religionsgeschichtlicher Sicht, anders als aus theologischer, kommt dem Neuen Testament keine normative Kraft zu; es ist prinzipiell eine Sammlung religiöser Texte wie andere auch, denen eine Bewegung, eine Praxis, eine Liturgie entspricht, die bis heute Bedeutung hat.

Allerdings ist unverkennbar, dass aus wenigstens drei Gründen das Neue Testament auch besonderer religionswissenschaftlicher Aufmerksamkeit wert ist,

- weil es nur im Zusammenhang mit dem Buch einer anderen Weltreligion, der Bibel Israels, gelesen werden kann, das als „Altes Testament“ den ersten Teil der Heiligen Schrift der Christen bildet,
- weil es Buch eines beispiellosen religiösen Aufbruchs, einer radikalen religiösen Reformbewegung ist, die von intensivsten religiösen Erfahrungen (Offenbarungen, Visionen, Auditionen, Inspirationen – Gebeten, Feiern, Meditationen, Reflexionen, Aktionen) geprägt ist,
- und weil es die Ur-Kunde einer Weltreligion ist, die auf Mission setzt, auf Kritik und Überzeugung, also ein von vornherein gespanntes Verhältnis zu anderen Religionen aufweist, aber unter der Maxime des Religionsfriedens angetreten ist.

In dieser Vorlesung wird aber nicht das Neue Testament selbst religionsgeschichtlich untersucht. Vielmehr markiert der Genitiv „Religionsgeschichte des Neuen Testaments“

- den Standpunkt, von dem aus die religiöse Landschaft der Antike im „Nahen Osten“ und im gesamten Mittelmeerraum in einer geschichtlich für Teile Asiens, Europas und Afrikas – letztlich aber für den gesamten Globus – außerordentlich bedeutenden Zeit beobachtet wird, weil hier das Christentum entsteht,
- den Spiegel, in dem sich viele religiöse Bewegungen ihrer Zeit so stark brechen, dass sie das kulturelle Gedächtnis des Abend- und des Morgenlandes mit seinen Bildern antiker Religiosität nachhaltig geprägt haben.

e. Aus pragmatischen Gründen konzentriert die Vorlesung sich auf die paganen Traditionen im Umkreis des Neuen Testaments. Das zeitgenössische Judentum verdient eine eigene Betrachtung.

Ausgeblendet bleibt Ägypten, weil die Wurzeln bis weit vor die neutestamentliche Zeit zurückreichen und das Land um Christi Geburt tiefgreifend hellenisiert ist.<sup>15</sup> Die alten Hochkulturen der Assyrer und Babylonier, auch der Perser werden gleichfalls ausgeblendet; sie gehören eher in einer Religionsgeschichte des Alten Testaments.<sup>16</sup>

f. Die Methode der Vorlesung ist nicht thematisch und komparatistisch; sondern genetisch und phänomenologisch. Der Fokus liegt auf den Religionen, Kulturen und Riten selbst, ihren Erscheinungsformen und Kontexten, ihrem Status und Anspruch. Die Ereignisse werden mit der Gedächtnisgeschichte verbunden; das Neue Testament wird hinsichtlich seines Bildes der religiösen Phänomene ständig befragt und kritisch mit dem verglichen, was aus den Quellen und anderen Blickwinkeln zu erkennen ist.

---

<sup>15</sup> Vgl. *Jan Assmann*, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1991.

<sup>16</sup> Vgl. *Rainer Albertz*, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, 2 Bde. (GAT 8), Göttingen I<sup>2</sup>1996. II<sup>2</sup>1997 (<sup>1</sup>1992)

## 2. Magie und Zauberei

### 2.1 Das Bild der Magie und Zauberei im Neuen Testament

a. Das Neue Testament erbt vom Alten Testament in den Bahnen des prophetischen Monotheismus eine radikal kritische Einstellung zu Magie und Zauberei, weil den Magiern und Zaubern (beiderlei Geschlechts) – zu Recht oder zu Unrecht - vorgeworfen wird, die Ehre des einen Gottes nicht zu achten, indem sie erstens mit Gottheiten, Dämonen, himmlischen Mächten rechten und paktieren, ohne den wahren Gott zu lieben, und zweitens durch religiöse Praktiken menschlichen Einfluss das Göttliche zu nehmen, um es zu zwingen und zu beherrschen oder doch wenigstens geneigt zu machen und zu beeinflussen.

b. Freilich gibt es im Neuen Testament auch Zwischentöne. Sie ergeben sich nicht daraus, dass die prophetischen Grenzen durchlässig geworden wären, sondern daraus, dass die Sprache zuweilen offen ist und dass die Anziehungskraft Jesu, von der das Neue Testament überzeugt ist, magischer als die Magie und bezaubernder als die Zauberei ist.

- Die „heiligen drei Könige“ werden vom griechischen Urtext des Matthäusevangeliums (Mt 2,1-12) als „Magier“ vorgestellt; es sind die ersten Menschen, die das Jesuskind, das sie mit seiner Mutter in Bethlehem finden, anbeten. Ihre „Magie“ befähigt sie, den „Stern“ des Messias aufgehen zu sehen; indem sie ihm folgen, werden sie durch die Heilige Schrift nach Bethlehem geführt. Das wird in Teilen der patristischen Exegese als Loslösung von der Zauberei (Justin, dial. 78,9) oder als Ende der Astrologie (der Astrologie (Tertullian, de idololatria 9), selten als Indiz natürlicher Theologie gedeutet (Clemens Alexandrinus, excerpta ex Theodoto 74).
- Die Apostelgeschichte hält Anekdoten aus der Missionsgeschichte fest, die von schwierigen Konversionen und von der Überlegenheit der Missionare handeln.
  - In der Samariamission durch Philippus, die nach Lukas kirchengeschichtlich ebenso heikel wie revolutionär ist, spielt der Wundertäter „Simon Magus“ eine starke Nebenrolle.<sup>17</sup>
    - Seine Wirkungsgeschichte ist erheblich; sie spiegelt die ganze Ambivalenz in der christlichen Einschätzung paganer Religiosität<sup>18</sup>, wobei durch den versuchten Ämterkauf eine enorme kirchenpolitische Schärfe entsteht..
    - Bis in die Moderne hinein ist exegetisch umstritten, ob die Simon-Episode eher zeigt, dass Philippus mit seiner Taufe des Simon Magus ein zu hohes Risiko eingegangen ist oder ob er ein bahnbrechender Missionar gewesen ist, der ohne Berüh-

---

<sup>17</sup> Vgl. Bernd Kollmann Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (FRLANT 170), Göttingen 1996, 98-101.

<sup>18</sup> Vgl. Gerd Theißen, Simon Magus. Die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser, in: Axel von Dobbeler (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS Klaus Berger, Heidelberg 2000, 407-432.

rungsängste sich auch dem Magiern zuwendet – im Vertrauen auf die Anziehungskraft des Glaubens.

- In der Geschichte selbst ist Simon Magus eine Figur, die sowohl die Attraktivität synkretistischer Religiosität als auch die Attraktivität des Christentums für herausragende Vertreter antiker Religionen demonstriert.
- Simon wird von Lukas parteiisch und kritisch, aber in antiken Augen präzise typisiert:
  - Er scheint nicht aus Samaria zu stammen, aber seit längerem dort zu wohnen (Apg 8,9).
  - Er treibt seit längerer Zeit in Samaria Magie (Apg 8,9.11).
  - Er nennt sich nach Apg 8,9 „groß“ (μέγας).
  - Er genießt größtes Ansehen beim Volk von Samaria (Apg 8,9f.).
  - Er wird nach Apg 8,10 „Kraft Gottes“ genannt (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ), und zwar „große“ – wie er sich nach Apg 8,9 selbst nennt.

Simon Magus verkörpert den Typ des „Göttlichen Menschen“ (θεῖος ἀνὴρ), eines von göttlicher Energie aufgeladenen Wundertäters und Weisheitslehrers, der mit den Göttern oder mit Gott im Bunde ist und deshalb göttlich „Dynamik“ auf der Erde wirksam werden lassen kann: um Krankheit zu besiegen und Orientierung zu geben.

- Philippus übertrifft Simon Magus an „Dynamik“, weil er nicht Gott beherrschen will, sondern sich von Gott bestimmen lässt. Diese Facette der Samariamission ist auch insofern historisch aufschlussreich, als das Christentum als eine sehr erfolgreiche Mission nicht nur von Predigern, sondern auch von Exorzisten und Therapeuten seinen Weg gemacht hat.

„Magie“ kann in diesem Kontext sehr viel bedeuten, hat aber in Apg 8 einen kritischen Unterton. Gemeint ist aber nicht „Zauberei“ (so die meisten Bibelübersetzungen), als ob es um Tricks und Kunststücke ginge, sondern eine charismatische Praxis, göttliche Energie zu erzeugen und zu vermitteln. Simon bezieht sich in Samaria auf Gott; aber er glaubt, Gott beherrschen zu können; das ist aus lukanischer Sicht sein Fehler.

- Eine schillernde Figur ist der jüdische Prophet Simon Barjona alias Elymas der zum Gefolge des zypriotischen Prokonsuls gehört und von Paulus wie Barnabas überwunden werden muss, bis Sergius Paulus der erste prominente Christ wird (Apg 13,4-13).
- In Ephesus veranstalten die Zauberer nach Apg 19,19 ein Autodafé, indem sie, von Paulus überzeugt, ihre Zauberbücher verbrennen.
- Jesus selbst wird nach Mk 3,22-30 von Schriftgelehrten angeklagt, mit dem Teufel im Bund zu sein; das nimmt die antichristliche Polemik des antiken Judentums auf, wenn Jesus als „Zauberer“ verschrien wird.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. *Johann Maier*, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung (Erträge der Forschung 82), Darmstadt 1982.

## 2.2 Begriffsklärungen

a. Die religionswissenschaftliche Diskussion ist stark im Fluss. Durch den Einfluss der jüdischen und christlichen Theologie haben „Magie“ und „Zauberei“ – als Ausdruck unaufgeklärten religiösen Bewusstsein – einen negativen Klang.<sup>20</sup> Außerdem gibt es breite Grauzonen zwischen Magie und Sakrament, Wunderheilung und Zauberei, wenn man nach Intentionen und Effekten, sozialen Funktionen und kulturellen Formationen fragt. Beides führt die Religionswissenschaft dazu, semantisch zu reagieren. Allerdings müssen auch die wissenschaftlichen Strategien der Begriffsbildung ideologiekritisch beleuchtet werden.

- Zauberei wird wegen der pejorativen Bedeutung als deskriptiver Begriff verworfen, weil er zu unklar sei. Allerdings taucht der Begriff in den antiken Texten auf, freilich nicht scharf getrennt.<sup>21</sup>
- Magie wird in einem sehr weiten Sinn verwendet, in dem alle möglichen Formen einer effektiven Kommunikation zwischen göttlichen Mächten und menschlichen Handlungen als „magisch“ gelten.

Geht man so vor, muss man allerdings, um differenzieren zu können (was nicht durchweg von Interesse scheint), innerhalb des Begriffs der Magie unterscheiden, und zwar so, wie in antiken Texten direkt oder indirekt kategorisiert wird (nicht durch lexikalische, aber durch syntaktische und pragmatische Differenzierungen):

- zwischen dem Handeln des oder eines Gottes durch einen Menschen einerseits, dem Handeln eines Menschen durch Beeinflussung Gottes oder einer Gottheit andererseits,
- und beim Versuch einer Beeinflussung Gottes oder einer Gottheit
  - zwischen einer Bitte einerseits, die immer unter dem Vorbehalt der Freiheit Gottes steht, aber ihn doch bewegen, antreiben, überzeugen will,
  - und einer Manipulation Gottes resp. der Gottheit andererseits.

Der Sinn dieser Differenzierung ist sowohl die Ermöglichung eines differenzierten theologischen Werturteils wie auch einer genaueren Analyse der religiösen Phänomene.

b. Um trennscharf sein zu können, wird als „Magie“ eine religiöse Praxis verstanden, die auf eine göttliche Macht Einfluss erlangt, um Effekte zu erzielen, die der eigenen Erwartung entsprechen. Das griechische Wort „Mágos“ ist ein Lehnwort aus dem Persischen; es bezeichnet im Persischen einen Priester, der über kosmische Kenntniss verfügt und sie lebenspraktisch anzuwenden vermag. „Magie“ ist kein Ausdruck depavierter Religion, sondern funktionaler Religiosität. In Mt 2,1 wird dieser Typ sehr anschaulich.

---

<sup>20</sup> Deshalb lehnt *David E. Aune* den Begriff insgesamt ab: *Magic in Early Christianity*, in: ANRW II/23 (1980) 1507-1557.

<sup>21</sup> Eindeutig negativ ist in der Antike nur der Terminus „Goet“ konnotiert (vgl. 2Tim 3,13): „Gaukler“, „Schwindler“, „Betrüger“. Das Wort stammt vom griechischen Verb *goáo* - jammern, schreien, heulen. Es spielt auf das Spektakuläre von Beschwörungsriten an, dass die falschen Magier mangels authentischer Kraft besonders betonen.

c. Im Wissen um Grenzüberschreitungen kann sagen, dass „Zauberei“, soweit es nicht um reine Kunststücke (von „Goeten“) handelt, spektakuläre Magie durch herausragende Einzelpersonlichkeiten mit einem besonderen Charisma sind, während Magie in vielerlei Hinsicht als Kulturtechnik beschrieben werden kann, die – je nach Anlass und Wirkung – auch einfachen Menschen zu Gebote stehen konnte.

d. „Magie“ und „Zauberei“ sind, religionswissenschaftlich betrachtet, nicht Phänomene depravierter Religion, sondern stimmiger Ausdruck eminenter Religiosität im Kontext eines polytheistischen Religionssystems, das keinen scharfen Unterschied zwischen Gott und Menschen kennt, keine Allmacht Gottes, aber starke Wechselwirkungen, die zwar von der Souveränität der Götter, aber auch von ihrer Abhängigkeit geprägt ist.

e. Bei der Magie unterscheidet man traditionell zwischen „weißer“, die positiv, und „schwarzer“, die negativ auf andere wirkt. Die „schwarze“ und „weiße“ Magie werden zwar im Raum der biblischen Theologie moralisch differenziert kritisiert, sind aber ursprünglich nicht ethische, sondern religiöse Phänomene. (Die ethische Indifferenz wird dann freilich Anlass zur Kritik geben, jüdisch, christlich und philosophisch.)

f. Magie ist in der Antike so etwas wie „Para“-Wissenschaft; gegenwärtige Analogien gibt es vor allem in der Esoterik. Die Magie ist gehütetes Traditionswissen, ist aber aus Erfahrung gespeist, letztlich nach dem Modell von *trial and error*, also experimentell. Was – weshalb auch immer – wirkt, setzt sich durch. „Wer heilt, hat Recht.“

g. Magie und Zauberei sind in der Regel hoch geachtet und anerkannt; sie sind nicht nur für eine bestimmte Bevölkerungsschicht oder Region, sondern (mit Unterschieden der Intensität) mehr oder weniger für alle im gesamten Umfeld des Neuen Testaments kennzeichnend. Kein anderes religiöses Phänomen ist populärer, kein anderes mit mehr Befürchtungen und Hoffnung besetzt als die Magie.

Allerdings ist „Magie“ keine eigene Religion. Sie findet sich vielmehr mit charakteristischen Modifikationen in vielen verschiedenen Religionen; sie ist einerseits transkulturell, andererseits synkretistisch, bei ähnlichen Grundtypen.

Literatur:

Jan Assmann – Harald Strohm (Hg.), Magie und Religion, München 2010

### 2.3 Typen von Magie und Zauberei

a. Eine klassische Differenzierung der Religionswissenschaft<sup>22</sup> sieht vier Typen von Magie und Zauber, unterschieden nach ihren intendierten Wirkungen:

- *Abwehrzauber*: Schutz vor Krankheit, Not, Gefahr und Verfolgung, sei es durch Immunisierung des Bedrohten, sei es durch Schwächung dessen, der Schaden verursachen will, Mensch oder Gott, Engel oder Dämon, Himmels- oder Erdenmacht.
- *Schadenzauber*: gezielte Schädigung eines anderen durch Schwächung seiner körperlichen und seelischen Kräften, durch das Heraufbeschwören ungünstiger Umstände und das bewirken von Schicksalsschlägen.
- *Liebeszauber*: Erregung von Interesse, Sympathie, Begierde bei einem anderen Menschen, Bewirkung ioder Dämpfung von Eifersucht; Kurieren von Liebestollheit, Heilung gebrochener Herzen, Anstachelung oder Besänftigung von Hass.
- *Offenbarungszauber*: Gewinnung heiligen Wissens durch Manipulation der Gottheit, Überlistung der Götter zur Sicht in die Zukunft, zur Erkenntnis der Wahrheit.

b. In allen Varianten ist die Magie resp. die Zauberei 1. ein Krisenphänomen und 2, eine Form individueller Religiosität: Eine Not soll gelindert, eine Niederlage vereitelt, eine Liebe erlebt, eine Offenbarung erlangt werden, obwohl in der Not niemand helfen konnte, die Niederlage eigentlich nicht zu vermeiden oder der Sieg ungewiss ist, die Liebe nicht erwidert wird und der Blick über den eigenen Horizont unmöglich ist.

c. Die Typen der Magie erschließen elementare Lebensbereiche:

- der Abwehr- und Schadenzauber die soziale Welt im familiären, beruflichen, gesellschaftlichen Bereich, vor allem aber auch die medizinische Welt der Gesundheit und Krankheit,
- der Liebeszauber die Emotionen, die Leidenschaften und Begierden,
- der Offenbarungszauber die religiöse Welt als solche.

Überall zielt die Magie darauf, überirdische Mächte irdisch wirksam zu machen.

d. In der kritischen Auseinandersetzung mit dem wachsenden Christentum und dem starken Judentum entwickelt der griechisch-römische Philosoph Plotin eine Philosophie der Magie, in der er –spät und defensiv, aber auf der Basis von Vordenkern – das intellektuelle Recht paganer Religiosität begründen will. Er setzt die Existenz göttlicher Mächte und deren Einfluss auf die Geschehnisse der Welt voraus. Er geht den Weg eines philosophischen Pantheismus, dass wegen der ubiquitären Präsenz des Göttlichen alles mit allem zusammenhänge und dank geistiger Kräfte Wirkungen erzielen könne (Enneaden IV 4,40-45).-Das ist recht ähnlich, wie im Judentum und Christentum das Bittgebet und die Gebetserhörnung gedacht werden, Wunder und Mystik – nur dass der qualitative Unterschied zwischen Gott und Welt gewahrt bleibt und mithin alles unter Gottes Regiment steht, aber niemand Gott in Kausalketten hineinziehen kann.

---

<sup>22</sup> Vgl. *Theodor Hopfner*, Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 2 Bde., Leipzig 1921.1924.

## 2.4 Die Praxis von Magie und Zauberei

a. Populäre Mittel der Magie sind Amulette und Fluchtafeln. Sie sind materialisierte Flüche und Wünsche. Sie repräsentieren den, der segnet und flucht, wie den, der gesegnet und verflucht wird; sie bewirken, was sie bezeichnen. Sie brauchen die Schriftform oder das sichtbare Symbol; sie müssen aus Materialien sein, die haltbar sind, damit sie nachhaltig wirken können, und so bearbeitet werden können, dass sie klaren Botschaften zu transportieren vermöge; sie dürfen nur so viel kosten, wie die Menschen verdienen, die sich mit ihnen ausstatten wollen. Sie müssen auch an bestimmten Orten getragen oder deponiert werden: am Körper, im Haus, an einem Grab oder Tempel.

- Amulette sind besonders in Ägypten beliebt, auch in Rom, weniger in Griechenland. Sie sind oft kleine Schmuckstücke, sollen aber nicht zuerst eine ästhetische, sondern eine magische Wirkung ausüben. Die meisten Amulette dienen dem Schutz vor dem Bösen und sollen wie ein Magnet das Gute, das Glück, den Erfolg, das Geld, die Liebe und dergleichen anziehen.
- Fluchtafeln<sup>23</sup>, meist in Form kleiner Bleiplättchen, manchmal zusammenge- rollt und mit einem Nagel gepierct und fixiert, enthalten eine Beschwörung oder Verwünschung, die an einer beziehungsreichen Stelle vergraben wird und deshalb sowohl unentdeckt bleibt als auch gezielt und ortsnah wirksam werden kann. Eine ähnliche Funktion konnten auch Tonscherben oder kleine Figuren (im Stile von Voodoo-Puppen) erzielen.

b. Rezepte zur Herstellung mit Hintergrundinformationen zu den begleitenden Riten und zur Wirkung enthalten „Zauberpapyri“, die überall dort grassieren, wo Amulette und Fluchtafeln beliebt sind. Sie sind einerseits an professionelle Magier und Zauberer adressiert, die traditionelles Wissen sicher empfangen und unverfälscht weitergeben sollen, andererseits an Handwerker, die magische Gegenstände in hoher Qualität fertigen sollen. Die Schriftform dient der Wortgenauigkeit und Maßstabstreue, von der die Wirksamkeit abhängig gemacht worden ist.

Die wichtigsten Quellentexte stammen aus dem Zeitraum des 2. – 6. Jh. n. Chr. (mit älteren Traditionen).

c. Die Literatur<sup>24</sup> nimmt sich – von Homer bis Ovid und darüber hinaus – gerne des Themas an und ist – aus Gründen, über die man leicht spekulieren kann – vor allem an der attraktiven Circe (Hom, Od. 10,234-306) und der bösen alten Hexe interessiert (Horaz, Sat I 8,23-36.40.45).

Der prominenteste Fall eines Magiers ist der „Lügenfreund“ (*Philopseudes*) des Lukian von Samosata (120-180/200 n. Chr.) Erzählung; das Buch ist voller Anekdoten, die ein aufgeklärter Skeptiker erzählt, der aber doch seinen Spaß an den farbenfrohen Geschichten hat.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. Kai Brodersen, Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber, Frankfurt/M. 2004.

<sup>24</sup> Vgl. A. Tupet, La magie dans la poésie latine I: Des origines à la fin du règne d'Auguste (CEA), Paris 1976.

<sup>25</sup> Vgl. Peter von Möllendorff, Auf der Suche nach der verlogenen Wahrheit. Lukians „wahre Geschichten“, Tübingen 2000.



### 3. Opfer

#### 3.1 Opfer im Neuen Testament

a. Das Neue Testament macht sich an einigen Stellen über pagane Opfer lustig, weil Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf verwechselt werden. Ein Paradebeispiel ist die Mission des Paulus und Barnabas in Lystra (Apg 14,8-18). Ein einfaches Wunder genügt, um einen gigantischen Ritusapparat in Bewegung zu setzen. Paulus und Barnabas reagieren als philosophisch-theologische Aufklärer, die eine natürliche Theologie mit einem philosophischen Monotheismus koppeln.

Das Neue Testament kennt aber, verbunden mit Paulus, auch weit differenziertere Positionen. Paradebeispiel ist die Rede, die Paulus auf dem Areopag von Athen, dem exzeptionellen Ort traditioneller Religion der Griechen im Bannkreis von Politik und Philosophie, gehalten hat, um den Disput mit Stoikern und Epikureern zu führen (Apg 17,16-34).

