

Johann Maier

## Jüdisch-christliches Milieu als Magnet für Intellektuelle in der Antike

- ◆ Das jüdische Religionsgesetz bestimmt nicht nur das tägliche Leben der Gläubigen in hohem Maße, sondern regelt dazu auch den gesellschaftlichen Umgang mit Andersgläubigen. Der Autor, emeritierter Professor für Judaistik, zeigt in seinem Beitrag in sehr differenzierter Weise, wie schon in der Antike die Gebildeten unterschiedlich, teils neugierig und fasziniert, teils heftig ablehnend, auf diese Religion reagierten. Mit Spannung liest man, wie unter diesen Gegebenheiten die aus dem Judentum hervorgehenden christlichen Gemeinden ihren eigenen Weg suchen mussten. (Redaktion)

Das antike Judentum war keine Einheit. Folglich kam es auch zu unterschiedlichen Eindruckswirkungen.<sup>1</sup> In den einzelnen großen Kulturregionen wurde es verschieden wahrgenommen, in der griechischsprachigen Welt anders als in den aramäischsprachigen Gebieten Vorderasiens und Mesopotamiens oder in Ägypten. Nach der Tempelzerstörung, als sich in Palästina und in Mesopotamien auf der Basis pharisäischer Traditionen das aramäischsprachige und Hebräisch schreibende rabbinische bzw. talmudische Judentum durchzusetzen anschickte, lernten Nichtjuden im Römischen Reich bis ins 6./7. Jh. immer noch vor allem das griechischsprachige bzw. hellenistische Judentum kennen, das auch für die Ausbildung der frühen christlichen Gemeinden im Westen eine maßgebliche Voraussetzung darstell-

te.<sup>2</sup> Nachdem das rabbinische Judentum unter den aramäischsprachigen Juden Mesopotamiens etabliert war, verdrängte es in den letzten Jahrhunderten der Antike aber die hellenistisch-jüdische Kulturtradition auch im Westen. Eine besondere Situation ergab sich in den Gebieten Syriens, wo neben der hellenisierten Stadtkultur eine aramäischsprachige Landeskultur lebendig blieb, in der man allein dank der sprachlichen Verwandtschaft eher Zugang zu hebräischen/aramäischen Traditionen finden konnte. Das gilt auch für die syrischen Christen. Einen eigentümlichen Schnittpunkt der Kulturen bildet die Großstadt Antiochien, und eine wichtige Rolle spielten dabei ebenso die großen Städte an der Mittelmeerküste Kleinasiens. Nicht zuletzt ist Alexandrien zu nennen, dieses hellenistische und auch hellenistisch-jüdische

<sup>1</sup> Die einschlägigen Texte sind zu finden in: *M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III*, Jerusalem 1974/80/84. Im Folgenden zitiert als: *Stern*, Band- und Seitenangabe.

<sup>2</sup> *C. Claußen, Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden (StUNT 27)*, Göttingen 2002 (Für Syrien s. 98ff. 236ff.); *St. Fine (Ed.), Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural interaction during the Greco-Roman period*, London–New York 1999; *St. Krauter, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZANW 127)*, Berlin–New York 2004.

Kulturzentrum, aus dem die meisten erhalten gebliebenen jüdisch-hellenistischen Schriften stammen, befand sich allerdings in einer völlig anders gearteten Umgebung. Dass in Rom Nachrichten und Einflüsse aus allen Richtungen zusammenflossen, ist selbstverständlich. Die jüdischen Gemeinden der Antike waren dank der regen Handelsverbindungen in ständigem Kontakt und verfügten dadurch über einen Informationsstand, den ihre normale nicht-jüdische Umgebung so unmittelbar nicht erreichen konnte. Schon dieser Umstand allein konnte das Interesse neugieriger Nichtjuden auf sich ziehen.