- Paulus agiert im Stile des Sokrates als religiöser Aufklärer.
- Die Aufklärung gewinnt an Kraft durch prophetischen Zorn (17,16).
- Der Zorn gewinnt an Größe durch den Geist Jesu.
  - Paulus entdeckt im offenen Polytheismus einen verborgenen Monotheismus (17,22f.). Seine sokratische Ader lässt ihn erkennen, dass der Altar, der ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ gewidmet ist, eine unbewusste Wahrheit andeutet: Inmitten der vielen Götter, deren Namen sie anrufen, verehren die Athener Gott selbst als den ihnen unbekanntem. Die Predigt des Paulus will ihnen das zu Bewusstsein bringen.
  - Paulus entdeckt in der aktuellen Religiosität der Athener einen Widerspruch (17,24f.). Seine prophetische Ader lässt ihn die „handgemachte“ Religion kritisieren und vom Gedanken der Bedürfnislosigkeit Gottes her verwerfen – wodurch er mit dem *do ut des* das Prinzip paganer Religiosität aushebelt.
  - Paulus entdeckt in der natürlichen Theologie der Philosophie durch den Anknüpfungspunkt an die Schöpfungsgeschichte einen Anknüpfungspunkt für die „mosaische Unterscheidung“ (Jan Assmann) von Wahr und Falsch in Sachen Religion (Apg 17,26ff.). Seine Prägung durch um aber von dorthin – im Geist Jesu – nicht zu zerstören, sondern zu heilen, zu klären, zu läutern, zu weiten und zu vertiefen.

Soweit ist die Rede ein *Proteptikos*, der eine *praeparatio evangelica* leistet; es folgt die Theologie der Auferstehung (17,30f.) – an der sich aber die Geister scheiden (17,32f.). Der Missionserfolg ist äußerst bescheiden, aber zukunftssträchtig (17,34).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Zur Auslegung vgl. Th. Söding, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005, 172-177.

b. Jesus hat am Opferkult Israels teilgenommen.

- Als Säugling wurde er beschnitten und „dargebracht“ (Lk 2).
- In der Bergpredigt fordert er zwar, die Versöhnung mit dem Gegner vorzuziehen, aber dann zum Altar zu gehen, um zu opfern (Mt 5,23f.).
- Während seines öffentlichen Wirkens zeigt ihn vor allem Johannes als Pilger bei den großen Festen in Jerusalem; nach den Synoptikern hat er zuletzt das Paschafest in Jerusalem gefeiert und das Paschalamm schächten lassen (Mk 14, parr.)

Jesu Tempelaktion (Mk 11,15ff.) zeigt allerdings im Stile alttestamentlicher Kultkritik einen grundlegenden Dissens zwischen dem Kommen der Gottesherrschaft und dem Opferkult am Heiligtum auf.

An die Stelle des Tempelkults tritt das Letzte Abendmahl (Mk 14,22-25).

- Religionssoziologisch folgt daraus eine grundlegende andere Form des christlichen Opferritus.<sup>27</sup>
- Liturgietheologisch folgt daraus, dass in der Eucharistie nicht nur der synagogale Gebets-, sondern auch der kultische Tempelgottesdienst einfließt.<sup>28</sup>

Der Hebräerbrief<sup>29</sup> reflektiert Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem levitischen Opferkult, der immer wiederholt werden muss, weil er nur begrenzte Wirkung hat, und dem Opfertod Jesu, der ein für allemal die Schuld vergeben hat (Hebr 7-9).

c. Paulus verbietet den Christen, obgleich er die Nichtigkeit der Götzen erkennt, die Teilnahme am Opferkult (1Kor 10).

Paulus entmythologisiert den populären Opferbegriff und wendet ihn ethisch: Die wahre Liturgie ist ein Leben der Umkehr, das Gott geweiht ist (Röm 12,1f.). Diese Leben erfasst alle Dimension des Christsein: das Zeugnis wie die Feier und die Diakonie des Glaubens.

---

<sup>27</sup> Im Ansatz erkannt von *Gerd Theißen*, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 195-225.

<sup>28</sup> Betont von *Joseph Ratzinger*, *Der Geist der Liturgie* (2000), in: *Theologie der Liturgie. Gesammelte Werke 1*, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>2010.

<sup>29</sup> Vgl. *Knut Backhaus*, *Der Brief an die Hebräer (RNT)*, Regensburg 2009.

### 3.2 Begriffsklärungen

a. Opfer sind eine Grunddimension der meisten Religionen.

- Das deutsche Wort „Opfer“ ist doppeldeutig. Es kann 1. den Geschädigten eines Unfalls oder Verbrechens meinen („Todesopfer“), 2. aber auch eine Gabe, die einem anderen unter schmerzlichem Verzicht zugute kommt („Ich bringe ein Opfer ...“).
- Im Lateinischen wird klar unterschieden zwischen *victima* und *sacrificium*; das nimmt das Englische auf: *victim – sacrifice*.

Von religionsgeschichtlichem Interesse ist das *sacrificium* (griechisch; θυσία – *thysia*) Allein im Christentum, angebahnt allerdings durch Jes 53, ist das Opfer der Gewalt auch das Opfer der Versöhnung: Jesus, der „für unsere Sünden gestorben“ ist (1Kor 15,3-5).

Das deutsche Wort „Opfer“ ist vom lateinischen Verb *offerre* abgeleitet: darbringen. Ursprünglich ist also der religiöse Sinn. Der kriminologische Sinn ist eine (nicht ganz glückliche) Ableitung.

b. Die Religionsphänomenologie<sup>30</sup> hat sich intensiv dem Opfer als einer bezeichnenden religiösen Ausdrucksgestalt gewidmet:

- Das Opfer ist danach eine Gabe, die einer Gottheit dargebracht wird, als Ausdruck der Dankbarkeit für das Lebens, als Bitte um Hilfe, als Leistung zur Sühne, als Mittel der Besänftigung.
- Das Opfer ist ein Ritus, der darstellt, was er will, und bewirkt, was er bezeichnet. Die Formen entsprechen den Inhalten – so wie diese Entsprechungen in den verschiedenen Kulturen verständlich werden.
- Durch das Opfer wird die Beziehung zwischen Mensch und Gott gepflegt. Die Menschen bedürfen des Opfers, um zu den Göttern Kontakt zu erhalten; die Götter bedürfen des Opfers, um Kraft aus der Anerkennung zu gewinnen.

Das Grundprinzip des Opfer ist das *do ut des*: Gott und Mensch agieren nicht auf Augenhöhe, aber in einer Interessensgemeinschaft, die aktiviert werden muss.

c. Die Religionssoziologie<sup>31</sup> entwickelt ihren funktionalistischen Ansatz, indem sie sowohl Strukturen als auch Kontexte von Opfern recherchiert<sup>32</sup>, sowohl soziale Wirkungen als auch politische Ansprüche<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Vgl. *Mircea Eliade*, Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Übers. v. M. Rassem u. I. Köck, Heidelberg 1954. Nachdr. Darmstadt 1976 (frz. Orig. 1949); *ders.*, Geschichte der religiösen Ideen I: Von der Steinzeit zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg - Basel - Wien 1998 (frz. 1872).

<sup>31</sup> Vgl: *Walter Burkert*, Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (1971), Darmstadt <sup>2</sup>1997.

<sup>32</sup> Das ist das Erbe des französischen Strukturalismus; vgl. *Claude Lévi-Strauss*, Mythologica 1: Das Rohe und das Gekochte (1971/76), Frankfurt/Main 2008.

<sup>33</sup> Das ist das Revier der Kulturgeschichte; vgl. *Jan Assmann*, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.

d. Opfer sind so lange Gegenstand von Kritik, wie sie Praxis sind. Der Vorwurf des Ritualismus, der Heuchelei, der Korruption wird immer wieder erhoben. Tiefer reicht der Einwand, dass bei Opfern – im übertragenen oder körperlichen Sinn – Blut fließt. Während es religionspsychologische Arbeiten gibt, die darin eine Zivilisierung des Gewaltpotentials einer Gesellschaft sehen<sup>34</sup>, bleiben tiefenpsychologische Theorien skeptisch und sehen eine Aggressionsgefahr von den religiösen Opferkulten ausgehen.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Vgl: *Rene Girard*, *La violence et le sacré*, Paris<sup>9</sup>2008 (1972)

<sup>35</sup> Vgl. *Sigmund Freud*, *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke 14, London 1948, 419-506.

### 3.3 Antike Opferriten

Ein Opfer ist in der griechischen und römischen Antike (wie im Alten Testament) meist eine rituelle Schlachtung oder Schächtung eines Tieres.

- Die Begründung leistet der Mythos von Prometheus, den Hesiod in seiner Theogonie überliefert (535-557).

Die Götter verlangen von den Menschen Opferdienste; nur dann wollen sie ihre Existenz dulden. In einer großen Versammlung zu Mykene, auf der die Pflichten der Menschen festgelegt werden sollen, erscheint Prometheus, schlachtet einen Stier und teilt ihn in zwei Hälften: Auf der einen Seite häuft er das Fleisch und bedeckt es mit den unappetitlichen Eingeweiden; auf der anderen Seite drapiert er die Haut um die Knochen des geschlachteten Tieres. Vor die Wahl gestellt, lässt sich Zeus (wissentlich?) täuschen: Er verlangt für sich das scheinbar unversehrte Tier - und erhält nur Haut und Knochen, während die Menschen das Fleisch verzehren können.

Im Prometheus-Mythos spiegeln sich die Ambivalenz und Tragik, die Größe und Grenze mythisch geprägter Religiosität:

- Die Menschen brauchen das Fleisch geschlachteter Tiere, um zu überleben.
- Die Tötung eines Lebewesens ist ein Frevel, der Sühne verlangt.
- Die Sühne fordert ein Opfer, das den Göttern dargebracht wird.<sup>36</sup>
- Die Götter brauchen das Opfer, als Götter Anerkennung zu bringen.
- Sie sind aber nicht auf das Tierfleisch angewiesen.
- Dadurch gelingt das Arrangement der Symbolisierung: Durch das Opfer lösen die Menschen ihre Schuld der Tiertötung ab und gewinnen zugleich Zugang zum Fleisch, um dessentwillen sie töten.

Neben dem Tieropfer gibt es weitere populäre Opferformen:

- So wie Tiere können auch Pflanzen dargebracht werden und Lebensmittel: Ähren, Blumen, Früchte – Bot, Wein, Öl, Honig, Milch.
- Eine Blutsbrüderschaft wird mit einem Opfer beeidet – und zwar, um den Bruch des Bundes zu sanktionieren (vgl. Homer, Il. 3,299f.; 4,159f.).<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Im Alten Testament reicht nach Gen 9,3f. – nach der Sintflut – die reine Erlaubnis; verboten bleibt nur Blutgenuss. Deshalb wird geschächtet: damit die Tiere ausbluten, bevor sie gegessen werden. Das Blut ist Träger des Lebens und gehört deshalb Gott; es ist heilig und darf deshalb nicht verzehrt werden.

<sup>37</sup> Von Catilina erzählen auch seriöse Historiker wie Sallust (Caligula 22,1ff.) und Dio Cassius (XXXVIII 30,3) Schauer-märchen, die sich um solche Männerbunde (Klaus Theweleit) ranken

- Die Praxis von Opfern wird in zahlreichen Bildern auf Vasen und Wänden, Grabsteinen und Säulen, in Skulpturen für den öffentlichen und privaten Raum anschaulich, auch in literarischen Texten, von der Ilias und Odyssee bis weit in die Zeit nach Konstantin hinein.
  - Der erste Schritt ist die Auswahl des Opfers, sei es eines Tieres, sei es einer Pflanze oder sonst eines Gegenstandes. Eine materielle, normalerweise biologische Substanz muss da sein. Die Spiritualisierung des Opfers ist ein Ergebnis differenzierter Opferkritik. Das Opfer muss höchsten Qualitätsansprüchen genügen: Es muss „rein“ sein, heißt: fehlerlos und erstklassig, eine Vorzeigestück der Welt, aus der das Opfer kommt.
  - Geopfert wird an einem häuslichen oder öffentlichen Altar, der vor dem Heiligtum steht. Bevor man zum Altar tritt, müssen die Opfernenden sich reinigen – am besten in einer heiligen Quelle, die zum Heiligtum gehört, oder auf andere geeignete Weise mit Wasser.
  - Entweder übernimmt ein Priester die Opfergabe und führt sie zum Altar, oder man bringt sie selbst.
  - Zum Opfer gehört ein Gebet, in dem das Anliegen klar zum Ausdruck kommt.
  - Das Opfer vollzieht sich als Schlachtung resp. Schächtung oder Verbrennen. Es ist eine symbolische Vernichtung oder Transformation.
  - Zum Opfer gehört oft ein Mahl, das gefeiert wird.
- Die Opferpraktiken sind so vielfältig wie das Leben. Die Variationsbreite entspricht den zahlreichen Kulturen und Kulturen. Im Kern steht eine Gabe mit der Bitte um eine Gegengabe.
- Opfer und Magie bleiben zu unterscheiden, weil sich das Opfer in einem von den Göttern tolerierten oder vorgegebenen Rahmen abspielt, die Magie hingegen das Recht der Götter okkupiert.

## 4. Tempel und Priester

a. Magie und Zauberei gehören weitestgehend in den Bereich individueller, lokaler, privater Religiosität.

Opfer werden sowohl in persönlichen als auch in öffentlichen Angelegenheiten dargebracht; sie werden auch sowohl im privaten Raum eines Hauses als auch im politischen abgehalten.

Tempel und Priester gehören hingegen in allen Religionen eindeutig in den Bereich des öffentlichen Kultes. Tempel, klein oder groß, ist deutlich sichtbare Zeichen religiöser Aktivität; Priester sind Archetypen der allermeisten Religionen, sichtbar oft an ihrer Kleidung, herausgehoben in ihren rituellen Handlungen.

b. Tempel sind bevorzugte Opferstätten – aber nicht nur das, sie haben weit mehr Aufgaben und Funktionen. Priester haben vor allem die Aufgabe, Opfer darzubringen – aber weit mehr zu tun.

c. Einige Tempel sind auch Orakelstätten; einige Priester auch Propheten.

### 4.1 Tempel und Priester im Neuen Testament

#### 4.1.1 Tempel und Priesterschaft von Jerusalem im Fokus des Neuen Testaments

a. Von überragender Bedeutung für das Neue Testament, für Jesus und das Urchristentum, ist der Tempel von Jerusalem<sup>38</sup>: uralt, von Salomo erbaut, im 6. Jh.v. Chr. zerstört, unter den Persern mühsam wieder aufgebaut, unter Herodes glanzvollrenoviert und zur Zeit gerade wieder glanzvoll renoviert und zu einer der größten Tempelanlagen der Antike ausgebaut (vgl. Joh 2,20: „sechshundvierzig Jahre wurde an diesem Haus gebaut ...“)<sup>39</sup>

- als Haus Gottes, das Vaters Jesu (Joh 2,17 – Ps 69,10),
- als Zentrum jüdischer Frömmigkeit (Lk 1-2) und „Haus des Gebetes“ (Mk 11,17 parr. mit Jes 56,7),
- als Ziel von Pilgerreisen<sup>40</sup>
- als Kultstätte für die täglichen, wöchentlichen und jährlichen Opfer (Lk 1)<sup>41</sup>,
- als Lehrhaus und Diskussionsforum (Mk 11-12 parr.),
- als Wirtschafts- und Finanzzentrum (Mk 11,15ff. parr.; Joh 2,15f.),
- als politischer Brennpunkt Israels (vgl. Lk 13,1-5; Apg 21,27-40),
- als Ort der Strafe Gottes für die Verwerfung Jesu (Lk 13,34f. par. Mt 23,37f.),
- als Ruine nach seiner Zerstörung durch die Römer (vgl. Mk 13,1f. parr.).

<sup>38</sup> Vgl. H. Schwier, Tempel und Tempelzerstörung (NTOA 11), Freiburg (Schw.) - Göttingen 1989.

<sup>39</sup> Zur Architektur des Tempels vgl. T.A. Busnik, Der Tempel von Jerusalem (SFSMD 3), 2 Bde., Leiden 1970. 1980, II 1058-1200. Den Neubau unter Herodes schildert Josephus, *De Bello Judaico* 5,5,1-6; *Antiquitates Judaicae* 15,11,1-3.

<sup>40</sup> Vgl. Shemuel Safrai, Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1981,

<sup>41</sup> Zum Opferkult vgl. Johann Maier, Tempel und Tempelkult, in: ders. - J. Schreiner (Hg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1971, 371-390.

b. Die Perspektiven und Interessen lassen sich auch nach den Situationen und Intentionen der neutestamentlichen Schriften differenzieren:

- Markus schreibt unter dem Eindruck der Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr 70 n. Chr. (Josephus, *De Bello Judaico* 6,68-92), um Juden wie Christen zu zeigen, dass eine Zukunft Israels und der Kirche jenseits der Katastrophe gibt, weil Jesus durch seine Verkündigung der Gottes- und Nächstenliebe, durch sein Leben und seinen Tod für diese Zukunft eintritt.
- Lukas hat ein starkes kulturgeschichtliches Interesse, das auf seine heilsgeschichtliche Theologie abgestimmt ist und einem friedlichen Nebeneinander von Juden und Christen dient. Die Urgemeinde kehrt dem Tempel nicht den Rücken, sondern macht ihn, wie von Jesus gefordert, zu einem Ort des Gebetes, das auf die Verkündigung und die Heilung von Kranken ausstrahlt (Apg 3-4).
- Matthäus arbeitet den Widerspruch zwischen dem heraus, was der Tempel sollte, und dem, wozu er geworden ist; die Widerspruch zwischen Heiligkeit und Korruption ist unlösbar – nur durch eine radikale Neuerung ist das Heiligtum zu retten, und nicht mehr an das Haus aus Stein gebunden.
- Johannes geht den Weg einer spirituellen Intensivierung des Kultes (Joh 4).

c. Die Tempelaktion Jesu (Mk 11,15ff. parr.; Joh 2,13-22)<sup>42</sup> zeigt, dass Gott sein Heil nicht an den Tempel bindet, sondern an Jesus, der Gottes Tempel ist.

Das Tempelwort. (Mk 14,58 par. Mt), das mit der Dialektik eines von Händen und nicht von Händen erbauten Tempels arbeitet.

d. Das alttestamentliche Priestertum ist für das Neue Testament in einigen Schriften ein kritisches Gegenüber zur Heilssendung Jesu Christi.

- Der Hebräerbrief unterscheidet allerdings zwei Typen des Priestertums:
  - das levitische, das an den Tempel, den Opferkult, das Blut unschuldiger Tiere, den Ritus, die Wiederholung gebunden ist,
  - und das „ewige“ Priestertum des Melchisedeks nach Gen 14, das mit Brot und Wein als Opfern agiert und nicht immer wieder, sondern ein für allemal handelt.

Jesus wird als „ewiger Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ verkündet (Hebr 5,6.10; 6,20; 7,11.17 – nach Ps 110).

- Paulus greift eine judenchristliche Tradition auf, wenn er in Röm 3,21-26 Jesus als den Ort der Sühne bezeichnet, der das Allerheiligste bildet.<sup>43</sup> In 1Kor 3 definiert er die Christen, die in der Kirche vor Ort zusammenkommen, als „Tempel“ Gottes.

Die Hohenpriester mit Hannas und Kaiaphas an der Spitze werden im Neuen Testament eher als Politiker denn als Kuldiener gesehen.

e. Ein positives Priesterbild gibt Zacharias ab, der Vater Johannes des Täufers (Lk 1).

Ein abschreckendes Beispiel liefert Priester im Gleichnis Jesu vom barmherzigen Samariter, der am Verwundeten vorbeigeht, ohne sich zu kümmern (Lk 10,25-34).

---

<sup>42</sup> Vgl. *Christine Metzdorf*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT II/168), Tübingen 2003.

<sup>43</sup> Vgl. *Th. Söding*, Sühne durch Stellvertretung. Zur zentralen Deutung des Todes Jesu im Römerbrief, in: J. Frey – J. Schröter (Hg.), Deutungen des Jesu im Neuen Testament (WUNT 181), Tübingen 2005, 375-396.



#### 4.1.2 Heidnische Tempel und Priester im Fokus des Neuen Testaments

a. Eine weit geringere Rolle als die jüdische Priesterschaft am Tempel von Jerusalem spielen heidnische Kultstätten und Priester im Spiegel des Neuen Testaments..

- In den Evangelien fehlen sie ganz. Jesus bleibt auf Israel konzentriert.
- In der Apostelgeschichte tauchen sie auf: als Umfeld des urchristlichen Tradition.
- In den Briefen begegnen sie aus Anlass von Auseinandersetzungen, Fragen und Konflikten, die sich aus Ablösungsprozessen früherer Heiden erklären.
- In der Johannesoffenbarung fokussiert sich der Blick auf den Kaiserkult, der in Liturgien am Tempeln mit Opferpriestern gefeiert wurde.

Der Blick ist durchweg radikal kritisch – mit Nuancen, die teils auf die pastorale Sorge des Apostels um die ihm Anvertrauten (1Kor 8-10), teils auf die philosophische Monotheismus-Kritik (Apg 17) zurückgehen.

b. Die farbigste Anschauung vermittelt die Apostelgeschichte.

- Von Priestern ist ein einziges Mal die Rede: In der unvernünftigen Aufregung, die in Lystra die Krankenheilung durch Paulus und Barnabas auslöst (Apg 14,19), weil Zeuspriester eine Opferprozession vor der Stadt für die „Götter in Menschengestalt“ anführen.
- In Ephesus kommt es nach Apg 19,21-40 zu einem Theaterskandal wegen der Artemis und ihres Tempels.
  - Die Silberschmiede, die kleine Nachbildungen des Tempels herstellen, die als Andenken oder Amulett mitgenommen werden, beklagen einen Einbruch ihres Geschäfts durch die erfolgreiche Aufklärungsarbeit des Paulus (Apg 19,24-26.)
    - Der Tempel ist ein Wirtschaftsfaktor ersten Ranges. Wirtschaftliche Einbußen der Tempelbetreiber sind auch im 2. Jh. Anlass für erste gezielte politische Maßnahmen gegen die Christen.
  - Die große Befürchtung: Der Ruf der Artemis stehe auf dem Spiel (Apg 19,27f.).
    - Es herrscht das Prinzip des *do ut des*; ohne Anerkennung, ohne praktizierten Kult sind die Götter nichts. So wie die Menschen der Götter bedürfen, so die Götter der Opfer, der Tempel und Riten. Religion und Kultur sind untrennbar verquickt.
  - Im Theater strömt „die Stadt (*polis*)“, das Volk (*demos*), zu einer spontanen Versammlung (*ekklesia*), um für Artemis zu protestieren (Apg 19,29-34).
    - Der Kult der Artemis ist eine öffentliche Angelegenheit. Er ist von höchstem politischem Interesse.
  - Paulus wird von „Jüngern“ (Apg 19,30) und politischen Freunden aus den höchsten Kreisen der römischen Provinzialverwaltung (Apg 19,31: „Asiarchen“) gewarnt, ins Theater zu gehen, wo er als Anwalt plädieren will, nachdem zwei seiner makedonischen Reisebegleiter, Gaius und Aristarch, vors Tribunal geschleppt worden waren (Apg 19,29).
    - Die Behörden haben kein Interesse an der Eskalation der Lage: sie wollen Religionsfrieden.