Im Folgenden richtet sich der Blick auf die Eindruckswirkung der jüdischen und christlichen Gemeinschaften auf Gebildete in der hellenistisch-römischen Umwelt.<sup>3</sup> Hier lebten in den Städten Juden, die sich bemühten, hellenistische Kultur und jüdischen Monotheismus zu vereinen<sup>4</sup> und sie versuchten dies nicht zuletzt auch durch eine entsprechende Interpretation der biblischen Schriften, die seit den letzten zwei

vorchristlichen Jahrhunderten in griechischen Übersetzungen (meist als „Septuaginta“ bezeichnet) vorlagen.

Schon in der Genesis wurde von den drei Noah-Söhnen der Zweitgeborene, „Japhet“, der als Ahnvater aller Völker des nördlichen Mittelmeerraums galt, mit Sem verbunden (Gen 9,27) und von Ham als dem Ahnvater von Sklavenvölkern (Gen 9,25–26), deutlich abgesetzt. Der Japhet-Sohn Jawan, Stammvater der Griechen („Jonier“), erfuhr politisch aber eine ambivalente Wertung. Soweit der Name für das Alexanderreich stand, war er positiv befrachtet, aber als Repräsentant des Seleukidenreiches, speziell unter Antiochus Epiphanes IV., erhielt Jawan diabolische Züge. Dieses Seleukidenreich wird im Buch Daniel in ein weltgeschichtliches Schema von vier Weltreichen eingebaut, stellt dort das vierte und letzte Weltreich vor der Gottesherrschaft dar. Nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. wird diese Verkörperung der Gott- und Israelfeindlichkeit auf Rom übertragen. Die politische Konfrontation

<sup>3</sup> J. Lieu / J. North / T. Rajak (Ed.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London 1992; J. J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 1999; M. Konradt / U. Steinert (Hg.), *Ethos und Identität. Einheit und Vielfalt des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit*, Paderborn 2002; J. R. Bartlett (Ed.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, New York 2002; J. L. Kugel (Ed.), *Shem in the Tents of Japhet. Essays on the encounter of Judaism and Hellenism* (JSJS 74), Leiden 2002; P. W. van der Horst, *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 32), Leuven 2002; C. Bakhos (Ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context* (JSJS 95), Leiden 2005; A. Kovelman, *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture* (The Brill Reference Library of Judaism 21), Leiden 2005.

<sup>4</sup> Neuere Literatur: T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden 2002; Jo-Ann A. Brant / Ch.-W. Hedrick / Chr. Shea (Ed.), *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian and Jewish Narrative* (SBL. Symposium Series 32), Leiden-Boston-Atlanta 2005; L. L. Grabbe (Ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period* (JSOTS 317), Sheffield 2002; P. W. van der Horst (Ed.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism, and Hellenism* (Contributions to biblical exegesis and theology 33), Leuven-Paris 2003; Ders., *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context. Selected essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (WUNT 196), Tübingen 2006; D. Brakke / A. Jacobsen / J. Christian-Ulrich (Ed.), *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity* (Early Christianity in the Context of Antiquity 1), Frankfurt a. M. et al. 2006.

unter Antiochus IV. Epiphanes wurde propagandistisch auch als religiös-kulturell beschrieben, doch dies galt so extrem nur zeitweilig und betraf die Praxis des Kults und der Torah.

Dementsprechend kam es auch zu widersprüchlichen Eindrücken in der Umwelt.<sup>5</sup> Einerseits sahen manche im Judentum eher eine Philosophie als eine Religion und fanden dabei eine Bestätigung eigener religionskritischer Tendenzen. Das gilt freilich mehr für frühe Angaben (um 300 v. Chr.) und eher auf Grund vom Hörensagen als aus eigener Kenntnis der Autoren.<sup>6</sup> Die jüdischen Traditionen galten zudem wegen der Bindung an Mose als besonders alt und daher als ehrwürdig. So erschien auch der jüdische Gottesglaube als eine bemerkenswerte Vorgabe für die eigene Einstellung zu den herrschenden Auffassungen und Praktiken. Andrerseits erlebte man seit 168 v. Chr. in den kriegerischen Auseinandersetzungen der Hasmonäerzeit und später während der jüdischen Aufstände (66–71 v. Chr. in Judäa und Galiläa, 115–117 in der nordafrikanischen und zyprischen Diaspora, 132–135 in Palästina) in bestimmten Gebieten eine recht gewaltsame und intolerante jüdische Politik. Einen noch stärkeren und kontinuierlichen negativen Eindruck machte die jüdische Religionspraxis, deren Sinn ein Außenstehender nicht begreifen konnte. Zwar zog die Einrichtung und Feier des Sabbats positives Interesse auf sich, doch die meisten rituellen Prakti-

ken, insbesondere Regeln bezüglich Rein/Unrein bzw. Erlaubtes und Verbotenes (Speisevorschriften) waren unbegreiflich, die Beschneidung galt ohnedies als verpönte Verstümmelung und war nur als intern-jüdische Praxis erlaubt. Nicht zuletzt zielen die Reinheitsvorschriften auf eine soziale Absonderung von den Nichtjuden, und so wurde auf nichtjüdischer Seite im Extrem alles auf ein „odium humani generis“, auf grundsätzliche Menschenfeindschaft, zurückgeführt. Die nichtjüdischen literarischen Zeugnisse zum Judentum bieten daher kein einheitliches Bild. Einerseits wurden bei Unkenntnis der jüdischen Religionspraxis bestimmte Aspekte, vor allem der Gottesvorstellung, von Einzelnen weiterhin bewundert, ansonsten verfuhr man recht selektiv. Bei genauerem Hinsehen stieß man auch auf Befremdliches.<sup>7</sup>

In den ersten christlichen Jahrhunder-ten nahm wegen der konkreteren Kenntnisse der jüdischen Religionspraxis diese negative Wertung ständig zu. Den Widerspruch zu den älteren positiven Aussagen begründete man mit einer nach Mose eingetretenen Degeneration. Von Poseidonius von Apamea (135–51/0 v. Chr.) aus zieht sich eine solche negative Beurteilung über den einflussreichen Historiker und Geografin Strabo (63 v.–23 n. Chr.) durch die antike Literatur. Diese Situation kam dem aufkommenden Christentum zugute, das die positiven Aspekte des jüdischen Gottesglaubens betont herausstellte und die

<sup>5</sup> M. Whittaker, Jews and Christians: Graeco-Roman Views (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200), Cambridge 1984.

<sup>6</sup> Stern, I 26–35: Hekataios, Aegyptiaca (bei Diodor Siculus, Bibliotheca Historica XL,3). Vgl. Strabo, Geographica XVI, 2,34–36, in: Stern I, 294–311.

<sup>7</sup> E. Baltrusch, Bewunderung, Duldung, Ablehnung. Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur: Klio 80 (1998), 403–442; R. S. Bloch, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002. Zu den Haltungen auf jüdischer Seite s. K. Berthelot, „L’humanité de l’autre homme“ dans la pensée juive ancienne (JSJ.S 87), Leiden 2004.