- Ein Jude, der das Wort ergreifen will, um eine Verteidigungsrede – für Paulus oder für die jüdische Position zum Artemiskult – zu halten, wird niedergebrüllt (Apg 19,33f.).
  - Das Judentum lehnt den Götterkult ab und ist deshalb in einer angespannten Lage, auch wenn seine Stellung im römischen Reich rechtlich gesichert ist.
- Der Stadtdirektor von Ephesus beruhigt die Lage, indem er
  1. auf die unbestrittene kulturelle Bedeutung des Artemistempels hinweist (Apg 19,35f.), die durch Paulus und die christlichen Religionskritiker nicht gefährdet sei, da sie die Artemis nicht lästerten (Apg 19,37),
  2. auf den Rechtsweg der Klage vor den zuständigen Instanzen (Apg 19,38f.),
  3. auf die Gefahr, dass die spontane Volksversammlung von den Römern als Aufruhr gedeutet werden könne (Apg 19,40).
  - Das römische Recht schützt die Religionsausübung und ahndet – nur – „Blasphemie“, öffnet aber Raum für Religionskritik.

c. Im Ersten Korintherbrief arbeitet Paulus das pastorale Problem „schwacher“ Christen auf, die immer noch mit der Existenz von „Dämonen“ rechnen und die Ansteckungsgefahr von „Götzenopferfleisch“ fürchten, das sie nicht essen dürften, weil es durch eine rituelle Schlachtung religiös kontaminiert sei (1Kor 8-10).<sup>44</sup>

- Paulus stellt sich theologisch auf die Seite der „Starken“: Es gibt keine Götter, also auch keine Götzen, also auch keine Gefahr, die von heidnischen Opfern ausgeht; aber er stellt sich moralisch auf die Seite der „Schwachen“: Aus Liebe dürfen die „Starken“ ihre Freiheit nicht auf Kosten der anderen ausleben. Außerdem kann sich die Bekenntnisfrage stellen; dann müssen Christen, um ihren Glauben nicht verunklaren zu lassen, dezidiert auf das Essen des Fleisches verzichten.
- Paulus ist aber strikt gegen die Teilnahme von Christen an heidnischen Opfern und kultischen Essen: „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen“ (1Kor 10,20). Denn es handelt sich keineswegs nur um eine gesellschaftliche, sondern um eine genuin religiöse Praxis, die mit dem Gottesbekenntnis unvereinbar ist.

---

<sup>44</sup> Vgl. *Thomas Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 346-369.

## 4.2 Tempel, griechisch und römisch

a. In allen Religionen des antiken Mittelmeerraumes (Ägypten, Syrien, Persien, Griechenland, Rom) ist ein Tempel ein heiliger Ort, den die Gottheit bestimmt hat (was der Mythos erzählt), damit ihre Verehrung gesichert wird und damit die Menschen im Zuständigkeitsbereich wissen, wo sie die Gegenwart der Gottheit verehren, wo sie opfern und beten, aber auch Rat holen und Segen erlangen können.

Ein Tempel ist ein „Haus Gottes“ – wie eine Synagoge oder eine Kirche oder eine Moschee. Aber er ist es in einem wesentlich anderen Sinn: nicht als Versammlungsort für die Gemeinschaft der Verehrer, sondern als Wohnstätte der Gottheit.

Bei allen Gemeinsamkeiten gibt es aber auch charakteristische Unterschiede, die sich auch im Vergleich zwischen Griechen und Römern zeigen.<sup>45</sup>

b. Der *Ort* eines Tempels ist – so die Überlieferung – nicht von Menschen bestimmt, sondern von der Gottheit selbst. Das erzählt der Mythos. In Ephesus ist ein Götterbild vom Himmel gefallen und hat den Ort des Tempels markiert; anderenorts hat ein mythischer Kampf stattgefunden, ein Orakel den Ort bezeichnet oder sonst ein Wunder den Platz ausgesucht. Diese Platzwahl zeigt das Vorrecht der Götter an.

- Für die griechischen Tempel ist es charakteristisch, dass sie sich vor den Toren der Stadt befinden, in einem heiligen Hain, an einer heiligen Quelle – nicht eigentlich in der „freien Natur“, wie man mit dem Blick der Romantik meinen möchte, sondern in einer unzivilisierten Umgebung, in der der Kontrast sich scharf abzeichnet, und entfernt vom Treiben der Märkte, von den Gerichten, wo Prozesse betrieben, den Rasthäusern, wo Beschlüsse gefällt werden.
  - Paradebeispiel ist das griechische Delphi, das weit abseits der Zentren lag.
  - Das Artemision von Ephesus lag vor der Stadt.
  - Die Akropolis („Oberstadt“) einer griechischen Stadt liegt oberhalb und in ein wenig Entfernung.

Die Götter Griechenlands bleiben ein wenig auf Distanz

Die Stadt ist mit dem Tempel durch einen Prozessionsweg verbunden, eine heilige Straße, auf die Bevölkerung entlang zieht, wenn sie zur Feier eines Festes im Tempel gelangen will.

- Für den römischen Tempel ist es hingegen kennzeichnend, dass er sich inmitten einer Stadt befindet, am besten auf dem Forum selbst, wo die Menschen zusammenkommen und Entscheidungen gefällt, Geschäfte getätigt, Prozesse geführt werden. Die Götter und ihr Kult sind enger mit dem politischen, sozialen und ökonomischen Leben Roms und der Römer verbunden. Klassisches Beispiel ist Rom selbst.

---

<sup>45</sup> Vgl. H. Kähler, *Der griechische Tempel. Wesen und Gestalt*, Berlin 1964; G. Gruben, *Die Tempel der Griechen*, Darmstadt <sup>4</sup>1986 (<sup>1</sup>1966); H. Knell, *Architektur der Griechen*, Darmstadt <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1980); J.E. Stambaugh, *The Functions of Roman Temples*, in: ANRW II / 16,1 (1978) 554-608.

c. Die Region eines Tempels ist genau gegliedert, und zwar nach dem Gesichtspunkt der Heiligkeit am Parameter Nähe und Distanz.

- Von der „profanen“ Welt ist der Tempelbezirk (lat.: das *fanum*) abgegrenzt durch einen Wall, eine Mauer, eine Einfriedigung. Der gesamte Bezirk ist sakrosankt. Viele Heiligtümer können Tempelasyl bieten. Wer die Heiligkeit des Tempels verletzt, ist ein Frevler.
- Nach Lage der Dinge sind die griechischen Tempelbezirke oft weitläufiger als die römischen.
- Auf dem Tempelgelände können verschiedene Zweckbauten stehen: Schlafstätten für Pilger, Sanatorien, Schatzhäuser, Versammlungsräume, Beratungszimmer, Devotionalienräume, Aufbewahrungsstätten für kultische Geräte etc. Auch dies ist im Griechischen ausgeprägter als im Römischen.
- Auf dem Tempelgelände, aber vor dem Tempel selbst stehen die Altäre, an denen die Opfer dargebracht werden: Tierschlachtungen, Libationen, Verbrennungen.
- Das zentrale Bauwerk ist immer der Tempel selbst.

d. Das Tempelgebäude ist kein architektonisches Kunstwerk, sondern ein Symbol des Kosmos.

- Das Fundament schottet die Unterwelt mit ihrem unkontrollierbaren Energien von der Welt der Menschen ab und der Götter ab und schützt so den Kosmos vor dem Chaos.
- Die „Treppen“, die zum Tempel hinaufführen, sind keine Stufen, auf denen man ins Heiligtum gelangt, sondern Abstandsmarkierer, die den Tempel aus der Welt herausheben.
- Das Dach des Tempels ist das Himmelsfirmament.
- Die Säulen, die – in verschiedenen Ordnungen – das Dach des Tempels tragen, unterscheiden und verbinden Himmel und Erde.
- Außen am Tempel, am Fries und an den Seiten, teils an den Säulen, sind oft Bilder, Statuen, Plastiken angebracht, die den Mythos erzählen und die Prozession perpetuieren, die zum Tempel wie zur Gottheit führt. Diese oft hoch komplexe Bildprogramm ist wie ein Spiegel, in dem sich diejenigen als Idealfigur sehen, die am Tempelkult teilnehmen.
- Innerhalb der Säulen ist die *Cella* gebaut: ein oft schlichtes Haus im Haus, blickdicht verschlossen mit einem nur kleinen Eingang.
- In der *Cella* wird die Götterstatue aufbewahrt.

Der antike Tempel, sei es Roms, sei es Griechenlands, ist ein Schrein für die Statue der Gottheit. Er stellt dar, dass die Gottheit die Welt zusammenhält.

e. Die Götterstatue<sup>46</sup> ist ein heiliger Gegenstand der Verehrung, es repräsentiert die Gottheit; die Gottheit setzt sich im Bild gegenwärtig. Die Gottheit wird verehrt, indem das Bild verehrt wird; das Bild wird verehrt, damit die Gottheit verehrt wird. Dem Bild eignet göttliche Kraft. Die Griechen wissen oft um die menschliche Künstlerschaft, der sie das Standbild verdanken, dem gleichwohl religiöse Bedeutung zuerkannt wird. Die Orientalen (auch in Kleinasien) erzählen von nicht von Menschen gemachten Bildern. Die Römer sehen gleichfalls die Statuen als sakrale Gegenstände an.

---

<sup>46</sup> Vgl. *Tanja Susanne Scheer*, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zetemata 105), München 2000; *Simona Bettinetti*, La statua di culto nella pratica rituale greca, Bari 2001.

#### 4.3 Priester, griechisch und römisch

a. In einem allgemeinen religionsgeschichtlichen Sinn, der mindestens für den antiken Raum des Hellenismus oft zu belegen ist, lassen sich einige Grundkategorien klären:

- Es bedarf eines Priesters, weil man sich nicht selbst und anderen die Schuld vergeben kann, ohne Gott ins Spiel zu bringen, Gott aber unter den Menschen als Versöhner handelt, indem er das Priestertum stiftet und Priester einsetzt: Der Priester handelt an Gottes Statt.
- Es bedarf eines priesterlichen Ritus, weil sonst ein alltägliches Leben nicht mehr möglich wäre und im schlimmsten Fall der Tod drohte, Gott aber dieses Leben will und deshalb eine Entlastung schafft, die auf dem Prinzip der Repräsentation beruht:
- Der Ritus ist die Quelle des Lebens, das im Alltag gelebt wird.
- Es bedarf eines priesterlichen, rituell vollzogenen Opfers, weil die Menschen im Prozess der Vergebung nicht nur Empfangene, sondern auch Gebende sein müssen, wenn anders sie verantwortlich sind: Im Opfer bringen die Menschen sich selbst dar,
- Es muss im priesterlichen Opferritus – sehr oft – Blut fließen, weil Blut für das Leben steht, das vergossen Blut für das verwirkte Leben und das Ausgießen des Blutes auf dem Altar resp. das Besprengen des Altares das Vergehen des verwirkten Lebens in der Sphäre Gottes symbolisiert, so dass die tödliche Macht der Sünde zur Wirkung kommt: Das Blutvergießen im Opferkult macht die tödliche Macht der Sünde im Prozess der Vergebung sichtbar.

Priester – meist männlichen, selten weiblichen Geschlechts – haben durchweg die Aufgabe, die Opfer darzubringen, die Riten einzuhalten. Sie sind aber auch Ansprechpartner in religiösen Lebensfragen.

b. Das griechische Priestertum ist funktional bestimmt und demokratisch geregelt.

- Plato beschreibt im Rahmen seiner Staatslehre auch das Priestertum (Nomoi 6,7 750A-760A; Politeia 29 290 C).
  - Priester werden durch Los bestellt, müssen aber einen physischen, moralischen und ökonomischen Qualitätstest bestehen.
  - Priester üben ihr Amt für ein Jahr aus und treten dann ins Glied zurück.
  - Priester müssen das 65. Lebensjahr vollendet haben.
  - Priester müssen, während sie ihres Amtes walten, sexuell enthaltsam leben.
- Auch wenn der platonische Verfassungsentwurf weder 1:1 die realen Verhältnisse des Athens in klassischer Zeit widerspiegelt noch umgesetzt wurde, ist er für den griechischen Priestertyp signifikant.
  - Priester sind nebenberuflich tätig.
  - Priester werden nicht bezahlt, sondern müssen selbst für die – erheblichen – Kosten ihres Amtes aufkommen.
  - Priester nehmen stellvertretend für das Volk auf Zeit die kultischen Pflichten wahr, die im Interesse aller ausgeübt werden müssen.
- Gerade im kleinasiatischen Bereich gibt es auch Priesterdynastien und Bezahlung für priesterliche Dienste nach Tarif. Teile der Opfertiere kommen samt Gebühren den professionellen Priestern zu.
- Nicht unüblich ist auch Ämterkauf, der aber nicht moralisch – als „Simonie“ – kritisiert, sondern als ehrenwert angesehen wird.

c. Das römische Priestertum ist der Pietät geschuldet und ständisch organisiert.

- Römische Priester sind fester Teil des politischen Systems.
- Je höher das Amt, desto sakraler die Aura: Der Kaiser ist *Pontifex maximus*.

Priester zu sein, ist keine Frage des Glaubens, sondern der Übereinstimmung mit der Tradition. Priesterfamilien stehen in höchstem Ansehen. Politiker können im Laufe der Zeit ein Priesteramt erwerben und verlieren ihre priesterliche Würde nicht wieder, auch wenn sie kaum noch priesterlich tätig sind.

d. Im jüdischen Bereich hat idealiter die Familie der Zadokiden das Hohepriesteramt inne – was aber in neutestamentlicher Zeit eine Fiktion ist.<sup>47</sup> Die im Neuen Testament bekannten Hannas und Kaiaphas werden nicht nur in den Evangelien sowie der Apostelgeschichte wegen der Verurteilung Jesu und der Verfolgung von Christen kritisiert, sondern auch von Josephus und rabbinischen Texten (tMen 13,21; bPes 57a) wegen Rechtsbeugung und Korruption.

So sehr das Hohepriesteramt unter politischen Einfluss geraten war, so sehr gibt es priesterliche Familien, weit verzweigt, die alle kultischen Arbeiten am Tempel verrichteten, einschließlich der Baumaßnahmen.

---

<sup>47</sup> Vgl. J.C. VanderKam, From Joseph to Caiaphas. High Priests after the Exile, Minneapolis/Assen 2004.

## 5. Orakel und Prophetie

a. An vielen, bei weitem nicht an allen, aber an durchweg berühmten Heiligtümern gibt es Orakel und Propheten. Propheten sind dann Interpreten der oft vielsagenden Orakel.

Ein Tempel, der auch eine Orakelstätte ist, erfüllt eine wesentliche Dimension des Priesterlichen: nicht nur Gott Opfer darzubringen, sondern auch Gottes Weisheit den Menschen zugänglich zu machen.

b. Orakel und Wahrsagerei gibt es nicht nur in der geordneten Form von Tempeln, sondern auch in freier Form. Dann sind die Berührungen mit Magie und Zauberei groß. Orakel und Prophetie sind aber so strukturiert, dass Götter und Göttliches sich bestimmter Menschen als Medien bedienen – so dass diese Menschen von anderen um Rat angegangen werden können.

c. Das griechische Wort „Prophet“ (Vor-Sprecher) ist aus Delphi bekannt, wo Priester als Propheten die Orakel der Pythia übersetzt, geformt und verkündet haben, und aus anderen Heiligtümern, wo er den Willen der Götter erkennt und verkündet. „Propheeten“ erkennt die Religionsgeschichte auf einer großen Spannweite in allen Kulturen, die mit Offenbarungen und Inspirationen rechnen.

### 5.1 Orakel im Neuen Testament

a. Auf seiner zweiten Missionsreise wird Paulus in Philippi, der ersten europäischen Station, von einer Sklavin belästigt, die einen „Wahrsagegeist“, ein pythisches Pneuma (πνεῦμα πύθωνα) hatte<sup>48</sup> und Paulus samt Silas, seinen Begleiter, als „Knechte Gottes, des Höchsten“ titulierte (δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου), die „den Weg des Heiles“ (ὁδὸς σωτηρίας.) wiesen<sup>49</sup>. Das ist zwar korrekt, aber nervig, weil es von der Verkündigung Gottes selbst ablenkt. Deshalb treibt Paulus den Geist aus, wie Jesus die Dämonen ausgetrieben hat. Das wird zum Grund, ihn zu verfolgen.

b. Die Szene ist plastisch und im Kern historisch. Lukas ordnet sie aber in ein theologisches Geschichtsprogramm ein, das die überlegene kulturelle Kraft des Christentums auf makedonischem, griechischem Boden aufweisen soll.

- Der erste europäische Christ ist eine Frau: die Unternehmerin Lydia - kennzeichnend für das Frauenbild des Christentums (Apg 16,11-15).
- Die erste Tat des Paulus ist der Exorzismus (Apg 16,16-18) – kennzeichnend für den Kampf des Christentums gegen den Aberglauben.
- Die erste Gefangennahme des Paulus durch politische Behörden ist Unrecht und wird von Paulus kritisiert – kennzeichnend für die Religions-, Meinungs- und Redefreiheit, die das Christentum vertritt (Apg 16,19-40).

---

<sup>48</sup> Eine feministische Exegese liefert *Franklin S. Spencer*, *Out of mind, out of voice. Slave Girls and Prophetic Daughters in Luke-Acts*, in: *Biblical interpretation* 7 (1999) 133-155.

<sup>49</sup> Vgl. *Paul R. Trebilco*, *Paul and Silas – “Servants of the most high God” (Act 16:16-18)*, in: *JStNT* 36 (1989) 51-73.

- c. Der „pythische Geist“ wird kritisch, aber nicht undifferenziert gesehen.
- Der Geist der kleinen Pythia unterscheidet sich von dem, der die Lykaonier zur Verwechslung des Barnabas und Paulus mit Zeus und Hermes geführt hatte; er ist nicht ohne prophetische Qualität.
  - Die Antwort auf die Frage, weshalb Paulus den Geist austreibt, liegt auf derselben Ebene wie die der Exorzismen Jesu, die auch solchen Geistern gelten, die ihn mit dem richtigen Wort, aber nicht mit der richtigen Intention ansprechen (Lk 4,31-37 par. Mk 1,21-28). Wie das Bekenntnis zu Jesus Christus nicht dunklen Mächten überlassen werden kann, die irgendwie Zugang zu höherem Wissen haben, so kann auch Paulus nicht dulden, aus trüben Quellen Zustimmung zu erlangen.
  - Die Ambivalenz des Geistes, der die Frau beherrscht, zeigt sich an drei Punkten:
    - an der Ausbeutung der Frau durch ihre Besitzer
    - und an der Penetranz, mit der sie Paulus und seine Begleiter verfolgt,
    - in der sich zeigt, dass die Frau den Geist nicht kontrolliert, sondern von ihm beherrscht wird, so dass sie eine doppelte Sklaverei erleidet.Wie Jesus die Dämonen austreibt, um Raum für den freien und aufgeklärten Glauben zu schaffen, so Paulus.
- d. Der Exorzismus führt zu einem harten Konflikt, der sich in eine Reihe typischer anderer Konflikte einreihet, die unterschiedliche Formen der Anklage vor staatlichen Gerichten mit verschiedenen Qualitäten römischer Richter verbindet.



## 5.2 Orakel und Prophetie – Begriffsklärungen

a. Als Orakel gelten Sprüche, als Propheten („Vor-Sprecher“) Sprecher des Gotteswortes. Orakel und Prophetie sind Phänomene in allen Religionen, die eine aktive Kommunikation zwischen Gott und Mensch durch Medien kennen.<sup>50</sup> Die Kommunikation kann verbal und non-verbal sein. Immer stellt sich das Problem der Sprache: der Übersetzung, der Interpretation, der Anwendung. Von Orakeln und Prophetien ist dann die Rede, wenn die Kommunikation regelmäßig gelingt oder in spektakulären Einzelfällen wider die Erwartung scheitert.

b. Die Nähe zur alttestamentlichen Prophetie, auf der die neutestamentliche aufbaut, ist unbestreitbar.

- Die Prophetenworte heißen im hellenistischen Judentum „Orakel“ (*chresimoi*).
- Den griechischen Namen „Prophet“ für das hebräische *nabi* (eher Seher) haben die Septuaginta-Übersetzer aus Delphi und anderen Orakelstätten entliehen, wo entweder das Medium selbst oder der Übersetzer „Prophet“ heißen kann.

Gemeinsam sind

- der göttliche Ursprung,
- die Inspiration,
- die Zukunftsansage und Gegenwartsanalyse,
- die Weisung in persönlichen und politischen Fragen, die Mehrdeutigkeit und Verbindlichkeit.

Auch die alttestamentlichen Hof- und Genossenschaftspropheten haben sich mantischer Praktiken bedient; auch sie waren häufig mit Priestern verbunden.

Der größte Unterschied besteht zu den Schriftpropheten:

- Ihre Prophetie ist nicht ortsgebunden, sondern personenbezogen,
- nicht rituell eingebunden, sondern personal-biographisch,
- nicht priesterlich vermittelt, sondern unmittelbar anredend, teil selbst priesterlich (Ezechiel)
- und durch fortschreibende Traditionspflege aktuell,
- nicht in der Sprache der Engel (1Kor 13,1), sondern der Menschen.

Für diese qualitative Differenz ist wiederum die monotheistische Theozentrik entscheidend. Die Pythia ist ein Medium an der offenen Grenze zwischen Göttlichem und Menschlichen, der Prophet hingegen ein Mensch, den Gott beruft, sein Wort zu hören und es als Wort Gottes in seiner eigenen Sprache zu verkünden.

Die qualitative Differenz spiegelt sich auch in den anderen Formen israelitischer Prophetie ab. Entscheidend ist auch dort, wo heilige Orte, heilige Riten und heilige Priester mit der Prophetie verbunden sind, die Differenz zum Mythos. Gott bleibt in seiner Offenbarung transzendent, der Mensch auch im Moment prophetischer Inspiration ganz und gar Mensch; der Moment der Inspiration und Prophetie vergegenwärtigt und erneuert nicht das göttliche Urgeschehen, sondern zielt auf die Manifestation des Willens Gottes in Raum und Zeit.

---

<sup>50</sup> Vgl. Markus Witte – Johannes F. Diehl (Hg.), Orakel und Gebete : interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit (FAT II/38), Tübingen 2009.

c. Die biblische Tradition hat sich überaus schwer getan, die paganen Orakel nicht nur als Götzendienst zu brandmarken. Der entscheidende Grund ist die entschiedene Ablehnung des Polytheismus.

- Das Alte Testament kennt immerhin den heidnischen Propheten Bileam (Num 22-24),
- das Neue Testament karikiert den „Ur-Faust“ Simon Magus (Apg 8,9-13.18-25) als heidnischen Propheten, der Mühe hat, sein magisches Denken im Christentum abzulegen.

Eine positive Einschätzung, dass der Geist, der „weht, wo er will“ (Joh 3,8), auf der Basis des Offenbarungswirkens des göttlichen Logos auch sich paganer Medien bedienen könnte, ist im Neuen Testament noch nicht bezeugt.