rituelle Praxis als nicht mehr verbindlich erklärte. Die Tempelzerstörung im Jahr 70 n. Chr. wurde als göttliche Strafmaßnahme gedeutet. Welche der beiden Gruppen, Juden oder Christen, nun „Israel“ sei, spielte aber für das Verhältnis zur Umwelt kaum eine Rolle.<sup>8</sup> Freilich hatten die Juden den Vorteil der alten Tradition und die Begünstigung durch Privilegien für sich, mussten keine missionarische Überzeugungsarbeit leisten und verkrafteten dank ihrer Absonderung die Reaktion der Umwelt leichter. Manche jüdischen Einwände gegen das Christentum wurden übrigens von paganen Kritikern aufgegriffen, so etwa im späten 2. Jh. vom Philosophen Kelsos<sup>9</sup> und durch Kaiser Julian (361–363 n. Chr.). Wie sich die Diskrepanz einer als theoretisch richtig beurteilten Gottesauflassung und einer befremdlichen Religionspraxis auswirkte, hat der Stoiker Seneca (gest. 65 n. Chr.) im Bewusstsein der Überlegenheit der Philosophie knapp, aber deutlich benannt:<sup>10</sup> „Die Art, wie Götter zu verehren sind, erfordert Vorschriften. Wir sollten aber verbieten, Sabbatlampen anzuzünden, weil Götter keines Lichts bedürfen und Menschen sich nicht an Ruß ergötzen. Untersagen wir Leuten, Morgengrußzeremonien auszuführen und durch Tempeltore zu drängen. Es entspricht menschlichem Streben, solche Zeremonien auszuführen, aber Gott verehrt, wer (ihn) kennt. Untersagen wir, dem Jupiter Tücher und Schab-eisen darzubringen und der Juno einen

Spiegel zu halten: Gott bedarf keiner Diener, er selber aber dient der menschlichen Art, überall und für alle zur Stelle.“

Im Großen und Ganzen genoss das Judentum als Religion trotz der bekannten Anfeindungen und trotz der blutigen Aufstände in der antiken Gesellschaft ein beachtliches Ansehen.<sup>11</sup> Dem entsprach der außergewöhnlich günstige Rechtsstatus der Juden im Römischen Reich. Dennoch blieb im Judentum die grundsätzliche Einstellung zum römischen Imperium negativ: Rom galt als „Edom“, dessen Ahnvater Esau mit „Jakob/Israel“ um das Vorrecht des Erstgeborenen streitet; es galt als vierter der Weltreiche im Buch Daniel, das vorläufig zwar die Oberhand hat, aber vor Erfüllung der Heilsgeschichte (der „messianischen Zeit“) seine Macht an Israel als dem Repräsentanten der Gottesherrschaft abtreten muss. Diese heilsgeschichtstheologisch bedingte Konfrontation konnte durch den Willen zu einem vorläufigen modus vivendi gemildert werden, sofern man einsah, dass die Heilswende – in nicht absehbarer Zeit – auf sich warten lassen würde. Dieser Kompromiss auf Zeit lautete: *dina' de-malkūta' dina'* – „das Recht des Staates ist geltendes Recht“. Christentum und Islam haben gegenüber den in ihren Herrschaftsbereichen geduldeten Minoritäten eine vergleichbare Haltung eingenommen, für das Ende der Zeiten erwartete man die Bekehrung aller zum „richtigen“ Glauben. Im „Land Israel kam

<sup>8</sup> J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford–New York 2006.

<sup>9</sup> H. E. Lona, Die „Wahre Lehre“ des Kelsos übers. und erklärt (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Erg.-Bd. 1), Freiburg i. Br. 2005; K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt a. M. 1980; vgl. auch die antichristliche Polemik des 234 n. Chr. geborenen Philosophen Porphyrius; dazu siehe R. M. Berchman, *Porphyry against the Christians*, Leiden 2007.

<sup>10</sup> Seneca, *Epistulæ morales* XCV 47: *Stern*, I 432f.

<sup>11</sup> L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton 1996. Dazu L. V. Rutgers, *Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period*: *JQR* 85 (1994/5), 361–395.

es allerdings immer wieder zu Spannungen und Konfrontationen, denn in diesem „heiligen“ Bereich dürfen nach jüdischem Recht Götzendifferenz und Götzendifferenz prinzipiell nicht geduldet werden.<sup>12</sup>

In deutlichem Unterschied zu den beiden Tochterreligionen trat das Judentum nur in gewissen Grenzen als missionierende Religion in Erscheinung. Man forderte nicht den Übertritt zum Judentum, weil die Torah als verpflichtende Offenbarung nur für Israel allein gilt und Nichtjuden durchaus die Möglichkeit zugestanden wurde, bei Befolgung von sieben Torahvorschriften, den sogenannten „noachidischen Geboten“, als Individuen ebenfalls Anteil am endgültigen, ewigen Heilszustand zu erlangen. Israeliten erreichen dies nur im Verbund der Erwählungsgemeinschaft, durch Torahpraxis, und das Ziel ist vorrangig kollektiv, nämlich die Herstellung torah-gemäßer Bedingungen unter der messianischen Herrschaft am Ende der Geschichte. Dann allerdings müssen alle Völker ihre angestammten Kulte aufgeben und die sieben „noachidischen Gebote“ auf sich nehmen, die Autorität der Torah prinzipiell anerkennen, und natürlich den Gott Israels als den einzigen Gott akzeptieren. Trotz dieses endzeitlich terminierten Absolutheitsanspruchs erschien das Judentum im Vergleich zum Christentum als ein theoretisch eher duldsamer Gottesglaube.<sup>13</sup> Intern freilich führte das Konzept einer kollektiven Verpflichtung auf die Torah dazu, Abweichungen von der als richtig

geltenden Linie zu verurteilen und nach Möglichkeit auch zu eliminieren.

## 2 Die jüdisch-christliche Frontstellung gegen den „Götzendifferenz“

Ein Grundanliegen hatten Christen und Juden gemeinsam, nämlich die kompromisslose Ablehnung des „Götzendifferenz“, der auch demonstrativ als „Unzucht“ abqualifiziert wurde.<sup>14</sup> In beiden Religionen galt das Ansinnen der Teilnahme an einem Fremdkult als Anlass zum Martyrium.<sup>15</sup> Doch dank ihrer Privilegierung waren Juden von der Teilnahme an fremden Kulten und insbesondere am Herrscherkult befreit, während sich Christen unvermittelt vor die Wahl zwischen Glaubensabfall oder Martyrium gestellt sahen. Die literarischen Berichte über Martyrien geben jedoch deutlich unterschiedliche Inhalte des „Zeugnisses“ an: Christen starben nicht in erster Linie auf Grund ihres Bekenntnisses zum Gott Israels als dem einzigen Gott und Schöpfer, also nicht wie jüdische Märtyrer mit dem „Höre Israel“ (Dtn 6,4) auf den Lippen, sondern vor allem für ihren Christusglauben.

Im biblischen und rabbinischen Recht dient eine große Anzahl von Vorschriften der Absonderung von allem, was mit Fremdkulten und Götzendiffern zu tun hat. Die aktive Teilnahme an einem Fremdkult wird mit der Todesstrafe geahndet, selbst eine nur theoretische Be-

<sup>12</sup> Tz. Grossmark, Laws Regarding Idolatry as a Mirror Image of Jewish-Gentile Relations in the Land of Israel during Mishnaic and Talmudic Times: *Jewish Studies Quarterly* 12 (2005), 213–226.

<sup>13</sup> W. Liebeschuetz, The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period: *JJS* 52 (2001), 235–252.

<sup>14</sup> St. C. Barton (Ed.), *Idolatry: False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London 2007.

<sup>15</sup> D. Boyarin, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Cal 1999.

fassung mit solchen Dingen ist untersagt. Diese Haltung konnte, sofern sie uneingeschränkt eingenommen wurde, in der Umwelt durchaus provokativ wirken, die meisten Nichtjuden sahen darin eine gruppenspezifische und negativ empfundene Abgrenzung. Einzelne Gebildete, welche die hellenistisch-philosophische Götterkritik teilten, konnten darin allerdings die Konsequenz richtiger Erkenntnis sehen.<sup>16</sup>