Literatur:

*Karl Josef Gruber*, *Israels Propheten. Zeitansage in Manen Gottes*, Marburg 2009

*Klaus Koch*, *Die Propheten I* (UB 280), Stuttgart <sup>2</sup>1987, 17-47

*R. Baumgarten*, *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen*, Tübingen 19885

### 5.3 Apoll und Pythia – Das Heiligtum von Delphi

- a. Delphi ist das wichtigste Orakel Griechenlands – vor Didyma in Kleinasien (bei Milet) und Dodona im Norden Griechenlands. Diese zentrale Bedeutung hängt gewiss mit der geographischen Lage zusammen, ist aber vor allem ein Produkt der griechischen Gedächtnisgeschichte, die Delphi im Laufe der Zeit diesen Ort immer bedeutender werden lässt.
- b. Delphi ist (zweimal jährlich) Versammlungsort der pyläisch-delphischen Amphiktyonie, des mittellgriechischen Stadtstaatenbundes, und Austragungsort der Pythischen Spiele, die zu den vier großen Sport- und Kultur-Festivals in Griechenland gehören (Olympische Spiele in Olympia; Isthmische in Korinth; Nemeische in Nemea).
- c. Um die Unabhängigkeit von Delphi werden bis zum 4. Jh. v.Chr. 4 Kriege geführt. Für den Wiederaufbau des Tempels nach dem Brand 548 v. Chr. spendeten auch der ägyptische Pharao und der lydische König Kroisos.
- d. Der Stern Delphis beginnt erst in römischer Zeit zu sinken; die Achtung vor der traditionellen Stätte bleibt ungebrochen. Plutarch, selbst delphischer Priester, beklagt den Bedeutungsrückgang, widmet aber Delphi drei Bücher (*De E apud Delphos*; *De Pythiae oraculis*; *De defectu oraculorum*).

Literatur:

Michael Maaß, Das antike Delphi, München 2007

#### 5.3.1 Der Mythos von Delphi

- a. Verschiedene Mythen erzählen von der Heiligkeit des Ortes.
  - Ein Mythos erzählt, Zeus habe im Streit mit Athene um den Mittelpunkt der Welt zwei Adler (Schwäne oder Raben) von den Enden der Welt fliegen lassen, die sich in Delphi getroffen hätten.
  - Ein anderer Mythos erzählt, Kronos, der ältere Göttervater, habe seine Kinder, als Konkurrenten, auffressen wollen, aber, von seiner Frau getäuscht, statt des Zeus nur einen von Windeln umwickelten Stein verschlungen und sofort zusammen mit den anderen Kindern wieder ausgespien; Zeus habe, nachdem er seinen Vater getötet habe, diesen Stein dort befestigt, „wo die Erde ihren breitesten Sitz hat, in dem hochheiligen Pytho am Hang des Parnassosgebirges, Zeichen zu sein für künftiger Menschen staunendes Schauen“ (Hesiod, theog. 498ff); als dieser Stein wird der Omphalós verehrt, täglich mit Öl gesalbt und zu Festen mit unverarbeiteter Wolle bedeckt (Pausanias 10,24,6f). Ein „mildere“ Variante findet sich im 3. Hymnus Homers „An Apoll“.

b. Der Mythos erzählt in vielfachen griechisch-ägyptischen Variationen (Herodot, hist. II 156; Homer, hymn. 3, 351ff; Euripides, Iph.Taur. 1234-1251) auch von der inspirativen Kraft der Pythia.

- Apoll (Horus) sei vom Typhon(Python)-Drachen (Hesiod, theog. 820-868), der das Orakel der Gaia am Parnassos bewachte, noch vor seiner Geburt aus der Isis (Demeter), weil er von ihm als tödliche Bedrohung wusste, mit dem Tode bedroht worden, sei aber wie seine Schwester Artemis (Diana; Bubastis) von Leto auf die schwimmende Insel Chemnis resp. nach Delos versetzt worden und habe vier Tage nach seiner Geburt in voller Waffenrüstung den Drachen besiegt und im Untergrund Delphis gefangengesetzt, sodass seine Kraft, die er immer neu zähmen müsse, im Orakel kanalisiert werde.
- Im homerischen Hymnus heißt es: „Mein sei Leier und krummer Bogen, die werde ich lieben,/ Und ich künde den Menschen des Zeus untrüglichen Rat-schluss“.
- Apoll muss am thessalischen Königshof acht Jahre als Sklave arbeiten, um seine Blutschuld zu sühnen. Darüber klagen bei Aischylos die Eumeniden, die archaischen Rachegöttinnen: „O, ihr neueren Götter, die alten Gesetze, Ihr tratet sie nieder. Entwunden sind sie der Hand“.

c. Der Mythos von Apolls Sieg über die Schlange wird in den ursprünglich alle acht, später alle vier Jahre stattfindenden Pythischen Spielen gefeiert. An deren Beginn steht bis 342 v. Chr. ein Opfer, das die Ur-Geschichte vergegenwärtigt: Am ersten Tag nach Sonnenuntergang zielt ein Knabe mit Feuerpfeilen auf ein nachgebildetes Schlangennest und setzt es in Brand. Die Didyma-Tradition identifiziert die Tempel-Quelle als Ort der Geburt Apolls aus der Leto.

d. Der Mythos handelt vom göttlichen Ursprung und der archaischen Bedrohung der menschlichen Zivilisation: Sie beruht auf dem siegreichen Kampf gegen das Chaos, der immer neu ausgefochten werden muss.

e. Den Anti-Mythos erzählt Johannes in Offb 12-14. Der Gottessohn ist vom Drachen bedroht, erschlägt ihn aber nicht, sondern wird selbst zum Opfer, von Gott aber in den Himmel erhöht.<sup>51</sup>

Literatur:

*Walter Burkert*, Griechische Religion in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart 1977, 225-233

---

<sup>51</sup> Vgl. *Christian Nanz*, „Hinabgeworfen wurde der Ankläger unserer Brüder ...“ (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse* (SBS 191), Stuttgart 2001 151-171.

### 5.3.2 Pythia und das Orakel

a. Das Orakel war ursprünglich war es nur am Geburtstag des Apoll aktiv, später als die Nachfrage stieg, auch an weiteren Tagen. Die Ratsuchenden müssen eine erkleckliche Summe spenden und ein Tier, meist eine Ziege, opfern. Nur wenn es, mit Wasser besprengt, am ganzen Leibe zittert und damit die Präsenz des Gottes bezeugt, kann die Pythia befragt werden; sonst steht sie in Lebensgefahr (Plutarch, mor. 438B). Da es immer wieder zu viele Fragesteller gibt, entwickelt sich ausgefeilte Regeln, die den Zugang regeln. Sie werden auch Gegenstand internationaler Politik.

b. Pythia, die zentrale Gestalt, ist Priesterin und Prophetin. Ursprünglich ein junges Mädchen, später eine 50jährige unberührte Frau aus Delphi, wird sie zum Medium, Heldin und Opfer zugleich.

- Nachdem sie gefastet und im Wasser der Kastalischen Quelle sich gereinigt hat, wird sie in Prozession zum Tempel geleitet, opfert im Herdfeuer der Hestia setzt sich unter der Cella mit der Kultstatue des Apoll im *Antron*, zu dem nur sie Zutritt hat, auf ihren Dreifuß über einer mythischen Erdspalte, die mit der pythonischen Unterwelt verbindet, atmet den aufsteigenden mystischen Äther ein (Plutarch, def. or. 40 [mor. 432 D/E]), berührt den Omphalos und fällt in Trance und spricht nicht in menschlicher Sprache (Lukan, Pharsalia 5,69-197).
- Sie gilt als von Apoll inspiriert; der Gott spricht durch sie (Xenophon, an. 3,1,6).
- Die Ratsuchenden können nicht direkt mit ihr in Kontakt treten, sondern (um 200 v.Chr.) nur mit Hilfe von zwei Priestern, einem „Propheten“ und fünf „Heilige“, die Priester des Dionysos sind.
  - Die Ratsuchenden stellen mit lauter Stimme durch die Tempelwand hindurch ihre Frage,
  - die Pythia antwortet mit unartikulierten Schreien.
  - Die Priester, selbst kultisch gereinigt, übersetzen sie in menschliche Sprache, ursprünglich in Distichen (Hexameter und Pentameter), später auch in Prosa (Plutarch, Pyth. or.).
- Die Orakelsprüche sind vom Glanz des Geheimnisses ungeben. Heraklit sagt: „Der Herr, dem das Orakel in Delphi gehört, redet nicht, verbirgt nicht, sondern zeigt (**shmaihei**)“ (Diels 22 B 93). Die Vieldeutigkeit erfordert Exegesen; der Meinungsstreit um die rechte Auslegung zieht sich teilweise bis in die Volksversammlungen hinein.
- Das berühmteste Beispiel ist der athenische Streit um die Orakeldeutung vor der entscheidenden Schlacht von Salamis gegen die Perser (480 v.Chr.); Themistokles gibt den Ausschlag, das düstere Orakel positiv zu deuten und die „Mauern aus Holz“, die allein unbezwungen blieben, auf die Schiffe der antipersischen Flotte zu deuten (Herodot, hist. VII 140,1-143,39).

Die Orakelsprüche sind weitverbreitet und weltberühmt. Herodot zitiert etwas über 90, davon 50 aus Delphi. Gegenstand sind sehr viele private Angelegenheiten, aber auch hoch komplexe politische Themen, bis zur Legitimation von Verfassungen. Allgemeine Zukunftsfragen und –prognosen sind selten. Meist geht es um Lebenshilfe und politische Beratung: Städtegründungen (Pausanias 5,7,3: Syrakus), Kriegstaktiken (Herodot 1,66ff). Xenophon lässt sich den Freibrief für seine Teilnahme am Zug des Kyros geben (an. 3,1,5-8) und errichtet nach seiner glücklichen Rückkehr auf seinem Landgut einen Tempel der ephesinischen Artemis (an. 5,3,5-11). Nicht zuletzt weist das Orakel Auswege aus der Schuld, angefangen mit Ödipus bis zur die Sühne für rituellen Kindermord (Pausanias 8,23f), und Wege, Seuchen und andere Götterstrafen zu beenden (Pausanias 9,38).

Literatur:

*Athina Kalogheropoulou*, Das Apollon-Heiligtum von Delphi, in: E. Melas (Hg.), Tempel und Stätten der Götter Griechenlands, Köln <sup>8</sup>1984 (1970), 126-156

*Veit Rosenberger*, Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte, Darmstadt 2001

### 5.3.3 Erkenne dich selbst!

a. In der Eingangshalle des Apollon-Heiligtums von Delphi waren – nach Plinius d.Ä. (nat. VII 32 [§ 118f]) in goldenen Lettern (*aureis litteris*) – Worte der Sieben Weisen angebracht, darunter als bekanntester: **GNWQI SAUTON** (**gnwq̄i sautoh** - *gnothi s[e]jauton*) – „Erkenne dich selbst“. Nach Platon war dieses Wort die erste Maxime aller sieben Weisen (Prot. 343ab), nach Aristoteles ein Spruch der Pythia, nach seinem Schüler Klearch von Soloi die Antwort, die der Weise Chilon vom Orakel auf die Frage bekommen habe, was der Mensch vor allem lernen müsse. Juvenal schreibt: *e caelo descendit* (11,27). Der Spruch ist weltberühmt (Ovid, ars II 499f: *celebrata per orbem*). Abschriften auf Säulen, Steinplatten und Papyri sind nicht nur in griechischer und römischer Kultur, sondern auch in Syrien (Heliopolis, Baalbek) und Baktrien (Afghanistan). Ob es historisch in Delphi entstanden ist, steht dahin Jedenfalls ist es in Delphi und durch Delphi berühmt geworden. **gnwq̄i sautoh** ist der Inbegriff apollinischer Weisheit.

b. Ursprünglich ist das Wort eine Aufforderung zur Demut: Kein Mensch ist ein Gott; wer zum Orakel geht, muss bereit sein, den Spruch der Götter zu hören, zu verstehen und zu befolgen. Prometheus (Aischylos, Prom. 309f), Kroisos (Xenophon, Cyr. VII 2,20-35) und Alexander der Große (DionChr 4,55-58) haben besonderen Anlass, sich dieses Wort sagen zu lassen.

Im Laufe der Zeit gewinnt das Wort aber eine andere Nuance: Wer sich selbst erkennt, ist auf dem Weg zum eigenen Ich. Freilich führt dieser Weg nicht – wie in der Neuzeit – in den Individualismus, sondern zur Entdeckung der Subjektivität im Kosmos, der von den Göttern bestimmt ist und sich sozial in der Polis darstellt.

Typisch sind folgende Interpretationsrichtungen:

- die Erkenntnis und Anerkenntnis der eigenen Grenzen (Seneca, dial. VI 11,2f: „Das meint offensichtlich jener dem pythischen Orakel zugeschriebene Spruch: ‚Erkenne dich!‘ Was ist der Mensch? Ein Gefäß, das bei der geringsten Erschütterung, dem kleinsten Stoß, in Scherben springen kann.“) – nur ganz selten: die Erkenntnis der eigenen Teilhabe am Göttlichen (Cicero, resp. V 26: „*deum te igitur scito esse*“);
- *memento mori* (Plutarch; E Delph 21 [mor. 394 C]);
- durch Sokrates die Frage, was ein Mensch wirklich weiß und nicht weiß (Aristoteles nach Plutarch, mor. 118 C; vgl. Aristophanes, nub. 842: Was man bei Sokrates lerne? „Dich selbst erkennen, wie ungebildet und dämlich du bist!“); nach Plato hat Sokrates deshalb zu philosophieren begonnen, weil das delphische Orakel ihn für den weisesten Menschen erklärt hat (apol. 21a-23b), Nach dem Phaidros aber zieht er sich aus allen öffentlichen Disputationen zurück (Platon, Phaidr. 229e-230a): „Ich kann noch immer nicht nach dem delphischen Spruch mich selbst erkennen. ... Ich denke an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, noch verschlungener gebildet und ungetümer als Typhon, oder ein milderer, einfacherer Wesen, das sich eines göttlichen und edleren Teils der Natur erfreut“. Der Grund: Die letzte Unklarheit in der Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, wie sie auch bei Sokrates und Plato bleibt, führt zu einer letzten Unklarheit des Menschen im Verständnis seiner selbst.

- c. Die delphische Maxime wird im hellenistischen Judentum adaptiert.
- Die Septuaginta übersetzt Hld 1,7f: „Wenn du dich selbst nicht kennst, ...“ Diese Übersetzung basiert auf dem allegorischen Verständnis als Liebeslied zwischen der Tochter Zion und Gott resp. dem Messias. Der Weg der Israel – und der Ekklesia – gewiesenen Selbsterkenntnis ist die Nachfolge.
  - Philo von Alexandrien erkennt im biblischen „Achte auf dich selbst!“ (Gen 24,6; Ex 10,28; 23,21; Dtn 15,9; 24,8) den Ur-Sinn des delphischen Wortes (migr. 8). Zur wahren Selbsterkenntnis kommt Abraham: „Ich bin nur Staub und Asche“ (Gen 18,27: imm. 161; her. 30; somn. 1,60). Sich Abrahams Einsicht zu eigen zu machen, die eigene Nichtigkeit anzuerkennen (mut. 54; somn. 1,212), ist die Voraussetzung, des Segens Gottes teilhaftig zu werden. Philo nimmt die biblische Grundunterscheidung im hermeneutischen Horizont des Mittelplatonismus auf, bleibt dabei jedoch – als guter Platoniker – in einem Leib-Seele-Dualismus befangen.
- d. Im Neuen Testament ist „Erkenne dich selbst“ nur indirekt rezipiert:
- Paulus schreibt 2Kor 13,5 (nach Luthers Übersetzung): „Erkennt ihr euch selbst nicht, dass Christus in euch ist?“. Durch autobiographisch stimulierte Reflexionen wie Phil 3,4-8 und Gal 2,19f gewinnt dieser Satz soteriologische Bedeutung im Kern christlicher Anthropologie. Das „Selbst“, das zur Freiheit findet, ist der gekreuzigte und auferstandene Messias als der, der „mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,19). Christus prägt nicht nur den Geist/*pneuma* (1Kor 2,11a; Röm 8,8f.16; Gal 6,18), sondern auch den Leib (1Kor 6,15.19), nicht nur das Herz/*kardia* (2Kor 4,6; Röm 5,5), auch den Verstand/*nous* (2Kor 3,14-18). Gut Biblisch hält Paulus die radikale Differenz zwischen Gott und Mensch als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbsterkenntnis fest. Er überwindet den philonischen Dualismus durch Rückbesinnung auf die biblische Anthropologie der Leib-Seele-Einheit des Menschen. Das entscheidende leitet er jedoch aus der Christologie her: Die Lebenshingabe Jesu, die im stellvertretenden Sühnetod kulminiert,
  - Jesus nimmt zur Selbsterkenntnis im Wort vom Splitter und Balken unzweideutig Stellung (Mt 7,3f par. Lk 6,41f). Eine apokryphe Jesus-Tradition – im Sinne eines orthodoxen Gnostizismus – findet sich in POxy 654 (ThEv 3): „Wenn ihr euch selbst erkennt, werdet ihr erkennen, dass ihr Söhne des lebendigen Vaters seid.“

Literatur:

- Marius Reiser*, Erkenne dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992) 81-100
- Heinz Schürmann*, Das drei-einige Selbst im Lichte paulinischer Anthropologie, in: Th. Söding (ed.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 389-439



## 6. Politische Theologie

a. Für das Imperium Romanum ist wie für das Reich Alexanders und seiner Nachfolger, aber auch schon für die griechischen Stadtstaaten – und ähnlich wie für Ägypten, Persien, Babylonien – Religion ein politischer Faktor erster Güte.

- Religion trägt nicht nur zur gesellschaftlichen Stabilität bei, sondern ist auch aktive Verehrung der Götter, von deren Wohlwollen das Geschick eines Gemeinwesens abhängig ist.
- Religion ist zu den Teilen, die durch die großen Heiligtümer und die eingeführten Priesterklassen repräsentiert wird, politisch relevant und engagiert.

b. Von „politischer Theologie“ sprach Varro, der späte Theoretiker römischer Religion. Sein Werk ist leider nur – aber Gott sei dank immerhin doch – durch die ausführliche Kritik überliefert, der Augustinus sie unterzogen hat (CCL XLVII).<sup>52</sup>

Varro<sup>53</sup> unterscheidet drei Formen von Theologie, die mythische, die politische und die natürliche.

- Die mythische Theologie wird von den Dichtern getrieben. Ihr originärer Ort ist das Theater. Sie erzählt Göttergeschichten.
- Die politische Theologie wird von den Völkern getrieben. Ihr originärer Ort ist der Tempel. Sie feiert Riten.
- Die natürliche Theologie wird von den Philosophen getrieben. Ihr originärer Ort ist die Akademie. Sie übt Religionskritik. Sie klärt darüber auf, dass die mythischen Götter der politischen Theologie menschliche Institutionen sind – aber staatstragend und deshalb verpflichtend, notfalls mit Zwang. Der Philosoph durchschaut die mythischen Fabeln, lehrt aber den Pöbel *mores*: Die Tradition sei zu achten; denn der Staat, der sich Dichter hält, um sich Götter zu schaffen, braucht ein religiöses Fundament. Sonst bricht er zusammen. Die philosophische Rechtfertigung der Mythen ist ihre politische Funktionalität. Die Tugend der Treue zum Herkommen heißt *pietas*.

Politische Theologie ist also aus der Warte der Religionstheorie jene Religionspraxis, die aus Staatsräson geschieht. Sie meint eine Symbiose von Politik und Religion, von Sakralität und Macht. Eine besonders zugespitzte, aber weder ursprüngliche noch allgemeine Form wird der Kaiserkult.

---

<sup>52</sup> Zusammengefasst und ausgewertet von *Joseph Ratzinger*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg - Basel - Wien 2003, 133-136.

<sup>53</sup> Vgl. *H. Dahlmann*, Terentius Varro, in.: Pauly-Wissowa Suppl. 6, 1229-1235

## 6.1 Die Politische Theologie im Spiegel des Neuen Testaments

a. Die Grundlinie gibt Jesu Antwort auf die Steuerfrage vor: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott was Gottes ist (Mk 12,17). Diese Antwort, die in einem jüdischen Horizont steht, begründet seine komplementäre Interpretationslinien.

b. Die eine Linie unterstreicht die prinzipielle Loyalität gegenüber der politischen Autorität – unter dem Blickwinkel, dass es einer Ordnung bedarf, die der Gerechtigkeit dient, aber ohne dass die Voraussetzung immer expliziert würde.

- Röm 13,1-7 arbeitet negative Erfahrungen der Gemeinde unter Claudius auf, der 49 n. Chr. alle Juden(christen) aus Rom vertrieben hatte (Apg 18,1ff.; Sueton, Claud. XXV), und warnt vor politischer Fundamentalopposition.
- Auf dieser Linie liegen auch 1Tim 3,1, wo die Presbyter zum politischen Gehorsam angeleitet werden, und 1Tim 2,2, die Fürbitte für Herrscher.
- 1Petr 2,11-17 macht die Grenze der politischen Loyalität etwas deutlicher, indem die Gottesfurcht das Vorzeichen ist, dem Kaiser menschliche Ehre zu erweisen.

Die Möglichkeit, die politische Führung (auch wenn es in der neutestamentlichen Antike nicht um Demokratien, sondern um Monarchien geht) anzuerkennen folgt aus der jesuanischen Differenzierung, dass es einer Ordnung des öffentlichen Raumes durch Regulation der Macht bedarf und dass die Jünger keine Taliban sind, die einen Gottesstaat errichten wollen.

c. Die andere Linie unterstreicht die alleinige Verehrung Gottes, den praktischen Monotheismus. Die rote Linie ist überschritten, wenn aus Gründen politischen Wohlverhaltens religiöse Riten verlangt werden, die nicht der Verehrung des einen Gottes dienen, oder gar ein Herrscher selbst wie ein Gott verehrt werden soll, sei es aus eigenem Antrieb, sei es aus anderen Erwägungen.

- Lukas erzählt die Horrorgeschichte, dass Herodes Agrippa, in königlicher Pracht sich präsentierend, auf der Stelle vom Schlag gerührt und von Würmern zerfressen worden sei, als sich in Tyros und Sidon (heidnische) Stimmen erhoben, die ihn mit einem Gott verglichen (Apg 12,19b-23).
- Eine umfassende Kritik politischer Theologie formuliert Johannes von Patmos<sup>54</sup>, wahrscheinlich zur Zeit des Domitian (91-96 n. Chr.), der, von den antiken Historikern übel beleumundet, laut Sueton (Domitian 13) die Anrede „*dominus ac deus noster*“ akzeptiert, vielleicht sogar gefordert hat. Kleinasien ist das klassische Land des Kaiserkultes.<sup>55</sup>

Johannes analysiert, wie attraktiv und katastrophal der Kaiserkult ist. Er durchleuchtet seine Mechanismen. Er kritisiert seine Protagonisten und Apologeten. Er stellt ihm das große prophetische Thema Jesu entgegen: die Herrschaft Gottes.

---

<sup>54</sup> Vgl. Th. Söding, Heilig, Heilig, Heilig. Zur Politischen Theologie der Apokalypse, in: ZThK 96 (1999) 1-28.

<sup>55</sup> Simon R. F. Price, Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge 1984; Stephan J. Friesen, Twice Neokoros. Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family (EPRO 116), Leiden 1993; ders., The Cult of the Roman Emperors in Ephesus. Temple, Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John, in: Helmut Koester (Hg.), Ephesus, Metropolis of Asia (HThS 41), Valley Forge 1995, 229-250. Ein wichtiger literarischer Zeuge ist Dio Cassius 51,20.