Die Christen waren der Meinung, dass auch sie dieses biblisch-jüdische Anliegen vertreten,<sup>17</sup> für die jüdische Seite aber war die Vorstellung von einem Gottessohn, der inkarniert wird, mit einem monotheistischen Bekenntnis nicht zu vereinbaren. Man kannte nur eine Größe, in der man Gott gegenwärtig und wirksam sah, in der Torah als dem Inbegriff des Gotteswillens.<sup>18</sup> Bilderverehrung und Märtyrer- bzw. Heiligenverehrung trugen darüber hinaus dazu bei, das Christentum als eine Spielart der hellenistisch-römischen Umweltreligionen erscheinen zu lassen. Bis in die frühe Neuzeit hinein galt im jüdischen Recht bis auf einige, durch konkrete Interessen bedingte Ausnahmen das Christentum als götzen-dienstverdächtig, und in der jüdischen Orthodoxie gilt das Verbot, an christlichen Kultveranstaltungen teilzunehmen oder überhaupt eine Kirche zu betreten, immer noch als verbindlich.

Doch gerade die Verkündigung eines heilbringenden, Mensch gewordenen Gottessohnes bzw. „Erlösers“ traf in der an-

tiken Welt in breiten Schichten auf reges Interesse. Damit erweiterte sich die Kluft zwischen der Wahrnehmung der jüdischen und der christlichen Gottesvorstellung.

Philosophisch Geschulte konnten die antike Götterwelt nur im Sinne metaphorischer Darstellungen positiv werten und die zahlreichen Kulte erschienen demgemäß relativiert, obschon sie in den breiten Schichten fest verankert und zum Teil auch von Staats wegen gefördert oder gar gefordert wurden. Eine philosophierende Einzelperson konnte sich damit abfinden, denn ihr Erkenntnisstand erforderte ja nicht unbedingt auch ein Bekenntnis und daher keine „Mission“, ermöglichte vielmehr ein pädagogisch-duldsames Verständnis für die Bedürfnisse derbildungsmäßig noch zu wenig fortgeschrittenen Massen und Rücksicht auf Anliegen des Staates.<sup>19</sup> Juden und Christen gerieten demgegenüber in eine Außenseiter- und Oppositionsrolle.

### 3 Der unbekannte und eine Gott, der Gott Israels und der Vater Jesu Christi

Die Attraktivität der jüdischen Gottesvorstellung lag für Außenstehende in der Einzigkeit und in der Bildlosigkeit. Erstere entsprach einer monotheistischen Tendenz in gebildeten Kreisen und das wurde in jüdisch-hellenistischen Bildungskreisen

<sup>16</sup> Y. Amir, Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus: Evangelische Theologie 38 (1978), 2–19.

<sup>17</sup> C. C. Newman / J. R. Davila / G. S. Lewis, The Jewish Roots of Christological Monotheism, Leiden 1999.

<sup>18</sup> J. Neusner, The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism, Atlanta 1992.

<sup>19</sup> Dieser „pädagogische“ Aspekt begleitet die Gotteslehre noch lange Zeit: wahre Gotteserkenntnis ist nicht jedermann zugänglich, sie ist an den bildungsmäßigen und ethischen Fortschritt der Persönlichkeit gebunden, wobei allerdings vorausgesetzt wurde, dass die Inhalte richtiger Vernunfterkenntnis und göttlicher Offenbarung sich im Grundsätzlichen decken.

auch bewusst wahrgenommen.<sup>20</sup> Bestimmte Gottesbezeichnungen wie *theos hypsistos* (Höchster Gott)<sup>21</sup> und Vorstellungen von Gottesnamen<sup>22</sup> haben dabei eine besondere Rolle gespielt. Das zweite erregte besondere Aufmerksamkeit, denn ein bildloser Kult war ausgesprochen ungewöhnlich.

Die Sache hatte jedoch auch eine Kehrseite, denn nicht immer wirkten der bildlose Kult und die schroffe Ablehnung der polytheistischen Kulte positiv. Dergleichen konnte nämlich den Verdacht auf „Gottlosigkeit“ erregen, ein nicht ungefährlicher Vorwurf.