## 6.2 Definitionen

a. In den 60ern und 70ern wurde „Politische Theologie“ im Christentum zu einem Schlagwort derer, die Impulse der Kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer - Habermas) mit der Theologie der Befreiung (Gutierrez, Leonardo Boff) verbinden wollten, um die gut katholische und adaptiert evangelische Christliche Gesellschaftslehre zu überwinden und den revolutionären Geist Jesu anzufachen (Metz, Moltmann, Sölle).<sup>56</sup>

Hier bedeutet „politische“ politisch engagierte Theologie, in Amerika „liberal“, in Deutschland „links“. Mit dem antiken Begriff der Politischen Theologie hat diese Richtung nur den Namen gemein. Sie stößt aber auf die Kritik eine sublimen Sakralisierung sozial engagierter Politik, die mit Religion vernünftigerweise nur durch das – aristotelische, mosaische und jesuanische – Prinzip der Gerechtigkeit verbunden sei.<sup>57</sup>

b. In den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. hatte das Stichwort der Politischen Theologie hingegen ein anderes Format, weil es in den Debatten über die Legitimität der Demokratie eine Rolle spielte.

- Carl Schmitt, später „Kronjurist“ des sog. „Dritten Reiches“, nach dem 2. Weltkrieg einer der verborgenen einflussreichsten Intellektuellen der Bonner Republik, griff den Begriff auf, um mit seiner Hilfe – zu Recht – die zentralen Ideen der politischen Theorie in der Neuzeit (Souveränität, Legalität, Legitimität - Ehre, Verantwortung, Pflicht – Krieg, Frieden, Strafe) als säkularisierte Theologie zu erklären und daraus – zu Unrecht – eine mangelnde Politikfähigkeit der Demokratie abzuleiten, weil sie keinen Alleinherrscher, keinen Tyrannen, König oder Führer dulde.<sup>58</sup>
- Erik Peterson, Historiker und Exeget, Konvertit, der unter den Nazis ins römische Exil flüchten musste, einer der engeren Berater von Pius XII., setzte gegen Carl Schmitt seine These, dass der trinitarische Monotheismus des Christentums jeden Gedanken einer politischen Repräsentanz Gottes durch einen Herrscher konterkariere; deshalb hätten die römischen Caesaren nach Konstantin so oft mit dem Arianismus sympathisiert, während die großen Theologen wie Ambrosius, Augustinus und Athanasius zur Herrschaftskritik fähig gewesen seien.<sup>59</sup> Der Glaube an den dreieinen Gott durchkreuzt jede religiöse Überhöhung der Politik.
- Jacob Taubes, Überlebender des Holocaust, greift Schmitt auf, um die Existenz des Staates Israel zu legitimieren: Die von der Tora vorgezeichnete Einheit von Gott, Volk und Land müsse jedem Kalkül entzogen werden.<sup>60</sup> Das ist innerjüdisch konsequent, christologisch aber nicht vermittelbar.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> Zur kritischen Aufarbeitung vgl. *Hans Maier*, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

<sup>57</sup> Vgl. *Joseph Ratzinger*, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

<sup>58</sup> Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München - Leipzig 1934; Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963; Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.

<sup>59</sup> Monotheismus als politisches Problem (1935), in: Theologische Traktate, hg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 23-81.

<sup>60</sup> Die Politische Theologie des Paulus (1987), hg. v. A. u. J. Assmann, München 1993. Wichtige Impulse gibt auch die von ihm hg. Trilogie „Religionstheorie und politische Theologie“, die den Dialog mit Carl Schmitt führt: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München -

c. Um die Jahrtausendwende entdeckt die Kulturwissenschaft den Begriff, benutzt ihn aber nicht mehr als Instrument zur kritischen Analyse politischer Theorien, sondern als Katalysator für die Beschreibung verschiedener Kulturen, besonders des Mittelmeerraumes.<sup>62</sup> Dieser Wechsel löst die philosophisch-theologischen Fragen nicht und unterschätzt das ideologische Potential des politischen Kultes samt seiner aktuellen Nachwirkung in allen Konzepten von Zivilreligion, öffnet aber den Blick für verschiedene Erscheinungsformen politischer Theologie in der Antike:

- zwischen dem Gottkönigtum eines ägyptischen Pharaos von Geburt an und der Divinisierung römischer Imperatoren nach dem Muster Alexanders und Augustus' aufgrund ihrer Erfolge, ihrer Herkunft und ihres Nachruhmes,
- zwischen der religiösen Aktivität einer griechischen Polis und der *pietas* im römischen Imperium.

d. Die Vorlesung konzentriert sich auf Rom, weil dort die politische Theologie profiliert als in Griechenland gewesen ist und die Auseinandersetzung des Christentums mit ihr – weit über die neutestamentliche Zeit hinaus – intensiver.

---

Paderborn 1983; Gnosis und Politik, München - Paderborn 1984; Theokratie, München - Paderborn 1987.

<sup>61</sup> Die Differenz wird in dem erhellenden Disput zwischen *Jacob Neusner* und *Joseph Ratzinger* über die ethische Relevanz der Bergpredigt deutlich. Während der eine, in rabbinischer Tradition, Jesus nicht zustimmt, weil er die heiligen Bande von Volk, Familie und Land auflöst (*A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, New York 1993), stellt sich der andere, in christlicher Tradition, auf die Seite Jesu, weil man mit der Bergpredigt zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion, Gottesliebe und Gerechtigkeit differenzieren kann (*Jesus von Nazareth I*, Freiburg - Basel - Wien 2007).

<sup>62</sup> Vgl. *Jan Assmann*, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München<sup>2</sup>1995.

### 6.3 Kaiserlicher Kult

a. Wohl und Wehe des Reiches hängen an der korrekten Erfüllung der kultischen Pflichten gegenüber den zuständigen Göttern. Cicero sagt<sup>63</sup>, dass die Überlegenheit der Römer nicht auf der Zahl der Menschen und der militärischen Kraft der Truppen, auch nicht auf dem Patriotismus, sondern auf „*pietas*“ und „*religio*“ beruhe, der ebenso altehrwürdigen wie jeweils aktiven und aktuellen Verehrung der Götter.

b. Die ersten, die diese religiösen Pflichten zu erfüllen haben, sind die Herrscher selbst. Das hat man in Rom äußerst ernst genommen, Augustus voran und seine Familie ihm folgend.

- Der Kaiser ist Pontifex Maximus. Er ist für den öffentlichen Kult an höchster Stelle verantwortlich.
- Der Kaiser legitimiert sich als Mitglied einer heiligen Familie
  - Vergil liefert in den *Bucolica* den Mythos vom Goldenen Zeitalter, zwar als Literatur, doch als Legitimation (*Ecl.* 4), umgeben von zahlreichen Legenden (Sueton, Aug. 94,4), während Ovid sie durch seine *Metamorphosen* sublim konterkariert und dadurch noch höher transzendiert.
  - Die Göttlichkeit der Familie steigert die religiösen Pflichten des Kaisers. Weil er den Göttern näher ist, muss er desto devoter (heißt: gottesfürchtiger) sein.
  - Die Familie, geleitet vom *pater familias*, ist traditionelles Subjekt von Religion und Frömmigkeit, Kult und Opfer. Das übernimmt die kaiserliche Familie mit dem Herrscher an der Spitze als Musterfamilie – mit segensreichen Wirkungen nicht nur für das eigene Haus, sondern für das gesamte Imperium.

Das Familienprinzip, das auf Vorrechte durch Geburt setzt und auf eine Dynastie drängt, musste aus politischen Gründen strikt vom Königtum der römischen Frühzeit abgesetzt werden. Deshalb nennen sich die neuen Machthaber nicht *rex*, sondern (Caesar) *Augustus*. Sie bemühen sich um Kontinuität mit der Senatoren-Aristokratie. Aber sie unterlaufen deren Wahlprinzipien und Zeitbegrenzungen für Ämter, indem sie das Familiäre betonen. Mangels Klasse und Masse, aber auch aus Angst vor senatorischer Kritik wird das genealogische Muster durch Adoptionen aus der näheren Verwandt- und Bekanntschaft aufgelockert. Augustus und seine Nachfolger setzen – jedenfalls

---

<sup>63</sup> *De Haruspicum Responso* 19: „Wer ist so wahnsinnig, der entweder, wenn er in den Himmel aufblickte, meinte, dass die Götter nicht existieren und der glaubt, dass das, was durch große Weisheit entsteht, dass so kaum irgendjemand durch die Kunst einen dahinterstehenden Plan der Vorfälle und der Notwendigkeit verfolgen kann, durch den Zufall entstanden, oder, sobald er verstand, dass die Götter existierten, er nicht begriff, dass dieses Reich nur durch ihren Willen geboren und vergrößert und erhalten worden ist? Obgleich wir Senatoren uns selbst lieben, si sehr, wie wir wollen, haben wir trotzdem weder die Spanier an Zahl noch die Gallier an Kraft noch die Punier an Verschlagen noch die die Griechen an Fertigkeit und außerdem weder die Italiener und Lateiner selbst an diesem angeborenen und häuslichen Sinn für das Volk und das Land, sondern alle Geschlechter und Nationen an Pietät und Religion und dieser einen Weisheit besiegt, weil wir erkennen, dass alles vom Willen der Götter gelenkt und gesteuert wird.“

nach außen – auf die altrömischen Tugenden der Familie, zu deren vornehmsten Pflichten die Religion gehört.

- Die kaiserliche Religionsausübung ist deshalb nicht nur die offizielle des staatlichen Kultes: die Befragung der Auguren, die Opfer vor und nach Kriegszügen, die Janus-Verehrung; sie wird auch auf eine demonstrative Weise privat: durch die öffentliche Zelebration familiärer Riten und die familiäre Zelebration öffentlicher.

Der Kaiser mit seiner Familie als vorbildlicher Römer – dazu gehört nachhaltige Pietät. Es gibt also ein enormes politisches Interesse der Herrscher, die religiösen Pflichten, die ihnen von der politischen Ordnung zugewiesen sind, penibel zu erfüllen und die privaten nicht im Privaten zu halten.

c. Ein herausragendes Dokument der funktionalisierten Familienreligiosität an höchster Stelle des Staates ist die „Ara Pacis“, der Altar des Friedens.

- Augustus hat die Opferstätte 11 v. Chr. abseits des Forum Romanum, dessen Traditionen unangetastet bleiben, auf dem Marsfeld errichtet, dem Exerzierfeld des Militärs, das Mars (griechisch: Ares); dem Gott des Krieges, geweiht ist. Das ist eine sublimen Konkurrenz hinter der Fassade friedlicher Koexistenz. Die Botschaft ist klar
  - Die *Pax Romana*, die zentrale Idee der augusteischen Ära, wird als große Leistung des Kaiserhauses nach den Wirren der Bürgerkriege und angesichts großer Militärerfolge dargestellt, die als Zivilisationsleistungen – „Befriedungen“ – gerechtfertigt wurden.<sup>64</sup>
  - *Si vis pacem, para bellum* (Willst du Frieden, bereite den Krieg). Der römische Friede ruht auf den Schultern der Legionen. Es ist der Krieg, der diesen Frieden herbeiführt; es ist die kaiserliche Macht, die ihn garantiert, es ist der politische Kult, der ihn erhält, das Opfer der Götter, die den Imperator in seinem gottgleichen Glanz widerspiegeln.
- Die aufwendige Architektur bietet eine Oberfläche, in einem genau durchorganisierten Zug die komplette Kaiserfamilie auf dem Weg zum Opfer darzustellen – also dieses Opfer auch dann zu vergegenwärtigen, wenn es nicht aktuell zelebriert wird. Die Größe der Familie, die Klasse der Reliefs, die Ordnung des Ganzen spiegelt die Bedeutung des Geschehens. Sie erfüllt eine doppelte Funktion: nach außen: Demonstration der Geschlossenheit, der Stärke und versammelten Pietät, nach innen Zügelung der Ambitionierten, Einbindung der Außenseiter, Festschreibung der Hierarchie.

---

<sup>64</sup> Eine überaus kritische Darstellung gibt *Klaus Wengst*, *Pax Romana Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986.

## 6.4 Staatskult

a. Nicht nur der Kaiser muss seine religiösen Pflichten gewissenhaft erledigen, auch die Bürger und Untertanen des römischen Reiches sind dazu verpflichtet, am politischen Kult teilzunehmen.

- Die Römer vertreten eine insofern liberale Religionspolitik, als sie die lokalen und regionalen Kulte in ihren „befriedeten“ Gebieten nicht nur tolerieren, sondern auch garantieren, insofern sie als ihre Schutzmacht auftreten.
- Allerdings verlangen sie, dass den Göttern Roms – vorweg dem Jupiter Capitolinus – Tribut geleistet wird. Die Kategorie dieser Religiosität ist nicht Glaube (als Überzeugung und Erkenntnis, Bekenntnis und Vertrauen), sondern Praxis. Sie ist ein Akt staatsbürgerlicher Loyalität, die ihrerseits religiös begründet und überhöht wird.

Die römische Religionspolitik erklärt sich in ihren beiden Aspekten – Freiheit und Verpflichtung – aus der Logik der römischen Religion:

- Weil Wohl und Wege des Reiches von der Gunst der Götter abhängen, muss der politische Kult gefordert und gefördert werden.
- Weil es viele Götter gibt, ist das Pantheon aufnahmefähig: je mehr Götter integriert sind, desto besser. Jupiter verbindet sich mit Zeus und steht an der Spitze, hat aber keineswegs eine Richtlinienkompetenz, sondern muss jeweils sein Gewicht zur Geltung bringen.

Der Kult wird von lokalen Politikern meist stark gefördert, die sich teils in Aktivitäten zu übertreffen trachten. Formen des politischen Kultes sind Stiftungen, Weihgaben, religiöses Sponsoring aus bestimmten Anlässen, rituelle Prozessionen und Opfer, aber auch aktuelle Feiern aus Anlass von Kriegen und Katastrophen, Siegen und Niederlagen. Bilder und Inschriften verbreiten den Ruhm und markieren die Zugehörigkeit.

b. Ausgenommen sind die Juden, aufgrund eines besonderen, teuer erkauften Privilegs. Als Bürger der Stadt Jerusalems (auch in der Diaspora) brauchen sie am offiziellen Kult nicht teilzunehmen, ebenso sind sie vom Militärdienst befreit (weil er ohne römische Religiosität nicht machbar war).

Im Gegenzug werden nicht höhere Steuern fällig; im Tempel zu Jerusalem; über dessen Heiligkeit die Römer wachen, wird täglich ein Opfer (nach dem, sondern) für den Kaiser und das Wohlergehen des Reiches dargebracht. Ebenso wurde in den Synagogen jeden Sabbat für den Kaiser und das Reich gebetet.

c. Die Christen profitieren vom Status des Judentums als *religio licitas*, solange sie in römischen und griechischen Augen als jüdische Gruppierung angesehen werden. Im selben Maße aber, wie sich die Wege von Synagogen- und Kirchengemeinden trennen, weil die Christen den gekreuzigten Jesus als auferstandenen Christus verkünden und Heiden ohne Beschneidung den Weg in die Kirche öffnen, verlieren die Christen den jüdischen Rechtsschutz. Das bedeutet keineswegs, dass die Christen sofort in akuter Gefahr für Leib und Leben stehen. Aber sie geraten in einen rechtsfreien Raum. Die Bedrohung war latent; sie ist anscheinend hier und da auch manifest geworden: Der Anpassungsdruck auf die Christen wächst.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Vgl. *Paul Mikat*, *Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

## 6.5 Kaiserkult

a. Meist wurde im Rahmen der politischen Religion ein Opfer *für* den Kaiser verlangt. Ab und an – und nie ohne kritische Diskussionen auch bei römischen Historikern (Sueton, Div Jul 76,1: „zu groß für einen sterblichen Menschen“), von jüdischen und christlichen Theologen zu schweigen – gibt es aber auch Einzelfälle, in denen ein expliziter Kaiserkult verlangt worden ist.

b. Im Hintergrund steht eine göttliche Verehrung von hellenistischen Herrschern und Kaisern *post mortem*. Das geht im hellenistischen Raum bis zu Alexander dem Großen zurück, der seinerseits bei Tendenzen der Selbstdivinisierung von seinen ägyptischen Kontakten nicht unbeeinflusst geblieben ist.

- Der erste, bei dem in Rom so etwas geschah, war Caesar. Danach wurde es eine Tradition bei allen Caesaren, die sich nicht vollkommen unmöglich gemacht hatten.
- Die Maßstäbe setzt Augustus, dessen Nachfolger Tiberius viel Energie in die Augustusverehrung gesteckt hat.

Die rituelle Verehrung verstorbener Kaiser ist eher eine besonders ausgeprägte Form des Totengedenkens in einem polytheistischen Kontext.

- Es gibt kein Dogma, sondern eine Praxis mit fließenden Grenzen. Der – verstorbene – Kaiser wird meist nicht isoliert verehrt, sondern als Teil eines großen Ganzen: der römischen Götterfamilien und anderer Kaisergestalten.
- Zur Mythisierung gehört die Apotheose: eine Himmelfahrt, die durch spektakuläre Begleitumstände beglaubigt schien. Ein Zeuge musste sie im Senat beschwören. Dann wurde sie feierlich erklärt. Dieser Akt heißt *consecratio*. Der Titel ist dann *divus* (göttlich). An Spöttern hat es nie gefehlt.

c. Einzelne Kaiser scheinen der Versuchung erlegen zu sein, schon zu Lebzeiten sich als Gott verehren zu lassen. Das ist eine äußerste Steigerung der religiös grundierten Verehrung, die ihnen als Spitzen des Reiches ohnedies zustand. So lautet eine Inschrift aus Demetrias in Thessalien (Griechenland): „GAIUS IULIUS CAESAR IMPERATOR DEUS (SEG XIV 474).

Die aktive Verehrung ist aber ein Bruch mit dem Herkommen und deshalb Gegenstand von Kritik.

- Ein erster Kandidat ist ausgerechnet Caligula (Sueton, Cal. 22,2f.; vgl. Philo, Leg. Gai. 353). Freilich fragt sich, ob sich Caligula an der Grenze zwischen Genie und Wahnsinn, Zynismus und Hypertrophie verlaufen hat.
- Ein zweiter Ausreißer scheint Domitian gewesen zu sein (Sueton, Dom 13,2). Ihm wird in Ephesus ein eigener Tempel gewidmet. Wie stark dies mit einer Christenverfolgung verbunden war, ist umstritten.<sup>66</sup>

Der Kaiserkult im strengen Sinn ist kein Massenphänomen, sondern die Spitze des Eisberges.

Literatur:

Jan Assmann – Harald Strohm (Hg.), Herrscherkult und Heilserwartung, München 2010

---

<sup>66</sup> Zur kritischen Aufarbeitung des Domitian-Bildes bei Eusebius vgl. J. Ulrich, Euseb, HistEccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian: ZNW 87 (1996) 269-289.



## 7. Astrologie

a. In der Antike wird nicht zwischen Astronomie und Astrologie unterschieden. Eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Gang der Sterne am Himmel dient, in Babylon (bei den „Chaldäern“) und Ägypten (woher die wichtigsten Handbücherstammen) besonders ausgeprägt, der Treffsicherheit kultischer Vollzüge. Die *Mathematiker* der Antike waren Astrologen; *Mathesis* war Astrologie – nicht selten als höchste Wissenschaft überhaupt geachtet. Tatsächlich hat die (heutige) Mathematik durch die Astronomie/Astrologie einen enormen Auftrieb erfahren. Es gelang den antiken „Mathematikern“ ziemlich genau, die Mondphasen und den Lauf der Gestirne vorherzuberechnen. Man wusste auch genau um die Zusammenhänge zwischen dem Stand des Mondes und Ebbe und Flut. Kometen und Sonnenfinsternisse störten das mathematische System und waren mithin Anzeichen von Katastrophen.

b. Die Antike kennt (in ihrem geozentrischen Weltbild) sieben Planeten: Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn (Uranus und Pluto sind noch unentdeckt) – zudem Sonne und Mond.

Die anderen Sterne werden zu Sternbildern geordnet, die sich zu den zwölf Tierkreiszeichen fügen, die bis heute beliebt sind. Von den Dimensionen des Weltraumes hat die Antike keine Vorstellung. Die Sterne erscheinen am Firmament des Himmels.

c. Weil die Sterne vor allem in Babylon, aber auch in anderen antiken Kulturen, als überirdisch, göttlich (wenngleich zum Kosmos gehörig) angesehen wurden, gibt es Astralkulte, sei es den Sonnenkult des Helios, seien es nächtliche Kulte des Mondes und der Sterne, z.B. der Venus.

d. Eine besonders beliebte Form der Astrologie war – und ist – die Erstellung eines Horoskops, das aus den besonderen Umständen der Geburtsstunde (*horos* – Stunde), die genau angeschaut werden mussten (*skopein* – beobachten) auf das Schicksal eines Menschen, den Verlauf seines Lebens schlussfolgern sollte.

- Die Horoskop-Astrologie ist für die private Religion wichtig.
- Sie hat aber auch eine politische Dimension, wenn sie das Leben von Herrschern oder die Geschichte ganzer Völker betrifft.

e. Von der Astrologie sind zahlreiche magische Texte der Zauberpapyri beeinflusst, ebenso einzelne Mysterienreligionen, z.B. der Mithraskult.

Literatur:

P. Niehenke, *Astrologie. Eine Einführung* (RUB 7296), Stuttgart 1994

### 7.1 Reflexe der Astrologie im Neuen Testament

a. Ein positives Beispiel für fromme Astrologen bilden die „Magier“, die den „Stern aufgehen“ sehen und ihn als Stern des Messias (wie Bileam nach Num 23ff.) deuten, sodass sie nach Jerusalem ziehen.

b. Astrale Theologie bezeugt die Johannesapokalypse. Sie unterscheidet sich radikal vom Mythos, weil sie die Sterne nicht als göttliche, sondern als weltliche Phänomene ansieht, hat aber eine so vitale Schöpfungstheologie, dass der Laufe der Gestirne auf Gottes Handeln zurückgeführt wird und deshalb zeichenhafte Bedeutung für sein Heilshandeln durch Jesus Christus gewinnen kann.

- Der auferstandene Jesus Christus hat nach Offb 1,16; 2,1 und 3,1 „sieben Sterne“ in seiner Hand. Nach Offb 1,20 stehen sie für die sieben Gemeinden, an die Johannes – stellvertretend für die ganze Kirche – seine Sendschreiben richtet. Aber die sieben Gemeinden repräsentieren ihrerseits den Kosmos, da sie der Siebenzahl der Planeten entsprechen.
- Nach Offb 8,10 signalisiert der Sturz von Sternen (Kometen) den Fall ungehorsamer Engel (vgl. Jes 34,4 in Offb 6,13)– die aber untergründig höchst gefährlich bleiben (Offb 9,1-12).
- Nach Offb 12 hat die Frau, die „mit der Sonne bekleidet“ ist und den „Mond zu Füßen“ hat, einen „Kranz von zwölf Sternen“ auf dem Kopf (Offb 12,1). Diese Frau ist die Mutter des Messias (Offb 12,1-6); ihre Kinder sind die Gläubigen.

Für Johannes stehen die Sterne für die katastrophalen Erschütterungen des Kosmos, aber auch für die Stabilität und Überlegenheit Gottes, der sein Reich vollendet, eine neue Welt, einen neuen Himmel, zu dem die die Gläubigen jetzt schon Zugang haben, und eine neue Erde.

c. In den neutestamentlichen Briefen paulinischer Prägung wird eine Mischung von Christusglaube und Astrologie kritisiert.

- Paulus erinnert die Galater (Gal 4,3.10) an das Zwangssystem dem sie gerade entronnen seien: dem Dienst der „Weltelemente“ (Feuer, Wasser, Erde, Luft), der astrologisch geprägt war.
- Der Kolosserbrief aus der Paulusschule kritisiert eine christliche „Philosophie“, die durch Engelverehrung, Astrologie und spirituelle Bio-Rhythmen schädliche Einflüsse, die sich zwischen Himmel und Erde auswirken, ausschalten (Kol 2,20ff.); gegen diese Esoterik wird die Christologie der umfassenden Schöpfungs- und Erlösermittlerschaft Jesu Christi gestellt: Ein Gott – eine Welt, ein Christus – ein Leben (Kol 1,15-20).

Die Pointe der Kritik ist die Relativierung des Monotheismus, die Angst vor überirdischen Mächten, die unfrei macht, der Mangel an Glauben in die Rechtfertigung durch Jesus Christus,.

## 7.2 Horoskope

a. Horoskope sind enorm beliebt, weil sie die Lebensplanung verbessern sollen. Während magische Praktiken göttliche Kräfte instrumentalisieren sollen, um das eigene Leben zu verbessern (und, wenn es not tut, das Leben anderer zu schädigen), sollen Horoskope das Bestimmtsein des eigenen Lebens durch göttliche Mächte analysieren und entweder vor Gefahren warnen oder auf Chancen aufmerksam machen. Vorausgesetzt ist, dass es starke Einflüsse der Gestirne auf das Menschenleben gibt, aber keine Prädestination. Astrologie bedeutet nicht unbedingt Fatalismus.

b. Philosophische Verteidiger der Astrologie und der Horoskope verweisen auf den großen Einklang des Kosmos, die Verbindung aller mit allen, die sich in der Korrespondenz zwischen den Gestirnen und den Menschen besonders stark zeige.

- Bei einigen ergibt sich eine virtuelle Nähe zum Stoizismus: Man müsse sich in sein Schicksal fügen. Freiheit heißt dann – nicht wie bei Kant: Einsicht in Notwendigkeit, sondern – Bejahung des Unabänderlichen und Gestaltung des Vorherbestimmten.
- Bei anderen hingegen öffnet sich die Transzendenz: Wer sein Leben von den göttlichen Sternenmächten bestimmen lässt, wird den Tod überwinden.

c. Horoskope wurden damals wie heute gestellt. Entscheidend ist die permanent sich verändernde Beziehung zwischen den sog. „Fixsternen“ (die sich nicht zu bewegen scheinen), den Sternbildern, die regelmäßig ihre Stellung in genau bemessenen Bahnen verändern) und den „Planeten“ (den Irrläufern, von planao – irren).

- Die Planeten tragen Götternamen.
- Die Sternbilder sind bis heute bekannt: Widder, Stier, Zwillinge, Krebs, Löwe, Jungfrau, Waage, Skorpion, Schütze, Steinboch, Wassermann, Fische.

Für den Lebenslauf soll entscheidend sein, welches Tierkreiszeichen am Ort der Geburt im Osten am Horizont aufsteigt. In dieses Zeichen werden die Winkel eingezeichnet, in denen Planeten zueinander stehen. Schließlich werden diverse Zone in den Abschnitten unterschieden, die für verschiedene Lebensbereiche stehen sollen.

Ein Horoskop zu stellen, ist eine Wissenschaft für sich. Expertenwissen ist teuer. Die Astrologie ist eine Religion für Besserverdienende.

c. Über die individuelle Astrologie hinaus gibt es eine politische. Die Verbindung ist eine zweifache:

- Zum einen sollen bestimmte Ereignisse, z.B. eine geplante Schlacht, unter möglichst günstigen astronomischen Verhältnissen durchgeführt werden. Deshalb bedarf es einer astrologischen Analyse.
- Zum anderen bedeutet die Personalisierung der Politik im Fall einer Tyrannis und besonders des römischen Caesarentums, dass das Schicksal des Herrschers und seiner Familie unmittelbar Einfluss auf politische Verhältnisse erlangen. So wird Tiberius kritisiert, er habe mehr auf Astrologen als die traditionelle Götterverehrung gegeben (Sueton, Tib. 69). Nero hat, nachdem er Seneca in die Wüste geschickt hat, einen Hofastrologen namens Balbillus beschäftigt (Sueton, Nero 36,1).

### *7.3 Griechische und römische Kritik der Astrologie*

- a. Damals wie heute rümpfen die meisten Gebildeten die Nase über Horoskope. Die Kritik wird grundsätzlich geübt. Sie geht durchaus von Wechselwirkungen zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Menschheit, Sternen und Erde aus. Aber Plinius der Ältere, der Naturforscher (der beim Ausbruch des Vesuvs sterben wird), nennt es Hybris, dass Menschen sich so wichtig nehmen, den Sternen irgend etwas zu bedeuten.
- b. Die römischen Historiker kritisieren die kaiserliche Astrologie als verderblichen Verfall der religiösen Sitten.
- c. Die römischen Literaten wie Petronius und Juvenal sind ihrerseits voller Spott und Hohn für die Dummheit der Astrologie und die Dummen, die an Horoskope glauben.
- d. Diese Kritiker waren dann willkommene Partner für Juden und Christen, die ohnedies die Astrologie theoretisch ablehnten, auch wenn es praktische Sympathien gewiss gegeben hat.

## 8. Mysterienkulte

- a. Die Mysterienkulte gehören zu den heute faszinierendsten Phänomenen antiker Religiosität, weil sie starke Zeichen mit großen Versprechungen verbinden und eine große Kraft zur individuellen Lebensgestaltung, zur Sinngebung und religiösen Erfahrung entfalten.
- b. Die Blütezeit der Mysterienreligionen ist im 2. Jahrhundert n. Chr. und später. Sie sind aber z.T. sehr alt. Aber es gibt auch ältere Ansätze und Formen.
- c. Die ältere Religionsgeschichte hatte versucht, bestimmte Formen neutestamentlicher Theologie, insbesondere das Sakramentale von Eucharistie und Taufe, aus Mysterienkulten abzuleiten und dadurch als theologisch fragwürdig zu erweisen. Das scheitert an der Lage der Quellen und an den hermeneutischen Prozessen der kritischen Adaption. Aber es ist lohnend, an einzelnen Stellen zu schauen, wo und wie Motive verwendet werden, die auch in Mysterienkulten bekannt geworden sind.

### 8.1 Mysterien des Neuen Testaments

- a. Im Neuen Testament gibt es keine direkten Auseinandersetzungen mit Mysterienkulten. Aber es gibt starke Zeugnisse einer Theologie des Geheimnisses, die mit dem Ansatz neutestamentlicher Theologie verbunden sind. Wenn im Neuen Testament vom „Geheimnis“ gesprochen wird, dann nicht, um ein Rätsel zu stellen, das man mit genügend Ausdauer und Intelligenz lösen kann, aber auch nicht, um eine Tabuzone der Kritik, der Reflexion und Skepsis zu errichten, sondern um das Unerhörte, das genuin Neue des Evangeliums auszusagen.
- b. Nach Mk 4,11 offenbart Jesus seinen Jüngern durch seine Gleichnisse das „Geheimnis“ der Gottesherrschaft, nach den Parallelstellen Mt 13,11 und Lk 8,10 „die Geheimnisse der Gottesherrschaft“.
  - Dass die Gottesherrschaft ein Geheimnis ist oder Geheimnisse hat, liegt nicht daran, dass Jesus ein Geheimniskrämer wäre, sondern daran dass sie das heiligste ist, das sich einem unmittelbaren Zugang verschließt und alles Verstehen übersteigt.
  - Der Singular bei Markus lässt auf Jesus Christus selbst deuten: den einen Christus, der für den einen Gott eintritt.
  - Der Plural bei Matthäus und Lukas lässt an die vielen Facetten der Gottesherrschaft denken, die sie hat, weil sie Welt und Leben umgestaltet, wie die farbenreichen Gleichnisse Jesu vor Augen stellen.
- c. In der paulinischen Theologie ist das Geheimnis ein nicht sehr häufiges, aber betontes Wort.
  - Nach Röm 11,25 ist es ein Paulus durch prophetische Inspiration geoffenbartes „Geheimnis“, dass „ganz Israel gerettet“ werden wird – was deshalb nicht unter Verschluss gehalten, sondern öffentlich verbreitet wird. Die Korrelation zwischen Prophetie und dem Wissen um Geheimnisse ist auch in 1Kor 13,2; 14,2 und 15,51 zu erkennen.
  - Nach 1Kor 2,1-6 ist es ein „Geheimnis“, dass Gott gerade im Kreuz Jesu Christi seine ganze Kraft und Weisheit ausgespielt hat. Nach 1Kor 2,7 plaudert Paulus durch seine Verkündigung dieses Geheimnis nicht aus, sondern wahrt es: weil er die Fakten sprechen lässt, dass Jesu wirklich am Kreuz gestorben ist.

d. Die Paulusschule gestaltet die Mysterientheologie aus

- Sie übernimmt den genuin paulinischen Ansatz, dass dem Apostel als Propheten ein Zugang zur sonst verborgenen Wirklichkeit Gottes eröffnet wird (Kol 1,25ff.; Eph 1,9; 3.3f.9), den er auch anderen zugänglich macht (Kol 4,2f.; Eph 6,19; 1Tim 3,16): denen, die ihm zuhören und ihr Leben vom Glauben prägen lassen wollen (1Tim 3,9). Allerdings liegt der Akzent eher auf der Protologie als der Eschatologie.
- Sie übernimmt die paulinische Linie, dass im Glauben das Geheimnis als Geheimnis erkannt werden kann (Kol 2,2f; Eph 3,10).
- Der Epheserbrief geht einen Schritt weiter und bezeichnet die Liebe Christi zur Kirche als ein „Mysterium“ (Eph 5,28-33), das sich in der Liebe zwischen Mann und Frau widerspiegelt, die „ein Fleisch“ werden (Gen 2,24).

e. Der Begriff des Geheimnisses ist im Neuen Testament stark; er hat auch starke Resonanzen ausgelöst. Insbesondere ist er mit den Sakramenten verbunden worden.

- Wegen des Bezuges auf die Gottesherrschaft wird die Eucharistie als ein „Geheimnis des Glaubens“ gefeiert.
- Der paulinische Ansatz bei Jesu Tod und Auferstehung prägt mit Röm 6 auch die christliche Theologie der Taufe. Hier finden sich auch rituelle Analogien (S. S. 60).
- Nach Eph 5 ist die Eheschließung insofern ein Mysterienkult als sich in der Liebe zwischen Mann und Frau eine Begegnung mit Gott ereignet.

f. Die Kritik der Mysterien ist alttestamentlich und jüdisch stärker ausgeprägt als neutestamentlich.

- Im alttestamentlichen Buch der Weisheit werden „Mysterienweihen“ als Ausdruck unaufgeklärten Götzendienstes angeprangert und als Teil einer großen Sittenverderbnis erklärt (Weish 14,23). Das ist stereotype Götzenpolemik.
- Auch Josephus erzählt liebend gerne einen Skandal in Rom und Tiberius, bei ein Isispriester sich habe korrumpieren und eine tugendhafte, aber beschränkte Ehefrau sich habe betrügen lassen, dass sie einem feurigen Liebhaber, den sie vorher abgewiesen hatte, zu Willen war, im Glauben, Sex mit einem Gott zu haben (ant. 18,66-80). Der Priester wird gekreuzigt, der Betrüger verbannt.

Die Differenz liegt aber nicht im theologischen Ansatz, sondern nur in der Lage der Quellen Philo von Alexandrien verbindet eine theologische Kritik von Mysterien mit einer theologischen Adaption: Die wahre Mysterienweihe sei der spirituell vertiefte Gesetzesgehorsam.

## 8.2 Strukturen der Mysterienkulte

a. Mysterium („Geheimnis“) ist ein Terminus auch der antiken Quellentexte. Gemeint ist eine rituelle Erfahrung des Göttlichen, die prägend ist, heilig und intim – und deshalb nicht ausgeplaudert werden darf.

- Sokrates wird nach Platos Symposion von der Seherin Diotima ein Weg der Erkenntnis vorgezeichnet, dessen höchste Studie die Schau des geheimnisvoll Göttlichen sei (Symp. 209E-210A).

b. Mysterienreligionen<sup>67</sup> sind nicht für den öffentlichen und politischen, nicht für den familiären und beruflichen, sondern für den privaten, individuellen Bereich des Lebens.

- Mysterienkulte werden im Geheimen gefeiert:
  - nicht in der Öffentlichkeit, sondern in einer abgeschirmten Zone, einer Höhle, einem Wald, einem Hain, einem Gebäude,
  - oft nicht am Tage, sondern während der Nacht,
  - im kleinen Kreis von Eingeweihten, nicht in einer offenen Gesellschaft.

Die Kulte stehen auch unter strenger Geheimhaltung. Er herrscht Arkandisziplin. Was und wie gefeiert wurde, welche Versprechungen und Erfahrungen gemacht wurden, wo und wann – all das unterlag größter Geheimhaltung; Verstöße gegen die Verbote sollten oft strengstens bestraft werden.

- Die Geheimhaltung hat einen großen Reiz ausgeübt.
- Für Kritiker der Kulte war die Arkandisziplin ein gefundenes Fressen. Es gibt üble Verleumdungen und böse Gerüchte über die Praktiken hinter verschlossenen Türen, bisweilen sogar politische Verbote und Verfolgungen.

Im Ganzen hat das Mysteriöse den Mysterienkulten nicht geschadet, sondern genutzt.

Zuweilen wurden die Tabus gezielt verletzt; zum Teil wurden die Grenzen ausgetestet. Dem verdanken sich die Informationen, aus denen sich heute ein Bild der Kulte zusammensetzt. Auch einige Konvertiten – wie Clemens von Alexandrien – haben das Schweigen gebrochen.

- Die Zugehörigkeit zu einem Mysterienkult setzt eine Einweihung voraus. Der lateinische Fachausdruck in den Originaltexten heißt: *initiatio*. Er meint die Einführung in einen Weg. Die Initiationsriten sind in der Regel aufwendig und oft sehr effektiv und erlebnisreich gestaltet. Oft erfolgt die Initiation stufenweise. Das erhöht die Spannung und die Attraktivität.
- Die Mysterienfeiern selbst sind wie die Initiationsriten sehr effektiv und intensiv.
  - Sie werden wie alle Riten wiederholt, weil man immer wieder die Gottheit, der man sich geweiht hat, ehren soll und immer neu die Kraft der Begegnung empfangen und gestalten soll.
  - Sie bestehen den antiken Texten (Plutarch, De Is. Et Os. 3,68 [352C; 378A]) zufolge aus drei Dimensionen:
    - *Dromena*: Abläufe;
    - *Dekymena*: Gegenstände,
    - *Legomena*: Worte

---

<sup>67</sup> Standardwerk: Walter Burkert, Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990.

c. Im Ritus verwirklicht sich ein Mythos. Die Mysterienreligionen unterscheiden sich nach den Mythen, auf die sie sich beziehen.

- Ein Mythos lässt sich versuchsweise als „Göttergeschichte“ beschreiben.
  - Mythos und Polytheismus gehören zusammen.
  - Viele Götter koexistieren nicht einfach nebeneinander, sondern kommunizieren miteinander.
  - Die archaischen Götterbeziehungen, die zu den gegenwärtigen Hierarchien und Einflussphären geführt haben, erzählen Mythen.
  - Mythen sind Erzählungen, die aber im antiken Weltbild weder Fiktionen noch Historiographien sind.
    - Sie sind Erzählungen, weil sie etwas festhalten, was passiert sind. Dichter können Mythen erzählen (wie z.B. Homer oder Ovid); aber sie „erfinden“ sie nicht, sondern nehmen sie wahr, stellen sie dar, aktualisieren sie.
    - Sie geben erzählerisch Ereignisse wieder, die nicht auf der Zeitachse dargestellt werden können; die Ereignisse haben sich nicht in grauer Vorzeit abgespielt, sondern *in illo tempore*, „in jener Zeit“, womit, ganz anders als in der Bibel, kein bestimmter Zeitraum gemeint ist, sondern etwas, das „niemals war und immer ist“ (Sallust, *de diis et mundo* 4,4).
- Ein Ritus ist gefeierter Mythos. Durch Rezitation und Zelebration geschieht eine „Wiederholung“ des Archaischen: Die originären Kräfte der Götter werden freigesetzt; ihnen selbst werden neue Kräfte zugeführt.
- Das Spezifikum der Mysterienkulte besteht darin, dass es eine individuelle Wirkung ist – die allerdings nicht auf einer persönlichen Beziehung zur Gottheit beruht, auf Glaube, sondern auf einer Praxis, die eine gezielte Adresse hat und deshalb auch gezielte Wirkungen entfaltet.

c. Die Wirkungen der Mysterienkulte sind unterschiedlich; auf jeden Fall erhofft man eine Steigerung des Lebens, einen positiven Einfluss auf die Gesundheit, die Familie, das Glück, den Erfolg. Es geht meist um recht profane Dinge. In Grenzfällen wird auch die Grenze des Todes berührt – und ggf. mit der Hoffnung auf Unsterblichkeit überschritten.

d. Zu den ältesten Mysterienkulten gehören die eleusinischen aus Griechenland, die erdverbunden und agrarisch sind, aber im Laufe der Zeit sublimiert werden. Jüngere Mythen wie z.B. die der Isis haben insofern synkretistische Einschläge, als sie 1. über ihre angestammten Regionen hinaus verbreitet werden und 2. Mischformen durch den Kontakt mit anderen Kulturen entwickeln.



### 8.3 Die eleusinischen Mysterien

a. Eleusis ist der Ort eines besonders alten und bekannten, aber auch insofern für die neutestamentliche Zeit untypischen Mysterienkultes, als er nicht nur für wenige, sondern für viele gedacht war: für Athen und seine Bürger. Eine 20 km lange Wallfahrtsstraße verband die beiden Orte-

b. Die eleusinischen Mysterien sind ein Fruchtbarkeitskult, der aber nicht die Sexualität, sondern die Ernährung feiert – im Kreislauf des Jahres. Dadurch gewinnen die Mysterien ein hohes Bedeutungspotential, das im Laufe der langen Zeiten, in denen der Kult zelebriert wurde, unterschiedlich akzentuiert wurde:

- als Zugehörigkeit zu einer Gemeinde, die auf gute Ernten angewiesen ist,
- als Ersuchen um Heilung,
- als Hoffnung auf Unsterblichkeit.

Es gibt keine einlinige Erklärung, sondern eine relative Vielfalt an Möglichkeiten, die durchaus koexistieren konnten.

c. Der Mythos ist agrarischen Ursprungs. Aber er hat sofort mit Tod und neuem Leben, Welt und Unterwelt zu tun. Er findet sich in seiner Sammlung, die Homer zugeschrieben wird, als Hymnus-

- Hades (römisch: Pluto); der Gott des Todes und der Herr der Unterwelt, entführt Kore (Persephone) in die Unterwelt, um sie zu seiner Frau zu machen. Das wird von den himmlischen Göttern durchaus mit Wohlgefallen gesehen, weil der Gott der Unterwelt auf diese Weise zufriedengestellt ist und sich mit seinem Reich zufrieden gibt.
- Persephones Mutter Demeter (römisch: Ceres), Göttin des Kornes, also eine Erd-Gottheit, weil sich aber mit dem Geschick ihrer Tochter nicht abfinden. Der Mythos verbindet zwei unterschiedliche Aktionen:

- Sie sucht nach ihr und gelangt auf ihrer Suche nach Eleusis, wo sie am Königshof unerkannt aufgenommen wird (Hom., *hym. Dem.* 192.211).
  - In ihrer Trauer will sie einen einfachen Hocker zum Sitzen;
  - sie verhüllt ihr Haupt und fastet;
  - mit Scherzen versucht man sie aufzumuntern;
  - Wein lehnt sie ab,
  - aber einen Mischtrank, Gerstengrütze, verrührt mit Minze und mit Wasser aufgegossen, verlangt und erhält sie.

Demeter (Ceres) wirkt in Eleusis als Amme des Königssohnes Demophon und will ihn durch nächtliche Feuerproben so stählen, dass er vergöttlicht wird, wird aber darin gestört. So dass sie ihr Vorhaben nicht vollendetn kann (Hom., *hym. Dem.* 239-246). Demeter muss sich offenbaren und verspricht den Bau eines Tempels für den Kult, der ihr und ihrer Tochter geweiht ist (273).

- Um Druck auf Pluto auszuüben, unterbindet Demeter das Wachstum der Saat und verursacht so eine globale Hungersnot. Die Himmelsgötter greifen ein, weil ihnen dadurch Opfer entgehen. Zeus handelt einen Kompromiss aus: Persephone verbringt den den Winter (nach der Ernte) in der Unterwelt bei ihrem Mann, steigt zum Frühjahr, zur Zeit der Aussaat wieder auf und bleibt bis zur Ernte.
- Dadurch kann der Kult, den Demeter gestiftet hat, wirksam werden. Sie weiht in Eleusis Triptolemos als ersten in die Geheimnisse von Saat und Ernte ein.

d. Das Fest wird nach unserem Kalender Ende September, Anfang Oktober gefeiert, also nach Ernteschluss. Es verbindet Athen und Eleusis.

- Nachdem die heiligen Gegenstände von Epheben aus Eleusis nach Athen gebracht und dort ausgestellt wurden (in einem Tempel nahe der Agora), reinigen sich die Mysteren durch ein Bad im Meer und ziehen drei Tage später in Prozession unter Fasten nach Eleusis.
- Dort abends angekommen, nehmen sie den heiligen Trunk zu sich, dargebracht von der Göttin selbst.
- Die Nacht wird im Tempel verbracht. Er ist ganz anders als andere Heiligtümer konstruiert, als eine riesige Halle, der tausenden Platz bot.
  - Mitten im Tempel gibt es einen überdimensionalen Herd, in dem ein großes Feuer brennt.
  - Das Feuer, erst verborgen, wird auf dem Höhepunkt der nächtlichen Feier gezeigt
  - Dann fallen heilige Worte und werden heilige Gegenstände gezeigt. Welche, ist allerdings nur aus späten Quellen eruierbar und Gegenstand von Forscherstreit.

e. Das Fest ist schwer zu deuten. Die Kirchenväter haben Orgien vermutet. Dafür gibt es keinen Anhaltspunkt. Eine Möglichkeit:

- Das Fest wird als Prozession gefeiert, weil Demeter auf der Suche gewesen ist.
- Auf dem Weg wird gefastet, weil Demeter gefastet hat; er wird das angerührte Getränk getrunken, weil Demeter es zu sich genommen. Das Getränk ist nach dem Fasten gut; es hat auch eine medizinische Bedeutung.
- Das Fest wird nachts gefeiert, weil Persephone in der Untwelt ist.
- Das Fest wird nach der Ernte gefeiert, weil Demeter nach Persephones Verschwinden auf die Suche macht.
- Das zentrale Symbol ist eine geschnittene Ähre, weil sie, vom Feld geerntet, zum Lebensmittel wird.
- In der Nacht wird ein Feuer entzündet, weil es um Licht im Dunkel geht, um neues Leben aus dem Tod.
- Im Feuerschein wird der Ritus zelebriert, weil Demeter den Königssohn im Feuer zu vergöttlicht begonnen hat; das muss symbolisch vollendet werden.
- Im Zentrum des Mysteriums steht die Kunst, nicht nur zu Säen und zu ernten, sondern auch zu mahlen, so dass gebacken werden kann.