Einen illustrativen Text für das Bewusstsein dieser Attraktivität und zugleich für eine negative Wirkung der christlichen Botschaft enthält die Apostelgeschichte in Kap. 17,16–34, den Auftritt des Apostel Paulus am Areopag in Athen. Der Text erwähnt eingangs Dispute mit Juden, „Gottesfürchtigen“ und Philosophen über die Götterkulte. Die „Gottesfürchtigen“, sympathisierende Nichtjuden, die jüdische Vorstellungen und auch Praktiken Auswahlweise übernahmen, waren besonders geeignete Ansprechpartner der christlichen Mission.<sup>23</sup> Die Gottesvorstellung war der vorgegebene erste Gesprächsgegenstand, in diesem Fall der „unbekannte Gott“.<sup>24</sup> Sobald aber die Rede auf die christlichen Glaubensinhalte kommt, erlischt das Interesse dieser Zuhörer, sie haben dafür nur Spott übrig. Anders wirkte die

christliche Mission in Kreisen, die für Erlösungsbotschaften offen waren; das waren in der Regel sozial benachteiligte Schichten. Das Christentum konkurrierte gerade mit Mysterienkulten besonders intensiv und darüber hinaus mit allerlei mehr oder minder gnostizierenden Heilserwartungen. Es organisierte sich auch weithin nach dem Muster von Kultvereinen.<sup>25</sup> Bis es in zweifacher Weise die Oberhand gewann: Christus verdrängte und ersetzte den Sol invictus des Mithraskultes, und mit der konstantinischen Wende begann die Verwandlung zur Weltmacht.

Einen Gott als Vater Jesu Christi, einen inkarnierten Gottessohn, und eine göttliche Trinität konnten Juden nicht anerkennen. Sie setzten der intellektuell nicht nachvollziehbaren allegorisierend-christologischen Exegese des Alten Testaments durch die Christen den einfachen Wortsinn gegenüber und drängten damit die Christen in die Defensive. Der Gott Israels erschien daher einzelnen gebildeten Christen als weit eher akzeptabel als die vernunftwidrige Christologie und Trinitätslehre. So entstand eine Konkurrenzsituation, in der das Judentum eine beachtliche Attraktivität bewies, die Macht jedoch lag schon ganz auf der christlichen Seite. Damit begann auch in Bezug auf das Verhältnis von Monotheismus und Toleranz ein neues Kapitel. Dennoch garantierten das gemeinsame Bekenntnis zum Gott Is-

<sup>20</sup> N. Janowitz, Good Jews Don't: Historical and Philosophical Constructions of Idolatry: History of Religions 47 (2007), 239–252.

<sup>21</sup> Stern, II 233. 263 (Kelsos); II 569 (Kaiser Julian: Tempel des Höchsten Gottes).

<sup>22</sup> Ch. Zimmermann, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEChr / AGAJU 69), Leiden 2007.

<sup>23</sup> B. Wander, Gottesfürchtige und Sympathisanten (WUNT 104), Tübingen 1998.

<sup>24</sup> L. A. Montes Peral, Akaleptos Theos. Der Unbekannte Gott, Leiden 1985. Vgl. Stern, I 330f. (Livius, 59 v. Chr. – 17 n. Chr.); II 636 (Scriptores Histoirae Augustae, Quadrigae Tyrannorum). Zum „namenlosen Gott“, siehe Stern, I 330f. (Livius).

<sup>25</sup> K. Ebel, Die Attraktivität frühchristlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II/178), Tübingen 2004.

raels als dem einzigen Gott und das Fortleben der römischen Rechtsordnung den Juden als einziger Minderheit eine – begrenzte – Duldung im christlichen Staat. Die markanten Unterschiede zwischen den Bereichen, in denen die Kirchen zum Monophysitismus neigten, und den durch den duldsameren Arianismus beherrschten Gebieten zeigen, in welchem Maß bestimmte spezifisch christliche Glaubenslehren dieses Verhältnis beeinflussen konnten.