Im Herbst wird gefeiert, dass man aufgrund der Ernte den Winter überleben wird, wenn Persephone im Totenreich ist. Symbolisch geht man mit ihr. Das ist die Legitimation des eigenen Überlebens.

f. Die Einweihung erfolgt in drei Stufen:

- Mysis: Reinigung und erste Einweisung auf dem Hocker mit dem Tuch über dem Kopf. Ermöglicht wurde sie vielen, auch Sklaven und Jugendlichen, ebenso Frauen. Kosten laut einer vorchristlichen Inschrift: 15 Drachmen.
- Telete: Vollendung und tiefere Belehrung.
- Eoptie: Gipfel der Schau – von was? Mehr als die Ähre?

g. Die eleusinischen Mysterien sind ein offenes Geheimnis; er hat sehr viele Eingeweihte gegeben. Es ist allen klar, dass es um Saat und Ernte, Kornverarbeitung und Nahrungsmittel, Fasten und Essen, im übertragenen Sinn dann um Leben aus dem Tod. Eingeweiht zu sein, bedeutet, Teil des Kosmos zu werden, intensiver an seinen Kräften zu partizipieren, stärker zu werden. Das Geschehen bleibt ein Geheimnis, weil die Kräfte der Natur undurchschaubar sind – ein Werk der Götter.

#### 8.4 Die Mysterien der Isis

a. Isis ist eine ägyptische Gottheit, die sich, in zahlreichen Verwandlungen, die griechisch-römische Welt erobert. Plutarch hat ihr im 2. Jh. n. Chr. ein Buch gewidmet, das nicht unbedingt die ältesten Wurzeln, aber die damals aktuelle Gestalt und Bedeutung des Kult widerspiegelt, der um sie gemacht worden ist (*De Iside et Osiride*).

b. Plutarch erzählt den Mythos so, dass verschiedenen Traditionen kombiniert scheinen.

- Typhon (Seth) resp. Python sperrt Osiris, den Mann und Bruder der Isis, in einen Sarg und lässt ihn über den Nil aufs Meer treiben.  
Isis sucht lange und findet dann den Sarg und bringt ihn zurück nach Ägypten.
- Typhon/Python (Seth) bricht den Sarg auf und zerstückelt den Leichnam.  
Isis sucht die Teile zusammen und legt sie wieder in den Sarg.

Beide Episoden sehen Isis in einer ähnlichen Rolle wie Demeter; beide male geht es um die Überwindung eines Frevels an einem Toten; beide male sorgt Isis als Suchende und Sorgende für eine ehrenvolle Bestattung. Durch sie wird die von Typhon gestörte Ordnung wiederhergestellt.

- Osiris, ehrenvoll bestattet, regiert in der Unterwelt.
- Aus der Unterwelt steigt er zu Horos auf, seinem gemeinsamen Sohn mit Isis und rüstet ihn für die Schlacht gegen Typhon aus, den er besiegte.

Der Mythos von Isis und Osiris handelt von Tod und Trauer, Kampf und neuem Leben. Er ist stark familienorientiert. Er stiftet einen Generationenzusammenhang. Ursprünglich auf den Pharaon bezogen, weitet er sich für das Leben aller Menschen.

- Isis ist ein Klageweib; sie steht dafür, dass die Trauer um Tote nicht vergeblich ist, sondern ihnen einen Zukunft bereitet.
- Isis ist eine Suchende; sie steht dafür, dass Tote würdig beerdigt werden und dadurch im Totenreich weiterleben (und Einfluss ausüben) können.
- Isis ist Mutter; sie steht dafür, dass Leben über den Abgrund des Todes hinaus weitergegeben wird.

Daraus leitet die Mythologie, die die Inschrift von Kyme festhält, eine weitgehende Zuständigkeit für viele Lebensbereiche ab.

c. Der Isiskult wird farbig in einem Roman beschrieben, den Apuleius (\* 125 n. Chr.), Anwalt, als Sittengemälde des alten Roms und der Mittelmeerwelt unter dem Titel „Metamorphosen“ (Verwandlungen) geschrieben hat. Dichtung und Wahrheit gehen durcheinander. Die Rahmengeschichte handelt von einem Lucius, der aufgrund einer unglücklichen Liebesaffäre in einen Esel verwandelt wird und, nachdem er allerlei erlebt hat, auf eine Isisprozession in Kenchreae stößt, einer Hafenvorstadt Korinths, bei der er wieder zu einem Menschen wird.

- In Eselsgestalt richtet Lucius ein Gebet an die Himmelskönigin (*regina caeli*) Isis.
- Isis verheißt ihm Rettung, wenn er von den Rosen bei der Prozession frisst, die aus Anlass der Wiedereröffnung der Schifffahrt im Frühjahr veranstaltet wird.
- Lucius, wieder verwandelt, will in die Mysterien der Isis eingeweiht werden. Die Göttin selbst bestimmt per Traum den rechten Zeitpunkt. Lucius reinigt sich in einem Bad. Er fastet zehn Tage lang. Er empfängt viele Gaben – auf seinem Weg in den Tod. Er durchwacht die Nacht – wie im Grab. Am nächsten Morgen erlebt er seine Wiedergeburt. Mit einem weißen Gewand bekleidet und eine Fackel in der Hand, wird er – als neuer Mensch – dem Volk gezeigt.

d. Der Kern des Kultes geschieht im Verborgenen, während der Nacht. Apuleius lässt Lucius nach einigem Hin und Her ausplaudern, was passiert ist. Danach ist er einen rituellen Tod gestorben, um ein neues, intensiveres Leben zu gewinnen.

Dieses neue Leben ist nicht das ewige, sondern ein erfolgreicherer, entspannter, zufriedenerer Leben, das Lucius als Anwalt in Rom führen wird.

e. Umstritten sind Einflüsse auf christliche Sakramente.

- Die Taufe als Wiedergeburt (Joh 3,3.5; Tit 3,5; 1Petr 1,3.23 ) erklärt sich in Auseinandersetzung mit antiken Parallelen, die vor allem die Mytserien, z.B. der Isis, betreffen.
- Das weiße Taufgewand (vgl. Gal 3,26ff.), das bis heute eine Rolle spielt, hat als engste Parallele das Gewand der Mysteren, das ihr neues Leben aus dem Tode symbolisiert.
- Die Deutung der Taufe als Tod und Auferstehung mit Christus in Röm 6,1-11 erklärt sich – wenigstens für die Römer – vor dem Hintergrund von Mysterienreligionen, auch wenn deren Unsterblichkeitshoffnung diffus bleibt.

## 9. Stoizismus

a. Mit der Stoa, dem Platonismus und der Religionskritik der paganen Antike tritt weniger die praktizierte denn die reflektierte Religion vor Augen. Den Ton gibt die Philosophie an. Sie ist zwar in der Antike nicht nur die Kunst der Analyse, der Kritik, der Theorie; sie ist – wie der Name sagt – auch die Liebe zur Weisheit (die Freundschaft mit ihr), das Nachdenken über den Sinn des Lebens; sie ist auch Lebenshilfe, die Krisen wie Krankheit, Tod und Trauer, aber auch Glück und Erfolg in den Blick nicht. Sie scheut sich nicht, Metaphysik zu treiben und im Zuge dessen die Gottesfrage zu stellen. Insofern ist sie eine ganzheitliche Wissenschaft. Es gibt auch einzelne Philosophen, die von ihren Anhängern sozusagen in den Himmel erhoben und so ähnlich wie eine Gottheit verehrt werden; bei den Pythagoreern gibt es den Glauben an die Seelenwanderung. Aber zur antiken Philosophie gehört keine gelebte Religiosität; es gibt keine Riten der Initiation, keine Sakramente der Erkenntnis, keine Hohenpriester der Intellektualität. Es herrscht Rationalität; allerdings vertritt man keine „schwache“ Vernunft wie die Postmoderne, die der Wahrheitsfrage ausspricht, sondern eine „starke“, die prinzipiell alle Fragen über Gott und die Welt zu diskutieren sich zutraut, und zwar in verschiedenen Formen und Schulen sich aufteilt, die einander kritisieren, z.T. bekämpfen, jedoch deshalb den Streit suchen, weil sie an seiner Schlichtung durch Argumente festhalten.

b. Die Stoa und der Platonismus sind zwei philosophische Strömungen,

- die für das antike Christentum besonders wichtig geworden sind, weil sie sich viel mit transzendentalphilosophischen Fragen befasst haben,
- und relativ nahe bei den religiösen Bewegungen, Riten und Institutionen sich aufhalten, weil sie Religionsphilosophie treiben.

Sie bilden aber nur einen kleinen Ausschnitt aus der weitläufigen, reizvollen und zerklüfteten Landschaft antiker Philosophie. Für die mittelalterliche Theologie ist die Philosophie des Aristoteles mit ihrem stärker empirischen Ansatz wichtiger geworden. Auf den Areopag diskutiert Paulus nach Apg 17 nicht nur mit Stoikern, sondern auch mit Epikureern.

Die Vorlesung kann auch nicht ansatzweise eine Philosophiegeschichte der Antike ersetzen; sie konzentriert sich nur auf einige religionsnahe philosophische Aspekte im Umkreis von Stoizismus und Platonismus.

c. Die Stoa<sup>68</sup> ist für das Judentum wie später für das Christentum nicht zuletzt wegen ihres Monotheismus und ihrer Ethik der Verantwortung interessant.

### Literatur:

*Michaela Masek*, Geschichte der antiken Philosophie (UTB), Stuttgart 2010

---

<sup>68</sup> Das Standardwerk ist *Max Pohlenz*, Die Stoa, 2 Bde., Göttingen <sup>6</sup>1984.1990 (<sup>1</sup>1959). Neue Impulse gibt der Forschung *Julia Wildberger*, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 84), Berlin 2006.

## 9.1 Stoisches im Neuen Testament

a. Stoiker kommen explizit ein einziges Mal im Neuen Testament vor: als Disputanten des Paulus auf dem Areopag in Athen. Dort spielen sie die Rolle von philosophischen Theologen, die ein Interesse an den „fremden Göttern“ (Apg 17,18) mitbringen, die Paulus anscheinend zur Sprache bringen will („Jesus und Anastasis“ [Auferstehung]). Ihren theologischen Gedankengängen folgt Paulus – wie manche jüdischen Theologen seiner Zeit – reicht weit.

- wenn er das Schöpfungssystem der Stoiker mit der Schöpfungstheologie der Bibel koordiniert (Apg 17,24ff.)
- und die stoische Kritik an menschlichen Ritualen aufgreift (Apg 17,28),

Paulus geht sogar so weit, (wie vor ihm der jüdische einen Stoiker zu zitieren: den Philosophen Aratos (Apg 17,27) mit seinen Phainomena, einer im 3. Jh. v. Chr. erschienenen sehr populären Naturphilosophie in poetischer Form mit dem Schwerpunkt Astronomie.

- Er nennt ihn nicht beim Namen, sondern klassifiziert ihn seinen Diskutanten gegenüber als „einen eurer Dichter“, sucht also eine Anknüpfung für eine Verständigung.
- Er interpretiert dessen Pantheismus<sup>69</sup> schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich, um eine Brücke zum biblischen Monotheismus bauen zu können.

Das Problem bricht auf, wo Paulus von der Auferstehung spricht. Die ist den Stoikern von deren philosophischen Voraussetzungen aus nicht mehr zu vermitteln. Sie müssten sich zum Glauben bekehren und die Botschaft eines Propheten akzeptieren. Dazu sind sie im Moment des Erzählten nicht bereit. Lukas ist aber im Moment des Erzählens zuversichtlich, dass sich das ändern wird. Dafür stehen der Areopagit Dionysios und Damaris (Apg 17,34).

b. In der Ethik des Neuen Testaments gibt es eine Reihe von Parallelen zur stoischen Moral. Sie werden nicht als solche qualifiziert, zeichnen sich aber im motivgeschichtlichen Vergleich klar genug ab. Schon im ältesten erhaltenen Paulusbrief sind sie in der parakletischen Passagen zu finden; aus den späteren Briefen finden sich zahlreiche weitere Beispiele.

- Im Ersten Thessalonicherbrief verlangt Paulus von der noch ganz jungen Gemeinde, dass sie sich nur ja nicht zu Radikalismen hinreißen lässt, sondern ein Ethos der Rücksicht, der Nachhaltigkeit, der konzentrierten Arbeit entwickelt, das gewährleistet, dass die Gläubigen nicht anderen auf der Tasche liegen, sondern für sich selbst sorgen können (1Thess 4,11f.).
- Im Ersten Thessalonicherbrief stellt Paulus die Maxime auf, Böses nicht mit Bösem zu beantworten, sondern immer nach dem Guten zu streben, und zwar nicht nur gegenüber den anderen Christen, sondern gegenüber allen (1Thess 5,15). Dieser Grundsatz entspricht der Bergpredigt. Er hat aber auch enge Parallelen in der stoischen Ethik, auch wenn er dort nicht die Nähe zu den anderen, sondern die Unabhängigkeit von ihnen bewährt.

Die Konvergenzen zwischen der neutestamentlichen und der stoischen Ethik erklären sich daraus, dass das Christentum keine Sondermoral, sondern Moral überhaupt lehren und leben will. Daraus ergibt sich, dass einerseits darauf gesetzt werden, kann ein überzeugter christlicher Lebensstil überzeugend ist, und andererseits die Parole ausgegeben werden kann: „Prüft alles, behaltet das Gute“ (1Thess 5,21).

---

<sup>69</sup> Zeus ist nicht mehr der oberste Chef im Pantheon, sondern Gott überhaupt. Ähnliche Linien zeichnet der Zeus-Hymnus des Kleantes, des Nachfolgers Zenons.

## 9.2 Stoische Philosophen

Drei biographische Skizzen zeigen, wie vielfältig die stoische Philosophie sich hat entwickeln können.

a. Zenon (um 300 v. Chr.) ist der Begründer der Schule der Stoa. Der Name stammt von einer Säulenhalle heißt, die sich an der Athener Agora erhob.

- Zenon verband auf eigenständige Weise sowohl Ideale des Sokrates und Plato als auch Interessen der (konträren) Kyniker. Von denen einen übernahm es das Interesse an Metaphysik, an Theologie, an Ideen; von den anderen ein starkes Interesse an der Gestaltung gelingenden Lebens im Alltag, verbunden mit einer gewissen Reserve gegenüber der Politik. Die Mischung macht den Erfolg des Konzepts.

Kleanthes und Chrysipp tragen die Fackel weiter. Sie beginnt erst im 2. Jh. n. Chr. zu flackern und dann zu erlöschen.

b. Seneca, geboren um die Zeitenwende in Cordoba, Sohn eines bekannten Rhetorikers, glänzend ausgebildet, ist der bedeutendste lateinische Philosoph. Er ist einer der ganz wenigen Philosophen, die erfolgreich Politik getrieben haben – oder umgekehrt.

- Er schlägt den *cursus honorum* ein (die politische Ämterlaufbahn), wird aber durch eine schwere Lungenkrankheit, vielleicht Asthma, gestoppt und muss einen mehrjährigen Kuraufenthalt in Ägypten antreten.
- Zeitlebens gesundheitlich äußerst labil, setzt Seneca seine politische Karriere in Rom als Sympathisant der senatorischen Partei fort, gerät ins Visier der Messalina, der Frau des Claudius, wird nach Korsika verbannt und beginnt dort seine schriftstellerische Tätigkeit.
- Agrippina, die zweite Frau des Claudius nach der Hinrichtung der Messalina und Mutter Neros, holt ihn zurück und vertraut ihm die Erziehung des 12jährigen Nero an.
- Nachdem sie 54. n. Chr. ihren Mann Claudius vergiftet hat, um Nero die Herrschaft zu sichern, regiert Seneca zusammen mit dem Präfekten der Prätorianergarde 5-6 Jahre lang faktisch das Imperium Romanum.
- 58 v. Chr. kommt es zur Krise, weil Seneca einen Mordanschlag gegen Agrippina deckt und der Mutter, seiner Förderin, selbst einen Hochverratsprozess anhängt.
- Damit ist der Keim für sein eigenes politisches Ende gelegt. 62 n. Chr., als sein Kollege Burrus stirbt (wahrscheinlich durch Vergiftung) bietet Seneca, um sein Leben zu retten, seine politische Demission an.

Jetzt erst beginnt die Zeit seiner literarischen Produktivität. Briefe und Traktate sind seine favorisierten Genres. Er schreibt über die Milde des Herrschers und die Pflege der Freundschaft, um die Pflicht der Reichen zu Wohltaten und die Grundlagen der Ethik. 65 n. Chr. wird ihm die Selbsttötung befohlen.

c. Epiktet wird um 50 n. Chr. oder etwas später als Sklave in Kleinasien geboren, lebt in Rom in der weiteren Umgebung des Kaiserhofes, wird hervorragend ausgebildet und später freigelassen, so dass er, der Überlieferung nach körperlich gehandicapt, eine eigene Philosophenschule eröffnen kann, muss aber die Hauptstadt aufgrund eines Edikts von Domitian verlassen, der alle Philosophen ausweist, und geht nach Nikopolis, einer griechischen Hafenstadt. Dort stirbt er 100 oder 120 n. Chr. In seiner Schule pflegt er die Lektüre stoischer Klassiker, entwickelt aber in seinen *dissertationes* seinerseits ein ausgereiftes philosophisches System.

### 9.3 Aspekte stoische Philosophie

a. Die reiche Philosophie der Stoa bildet zwei Schwerpunkte:

- die Kosmologie
- und die Ethik.

Beide sind verbunden.

- Den Kosmos durchwaltet die Vernunft, an der die Menschen durch Philosophie Anteil erlangen können.
- Die Orientierung im Leben entsteht dadurch, dass man durch vernünftige Überlegung des Logos des Kosmos zu erkennen trachtet.

b. Die Kosmologie der Stoa hat mythische Wurzeln, erhellt aber die „Wahrheit des Mythos“ (Kurt Hübner).

- Zenon rekapituliert den „wissenschaftlichen“ Mythos der Weltelemente, den er – systemimmanent – mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen verbindet (*fragm.* 98). Chrysipp unterfüttert ihn mit der Astronomie seiner Zeit (*fragm.* 625).
- Zenon deckt den latenten Monotheismus im Polytheismus auf (*fragm.* 162). Der Monotheismus ist aber nicht transzendental, sondern pantheistisch. Deshalb durchbricht er den Zyklus nicht, sondern divinisiert ihn.

c. Die Ethik der Stoa erklärt sich im Kern als Einverständnis mit dem Lauf der Welt. Daraus folgt

- erstens eine Gelassenheit,
  - die nicht Fatalismus ist,
  - sondern Realismus sein soll, der sich mit Unabhängigkeit paart,
- und zweitens eine Freiheit von allen äußeren Einflüssen,
  - die nicht Unempfindlichkeit ist oder Egoismus,
  - sondern eine Selbstbeherrschung, die auf Selbstrelativierung beruht.

Poseidonius entwickelt die Tugend der Ataraxie aus einer aristotelisch grundierten Affektenlehre (*fragm.* 417)

Seneca wendet sie in seinen *epistulae morales* auf zahlreiche Beispiele des praktischen Lebens und der inneren Einstellung kultivierter Römer an.

Epiktet baut in seinen *dissertationes* die stoische Ethik zu einer Lehre der verantworteten Freiheit aus.



## 10. Platonismus

a. Plato (ca. 428-348 v. Chr.), Schüler des Sokrates, ist neben dem etwas jüngeren Aristoteles der wichtigste Philosoph der Antike (und bis heute). Er hat in der Antike einen großen Einfluss auf die jüdische und christliche Theologie ausgeübt, während eine gezielte Aristoteles-Rezeption erst die scholastische Theologie des Mittelalters, besonders Thomas von Aquin, geprägt hat.

b. Platonische Einflüsse weist auch das Neue Testament auf – in etwa zeitgleich mit wichtigen Strömungen jüdischer Theologie, besonders Philo von Alexandrien. Sie zeigen sich aber nicht direkt, sondern indirekt: dort, wo Religion als Wahrheitsproblem diskutiert wird, und dort, wo Kategorien platonischer Philosophie (die auch Theologie war) adaptiert werden, um die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens zu erschließen.

### 10.1 Platonismus als philosophische Bewegung

a. Die Bedeutung Platos und seiner Philosophie kann in dieser Vorlesung auch nicht ansatzweise gewürdigt werden. Als Charakteristikum seiner Lehre kann die gegen die Kyniker entwickelte Theorie gelten, dass nicht nur Nützlichkeitsabwägungen, sondern die Suche nach Wahrheit das Wesen der Philosophie ausmacht, das dem Menschsein angemessen ist.

b. Die Methode der platonischen Philosophie ist, von Sokrates (real oder virtuell) vorgegeben, der Dialog.

- Anders als in der kritischen Theorie der Neuzeit (J. Habermas) wird er nicht geführt, weil es keine ewigen Wahrheiten gibt, sondern nur Konsense auf Zeit, die aus der vernünftigen Partizipation aller Beteiligten am Gespräch sich herauskristallisieren.
- Er wird vielmehr geführt, weil es eine ewige Wahrheit gibt, die aber in Vergessenheit geraten, den Menschen jedoch qua Vernunftwesen prinzipiell zugänglich ist, so dass sie im Gespräch, das ein Wissender, ein Philosoph, mit einem Unwissenden, einem Schüler, führt, als ewige Wahrheit zutage gefördert werden kann, die auch dem weniger Gebildeten, der sich führen lässt, zugänglich wird.

Die sokratische Methode unterscheidet sich grundlegend von der jesuanischen Didaktik.

- Sokrates (wie Plato ihn reden lässt) treibt Philosophie als Maieutik (Hebammenkunst): Dadurch, dass er seinen Gesprächspartnern – die meist kaum zu Wort kommen – hilft, die Widersprüchlichkeit ihrer Vorurteile und die Konsequenzen ihrer Ahnungen zu entdecken, führt er sie zur Erkenntnis dessen, was sie eigentlich immer schon gewusst haben.
- Jesus (wie vor allem Johannes ihn reden lässt) treibt Theologie als Prophetie. Dadurch, dass er seinen Partnern – die meist sehr zu Wort kommen – sagt, was nur er sagen kann, weil er es von Gott gehört hat, führt er sie zu einer neuen Gotteserkenntnis, die einer neuen Selbsterkenntnis entspricht.

Sokrates ist kein Messias, Jesus kein Philosoph. Aber Sokrates stellt vor das Geheimnis des Ewigen, das er nie durchschaut („Ich weiß, dass ich nicht weiß“); Jesus stellt vor das Geheimnis Gottes, das er den Menschen erschließt („Ich aber sage euch: ...“).

c. Plato geht es mit Berufung auf Sokrates darum, durch „Dialektik“ (*dialegesthai* – Rede und Gegenrede) von der Meinung (*doxa*) zum Wissen (*episteme*) zu gelangen, um dort, wo es darauf ankommt, in der Politik, der Religion und der persönlichen wie der sozialen Lebensführung (*ethos*), vom Schein (*doxa*) zum Sein (*ousia*), vom Äußerlichen zum Wesentlichen zu gelangen.

Im Lauf der Zeit entwickelt Platon, an der Geometrie orientiert, eine Ideenlehre. Ihr zufolge ist ein kritisches Urteil gegenwärtiger Erscheinungen (*phainomena*) – wegen der Möglichkeit, Kritik zu üben, also Unterscheidungen zu treffen – nur möglich, wenn es jenseits des Wandels ewig gültige Wahrheiten gibt, die als „Ideen“ (*idea*) zur Anschauung gebracht werden können, besonders das Wahre, das Schöne und das Gute. Philosophie zu treiben, heißt nach Plato, zur Reflexion Anteil an der Welt der Ideen zu erlangen.

d. Plato versucht einen Neuansatz der Kosmologie, vor allem im „Timaios“.<sup>70</sup> Er geht von der Vorstellung aus, der Kosmos sei der gemeinsame Lebensraum von Göttern und Menschen. Die Frage, die Plato bewegt, lautet (Tim 28a): „Was gilt von dem, was immer ‚ist‘, aber kein Werden (*genesis*) hat, und was von dem, was wird, aber nicht ‚ist‘? Das Problem der Kosmogonie stellt sich als Problem der Verbindung zwischen der unsichtbaren und unwandelbaren Welt Gottes, die wirklich „ist“, weil sie nicht „wird“, und der sichtbaren und wandelbaren Welt der Menschen, die nicht zum wirklichen Sein gelangt, weil sie dem Werden und Vergehen unterworfen ist.

Eine Lösung skizziert „Timaios“ in unverkennbar mythischer Sprache (30b): Die sinnlich wahrnehmbare („ästhetische“) Welt ist nach Timaios das Abbild (*eikon*) des zuvor von Gott gedachten (noetischen, vernünftigen) Kosmos in Raum und Zeit (Tim 29). Einerseits die Erscheinung der Ideenwelt und deshalb im Grunde schön, andererseits aber Erscheinung und deshalb dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen<sup>71</sup>, ist der sichtbare Kosmos, in dem die Menschen leben, für Plato ein beseelter Leib, ein vernünftiges Lebewesen, durch Gottes Vorsehung entstanden (Tim 30b) und deshalb selbst ein sinnlich wahrnehmbarer Gott (Tim 92c):

e. So sehr aber Plato die Schönheit des Kosmos preisen kann - immer wieder muss er daran erinnern, dass er für die Menschen eine Schein-Welt ist. Im berühmten Höhlengleichnis (Pol VII 514a-517a) wird die Sicht menschlichen Lebens, die in der philosophischen Durchdringung mythischer Kosmologie impliziert ist, ins Bild gesetzt: Die Menschen leben in einer dunklen Höhle, in ihrem Rücken, weit entfernt und hoch oben, brennt ein Feuer, das einen diffusen Lichtschein in den Raum fallen lässt. An Ketten gefesselt, können sich die Menschen nicht zu diesem Licht umwenden; was sie sehen, sind nur die Schatten, die von ihren Körpern und von Vorgängen in ihrem Rücken an die Höhlenwand geworfen werden. Würde aber jemand sich tatsächlich einmal umwenden können - ein rein hypothetischer Fall - und sich langsam an das wahre Licht gewöhnen, würde er sogar aus der Höhle heraustreten und am Ende, wenigstens für einen Augenblick, selbst die Sonne anzuschauen wagen, wäre er geblendet. Würde er sich an das Licht draußen gewöhnen, könnte er, wenn er wieder zu den Seinen zurückkehrte, in der Dunkelheit der Höhle nichts mehr sehen. Das Urteil der anderen stände fest (517a): Das Licht verdirbt die Augen; wer immer versuchen wolle, die Fesseln der Höhlen-Menschen zu lösen, den müsse man töten.

---

<sup>70</sup> Vgl. A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928; F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running Commentary*, London 1937; dazu J. Wittaker, *Timaeus 27dff*: Phoenix 23 (1969) 181-185; L. Tarán, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in: J.P. Anton - G.L. Kustas (Hg.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1972, 372-407; G. Vlastos, *Plato's Univers*, Oxford 1975; M. Baltès, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I* (Philosophia Antiqua 30), Leiden 1976; R.D. Mohr, *The Platonic Cosmology* (Philosophia Antiqua 42), Leiden 1985.

<sup>71</sup> Hier legt Aristoteles Widerspruch ein (der allerdings in ntl. Zeit nicht sehr stark gehört worden ist). Für ihn ist der Kosmos das Gesamt aller Phänomene, die an Raum und Zeit gebunden sind und insofern einerseits von der transzendenten Sphäre der Götter geschieden sind, andererseits aber durch sie ihre ewige Wirklichkeit empfangen (Cael I 9 279a).

§f. Sokrates ist ein Märtyrer der Philosophie. Er stirbt lieber, als Unrecht zu begehen. Angeklagt, die Athener zu fremden Göttern zu führen, trinkt er den Schierlingsbecher, obwohl er hätte fliehen können.

Das Martyrium des Sokrates ist für die jüdische und christliche Theologie wichtig, weil es Anschlussmöglichkeiten an ihre ureigene Märtyrertheologie gibt: lieber Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun. (Demgegenüber ist es eine Perversion, religiös motivierte Mörder und Selbstmörder als „Märtyrer“ zu glorifizieren.)

Weil das Thema des Todes Plato bedrängt, entwickelt er eine Philosophie der Unsterblichkeit, die seiner Kosmologie und Ideenlehre entspricht.

- Philosophie ist *ars moriendi*: die Kunst, richtig zu sterben.
- Der Tod ist schmerzlich, aber nicht tragisch. Er führt zur Trennung von Seele und Leib. Das ist die Voraussetzung, die Welt des Wandelns, des Werdens und Vergehens zu verlassen und am Kosmos der Ideen, zu dem die Seele von Anfang an gehört, vollkommenen Anteil zu gewinnen.
- Philosophie ist die Einübung in diese Sicht. Wo sie gelingt, führt der Weg zu vollkommenen Glück (*eudaimonia*).

g. Die platonische Philosophie hat Geschichte gemacht, sich aber im Lauf der Zeit stark gewandelt. In neutestamentlicher Zeit ist der Mittelplatonismus stark, dessen Vertreter u.a. Plutarch ist (50-120 n.Chr.), in späteren Jahren Priester des Apoll zu Delphi. Kennzeichnend ist eine Verbindung mit Elementen anderer Philosophenschulen, bei Plutarch besonders der Stoa, und eine intensive Beschäftigung mit – damals – modernen Religionen, wie bei Plutarch die Isiskult, während der ursprünglich politische Impetus zurückgeht und die Konzentration der individuellen Lebensführung in der Privatsphäre gilt.

- Die wichtigen Parallelbiographien griechischer und römischer Gestalten behandeln oft Politiker, aber unter dem Aspekt ihrer Tugend und Laster (Alex. 1,2: „Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder“).
- Die „Moralia“ behandeln praktische Ethik, an vielen Beispielen und mit starker Konkretion.

Literatur:

Klaus Held, Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeeres, Stuttgart 2001

## 10.2 Platonismus im frühen Judentum - Philo von Alexandrien

a. Philo von Alexandrien (oder Philo Judaeus) lebte in der 1. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. in Alexandrien (Ägypten), der zweitgrößten Stadt des römischen Imperiums und ihrem wichtigsten Bildungszentrum. Er stammte aus einer reichen jüdischen Familie; sein Bruder war Finanzier des Kaisers und der Herodes-Dynastie.

b. Philo ist der bedeutendste Philosoph und Theologe seiner Zeit<sup>72</sup> und der führende Intellektuelle vor Paulus. Sein umfangreiches Schrifttum<sup>73</sup> besteht vor allem aus allegorischen Schriftkommentaren. Er publizierte

- *Quaestiones* (Fragen [und Antworten]) zu wichtigen Themen des Pentateuch, wovon die zu Genesis und Exodus erhalten geblieben sind,
- eine zehnbändige *Explanatio* (Auslegung) der fünf Bücher Mose in Form von theologischen Abhandlungen entlang des Textes
- sowie einen gleichfalls zehnbändigen allegorischen Genesis-Kommentar,
- überdies theoretische Abhandlungen zur Ethik und „Philosophie“ des Judentums,
- schließlich einige politische Schriften gegen den Antisemitismus seiner Zeit,

c. Exegetisch entwickelt Philo die Bibelallegorese zur Hochform. Er greift auf die Homerauslegung der Alten zurück, die hinter dem buchstäblichen einen „physikalischen“ und moralischen Sinn vermutet haben und als philologische Kunst ansah, ihn zur Geltung zu bringen. Dies überträgt Philo auf die Bibel, indem er den buchstäblich Schriftsinn dem Materiellen, Vergänglichen zuordnet, als die theologische Kunst der Schriftauslegung aber den Bezug den ewigen Wahrheiten der Offenbarung Gottes ansieht.

d. Philo ist philosophisch dem Mittelplatonismus verpflichtet.<sup>74</sup> Er rezipiert den sokratischen Monotheismus und sieht eine tiefe Entsprechung zwischen der platonischen Ideenlehre und der biblischen Transzendenz Gottes, die sich am deutlichsten im Bilderverbot ausspreche.

- Er erkennt die Vermittlungsfrage als entscheidend an – und löst sie mit einem Modell verschiedener Mittlergestalten, von denen der Logos am höchsten ist.<sup>75</sup>
- Dem entspricht eine Anthropologie, die zwischen dem himmlischen Prototyp nach Gen 1 und dem irdischen Phänotyp nach Gen 2 („Adam“ – „Erdling“) unterscheidet und es als Aufgabe erkennt, durch Bildung und Meditation – ekstatisch – aus dem Irdischen zum Geistigen sich zu erheben.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. H.A. Wolfsson, *Philo*, 2 Bde., Cambridge, Mass. <sup>3</sup>1962 (<sup>1</sup>1947).

<sup>73</sup> Vgl. J. Maier, *Zwischen den Testamenten* 83-88

<sup>74</sup> Vgl. D.T. Runia, *Philo von Alexandrien and the Timaios of Plato* (*Philosophia Antiqua* 44), Leiden 1986; P. Borgen, *Philo, John, and Paul*, Atlanta 1987

<sup>75</sup> Vgl. G.D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philo von Alexandrien* (*Elementa* 4), Amsterdam 1976; G. Sellin, *Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien*, in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (QD 138), Freiburg - Basel - Wien 1992, 17-40.

<sup>76</sup> Vgl. Gerhard Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986. Belegstellen sind u.a.: *all.* 1,31s. (himmlischer vs. irdischer Mensch); *mund.* 134ss. („Mensch Gottes vs. Adam und Eva; Mensch „κατ’ εἰκόνα θεοῦ“ - Mensch aus Erde).

e. Philo ist gleichfalls als Politiker aktiv. 39/40 n.Chr. leitet er eine Delegation der Juden Alexandrias nach Rom zu Kaiser Gaius (legatio ad Gaium), in der er antijüdische Pogrome kritisiert, die Bestrafung der Täter fordert und die Befreiung der Juden vom römischen Staatskult einklagt – alles mit Erfolg.

f. Philo ist vom antiken Judentum kaum beachtet, vom antiken Christentum aber intensiv benutzt und hoch geehrt worden. Ohne seine Exegese hätte der geistlichen Schriftauslegung der Kirchenväter ein Bezugspunkt gefehlt.

Literatur:

*Folker Siegert*, Art. Philon von Alexandrien: LThK<sup>3</sup> 8 (1999) 245f.

### *10.3 Platonismus im frühen Christentum*

a. Origenes hat sich eingehend mit einem Platoniker, Celsus, auseinandergesetzt, der eine Kritik des Christentums, insbesondere der Kreuzes- und Auferstehungsverkündigung, geschrieben hat, und sich seinerseits neuplatonischer Argumente bedient, um die Konvergenz von Theologie und Philosophie nachzuweisen. Übertreffende Bedeutung hat die johanneische Theologie.

b. Im Neuen Testament sind vor allem in zwei Schriften platonische Einflüsse zu entdecken, die aber nicht ungefiltert, sondern durch die Interpretation im frühen Judentum ankommen.

- Der Johannesprolog ist eine christologische Rekonstruktion der alttestamentlichen Weisheitstheologie, stimuliert durch Philos Logostheologie. Das Proprium besteht jedoch darin, dass in Joh 1,1-18 Präexistenz und Inkarnation vermittelt sind und der Logos kein „zweiter Gott“, sondern „Gott“ ist, wenn gleich nicht der Vater.
- Der Hebräerbrief arbeitet das Verhältnis zwischen dem eigenen Leben Gottes und dem irdischen Leben der Welt unter dem Aspekt, wie das Heil Gottes erfahren werden kann, mit Hilfe platonischer Urbild-Abbild-Schemata auf. Der Platonismus wird inkarnatorisch gebrochen und eschatologisch transformiert.

## 11. Religionskritik

a. Die Religionskritik ist ein gemeinsames Anliegen sowohl jüdischer und christlicher Theologie wie auch philosophischer Theologie bei Griechen und Römern. Die Interessenlage begründet eine intellektuelle Partnerschaft, die allerdings Grenzen kennt.<sup>77</sup>

b. Die pagane Religionskritik zielt nicht auf die Bekehrung. Man klärt über Religion auf, will den Aberglauben überwinden, die Plausibilitäten regionaler Kulte und das Kontingente bestimmter Religionen kritisieren, aber nicht eine neue Religion begründen.

Im Judentum hingegen dient die Religionskritik hingegen dazu, die theologische Überlegenheit des biblischen Monotheismus zu erweisen, im Christentum dazu, die Mission zu motivieren.

c. Im Judentum wird nicht selten das Christentum wegen der Christologie als Blasphemie kritisiert, umgekehrt das Judentum im Christentum, weil es dem Tempel zu viel zutraue.

d. Die antike Religionskritik arbeitet nicht wie die des 19. Jh. mit den Mitteln der Psychologie, um die Religion – gemeint ist die christliche und jüdische – aus einem religiösen Bedürfnis nach Sinn und Trost zu erklären, gleichzeitig aber zu überwinden,

- sei es als unaufgeklärtes Bewusstsein (Ludwig Feuerbach),
- sei es als „Opium des Volkes“ (Karl Marx),
- sei es als Neurose (Sigmund Freud).

Der „neue Atheismus“ (Richard Dawkins u.a.) hat keine neuen Argumente, sondern nur ein neues Echo.

Die jüdische und christliche Antwort auf diese Religionskritik kann nicht die Tatsache von Projektionen leugnen, aber

- und mit der jüdischen und christlichen Apologetik festhalten, dass aus der Tatsache von religiösen Projektionen, Betäubungen und Neurosen nicht folgt, dass jede Religion eine Projekt, Betäubung oder Neurose ist
- mit Immanuel Kant festhalten, dass es, wenn es keinen positiven Gottesbeweis geben kann, auch kein negativer möglich ist,

e. Im Kern antiker Religionskritik stehen die „Götterbilder“ (griechisch: *eidola*), die Manifestationen eines Kosmos, der „voll von Göttern“ ist. Kritik der Götterbilder ist Religionskritik. Die Abschaffung von Religion ist aber kein Thema, sei es, weil sie als politisch erforderlich betrachtet wird, sei es, weil sie auf die Wahrheit Gottes zurückgeführt wird. Der Atheismus ist nicht theoretisch, sondern praktisch.

---

<sup>77</sup> Vgl. Hermann Deuser, Religionsphilosophie, Berlin 2009.

## 11.1 Religionskritik im Neuen Testament<sup>78</sup>

- a. Nach der Apostelgeschichte ist Paulus ein begnadeter Religionskritiker.
- In Lystra wehrt er die Verehrung seiner Person als Gottheit ab (Apg 14,7-20) – mit dem anthropologischen Argument: „Wir sind leidende Menschen wie ihr“ (Apg 14,15).
  - In Athen kritisiert er die vielen Altäre – mit dem (stoisch beeinflussten) Argument: „Die wir nun von Gottes Art sind, dürfen nicht meinen, Gold und Silber oder Stein, ein Gebilde der Kunst, ein Einfall von Menschen, sei dem Göttlichen gleich“ (Apg 17,29).
  - In Ephesus wird er zwar angegriffen, die große Artemis zu schmähen, aber von der politischen Autorität verteidigt (Apg 19,21-40)– was nichts daran ändert, dass die paulinische Religionskritik sowohl den Umsatz der Devotionalienhändler einbrechen lässt (Apg 19,26f.) als auch Magier dazu bringt, ihre Zauberbücher zu verbrennen (Apg 19,19).

b. Nach seinen Briefen ist Paulus ein scharfer Kritiker paganer Religiosität, insofern sie den Monotheismus leugnet und im Dienst vieler Götter unfrei ist.

- In den Briefen an die Korinther und Galater arbeitet er auf diese Weise die heidnische Vergangenheit auf:
  - Nach 1Kor 12,2 wurden die Adressaten früher zu den „stummen Götzen“ getrieben.
  - Nach Gal 4,3 wurden die Heiden früher von den „Weltelementen“ versklavt, den als göttlich verehrten Elementarmächten Feuer, Wasser, Luft und Erde (vgl. Kol 2,20).

Die Pointe der paulinischen Religionskritik ist die Befreiung: Monotheismus bedeutet nicht Knechtschaft, sondern Befreiung vom religiösen Knechtsdienst, weil die Religiosität eine klare und eindeutige Adresse hat und weil Gott real, die Götter aber unreal sind.

- Im Römerbrief treibt Paulus Religionskritik, um den Nachweis zu erbringen, dass alle Menschen der Erlösung bedürfen. Er geht von der Voraussetzung aus, dass es einen untrennbaren Zusammenhang zwischen der Einstellung zu Gott und der Einstellung zu den Mitmenschen gibt: Eine verkehrte Gottesbeziehung zerstört die Ethik.
  - Nach Paulus gibt es für alle Menschen, nicht nur für die Juden, denen die Tora geschenkt ist, die Möglichkeit, mit moralischer Gewissheit die Existenz Gottes zu erkennen (während der Glaube an das Evangelium aus dem Hören des Wortes Gottes hervorgeht). Götterverehrung, die mit Bilderkult verknüpft ist, ist vor dem Forum der Vernunft nicht zu halten (Röm 1,18-32).
  - Wenn aber der Monotheismus vernünftig ist, ist Götterverehrung schuldhaft und die Tatsache, dass Heiden das Gesetz des Mose nicht kennen, keine Entschuldigung.

Deshalb gilt die Barmherzigkeit Gottes Juden wie Heiden

- Juden, die das Gesetz kennen, aber nicht halten,
- Heiden, die ein Gewissen haben, aber ihm zuwiderhandeln.

---

<sup>78</sup> Zum weiteren Horizont vgl. Joachim Kügler (Hg.), *Biblische Religionskritik*, Münster 2009.



### 11.2 Philosophische Religionskritik<sup>79</sup>

a. Der Vorsokratiker Xenophanes (ca. <sup>80</sup>570-470 v.Chr.) kritisiert religiöse Götterbilder, die nicht mehr sind, als Projektionen menschlicher Erfahrungen, Hoffnungen und Befürchtungen.

- An Homer und Hesiod kritisiert Xenophanes die Anthropomorphismen: dass die Götter sich unter Niveau aufführen und menschliche Unarten zeigen (nach Sextus Empiricus, adv. matth 9,113).
- Diese Mythenkritik wird zur Religionskritik, weil Kulte den homerischen Göttern gelten. Xenophanes sieht als Grundproblem an, dass die Menschen in Gefahr stehen, Gott nach ihrem eigenen Bild zu formen – während sie das Gegenteil behaupten.
- Diese Anthropomorphismus-Kritik radikalisiert Xenophanes sowohl im Kulturvergleich als auch in der Übertragung auf die Tierwelt.

Die Kehrseite diese Religionskritik ist ein Monotheismus mit pantheistischen Elementen, den die Stoa gerne aufgegriffen und fortgeschrieben hat.

b. Als Atheisten gelten in der Antike vielfach die Anhänger des Epikur<sup>81</sup>. Allerdings bezieht sich die Skepsis Epikurs nur auf die menschlichen Gottesvorstellungen, nicht auf die Existenz Gottes selbst.

- Epikur dreht den Spieß um: Auch er findet Atheismus indiskutabel, bezichtigt aber die Vertreter und Apologeten traditioneller Religiosität dieses Atheismus, während er selbst für sich einen höheren Theismus in Anspruch nimmt.
- Epikurs Gott rückt alölerdings in so weite Fernen, dass die Gottesverehrung im Grunde keine praktische Bedeutung mehr hat.

Der römische Dichter Lukrez<sup>82</sup> röhmt „den Griechen“ Epikur, die römische Welt von der Furcht vor Dämonen befreit zu haben (de rer. Nat. I 62-72).

---

<sup>79</sup> Vgl. Ulrich Berner – Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.), Religion und Kritik in der Antike (Religionen in der pluralen Welt 7), Berlin 2009.

<sup>80</sup> Vgl. Petra Haß, Die Vorsokratiker, Bamberg 2005. Text mit Übersetzung und Kommentar: Laura Gemelli Marciano, Die Vorsokratiker I, Darmstadt 2007.

<sup>81</sup> Einen ersten Eindruck verschafft: Epikur, Ausgewählte Schriften, hg. v. Chr. Rapp, Stuttgart 2010. Zur Einführung vgl. Malte Hossenfelder, Epikur, München 2006.

<sup>82</sup> Einführung: Michael von Albrecht. Lukrez in der europäischen Kultur, Ludwigshafen 2005; zur Vertiefung vgl. Beate Beer, Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs, Basel 2009.

c. Vom Mittelplatoniker Plutarch<sup>83</sup> ist eine – in ihrer Authentizität nicht ganz gesicherte – Schrift über den „Aberglauben“ (*De superstitione*) überliefert.<sup>84</sup> Das griechische Leitwort des Originaltextes heißt δεισιδαιμονία – *deisidaimonia* (vgl. Apg 17,22; 25,19): Angst vor Dämonen, vielleicht auch „Ehrfurcht“.

- Plutarch kritisiert den „Atheismus“, den er Epikur zuordnet<sup>85</sup>. Aber er bekämpft den Aberglauben, weil der gefährlich sei.
- Als Grundmotiv des Aberglaubens erkennt Plutarch die Angst vor Gott. Sie lähmt und verführt zu irrationalen Handlungen. Sie räumt auch der Religion einen Platz als Ersatzhandlung ein, der ihr nicht zusteht.
- Der Aberglaube rechnet mit Höllenqualen, die derer warten, die nicht die Götter verehren.
- Abergläubische Frömmigkeit ist exaltiert und unsicher.

Ein stoisches Argument gegen den Aberglauben ist, dass sie Gelassenheit fehlt, die Ataraxie.

Die Alternative ist eine Frömmigkeit, die den im Vertrauen auf die Güte der Götter die Religion praktiziert, als gesteigertes, erfülltes Leben.<sup>86</sup>

Der Atheismus macht nach Plutarch den Fehler, aus der Existenz von Aberglauben die Schlussfolgerung zu ziehen, sich ganz von den Göttern abzuwenden (mor. 169E: „....., dass es besser keine Götter geben sollte als solche, die sich über diese Formen der Verehrung freuen, die so tyrannisch, sei reizbar, so kleinlich sind“). Dass er diese Wirkung hat, ist eine der schlimmsten Wirkungen des Aberglaubens. Der Atheismus, so Plutarch, verliert die innere Balance, weil er das Gute nicht als Geschenk annimmt (mor. 167 E).

---

<sup>83</sup> Eine gute Auswahl: Plutarch, *Moralphilosophische Schriften*, übers. u. hg. v. Hans-Josef Klauck (RUB 2976), Stuttgart 1997.

<sup>84</sup> Vgl. *Hans-Josef Klauck*, *Mittelplatonismus und Neues Testament*. Plutarch von Chaironea über Aberglaube, Dämonenfurcht und göttliche Vergeltung, in; ders., *Alte Welt und neuer Glaube* 59-81.

<sup>85</sup> Vgl. *Aldo Tamagnone*, *Ateismo filofico nel mondo antico*. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza ; la nascita della filosofia atea, Firenze 2005.

<sup>86</sup> Vgl. *Lieve Van Hoof*, *Plutarch's Pratical Ethics*, Oxford 2010.