Sofern der jüdische Monotheismus in der Umwelt Anstoß erregte, geschah dies weniger wegen des monotheistischen Konzepts an sich, sondern wegen der Konsequenzen, die sich aus der Gleichsetzung des Gottes Israels mit der Gottheit überhaupt ergaben. Ernsthaftige Konflikte provozierte aber erst die Verknüpfung von Gottesherrschaft und Herrschaft Israels, was eine grundsätzliche Konfrontation mit der römischen Weltmacht bedingte, wie sie mit den Auslegungen der Jakob-Esau-Geschichten der Genesis illustriert wurde.<sup>26</sup> Seit den gescheiterten Aufständen gegen Rom, also ab 135 n. Chr., hielt man zwar an der Hoffnung auf eine endgültige Wende zugunsten Israels fest, suchte aber einen aktuellen Konflikt mit Rom zu vermeiden. Rom gab sich mit einer solchen vorläufigen „Befriedung“ zufrieden, weil das wirtschaftliche Gedeihen der in den Kriegen schwer beeinträchtigten Provinz Palästina im Staatsinteresse lag. Die Christen hingegen litten zur selben Zeit unter heftigen Verfolgungen durch den Staat.

#### 4 Gottesbild, Anthropomorphismus und Anthropopathismus

Bildlosigkeit des Kultes bedeutete nicht zugleich Bildlosigkeit der Gottesvorstellung. Die Angabe, Gott habe den Menschen nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit geschaffen (Gen 1,26f.), und prophetischen Visionenberichte wie Jes 6 und Ez 1–3 setzen eine menschenähnliche Gestalthaftigkeit der Gottheit voraus. Von früh an war diese Ansicht im Judentum fest verwurzelt. In der jüdischen Esoterik wurde sie spekulativ ausgebaut, von philosophisch gebildeten Juden aber entschieden abgelehnt. Auch Aussagen über Gottes Zorn, Liebe, Erbarmen oder Reue konnten befremdlich wirken.<sup>27</sup>

In der Umwelt war es der Inhalt der Schöpfungserzählungen und darüber hinaus der Urgeschichte (Gen 1–11), der Interesse auf sich zog. Auf Grund der Annahme, dass der Gottebenbildlichkeit des Menschen auch eine Menschengestaltigkeit der Gottheit entspricht, konnte sogar ein Gott „Mensch“ zu einem zentralen Thema gnostischer und gnostizierender Bewegungen werden.<sup>28</sup>

#### 5 Israels Gott als Schöpfer dieser Welt und dualistische Tendenzen

Die biblischen Schöpfungserzählungen boten noch einen weiteren Anlass zu widersprüchlichen Feststellungen. Im ersten

<sup>26</sup> J. Maier, Der monotheistische Anspruch in der rabbinisch-jüdischen Tradition, in: M. Krebernik / J. von Oorschot (Hg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients (AOAT 298), Münster 2002, 137–174; R. Elior, The Changing Face of Jewish Monotheism in Late Antiquity, in: J. G. Westenholz (Ed.), Three Faces of Monotheism, Jerusalem 2007, 12–18.

<sup>27</sup> H. Froehhofen, Apathia Tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos (EHS XIII, 318), Frankfurt a. M. 1987.

<sup>28</sup> H.-M. Schenke, Der Gott „Mensch“ in der Gnosis, Göttingen 1962.

Bericht (Gen 1,1–2,4a) wirkt der Schöpfer durch sein Wort – ein für gebildete Nichtjuden interessanter Gedanke.<sup>29</sup> Im zweiten Bericht handelt er eher wie ein Handwerker, formt den Menschen aus Ackererde (Gen 2,7) und pflanzt einen Garten – Vorstellungen, die offensichtlich eher zum Konzept des Demiurgen passen als zu einer philosophisch durchdachten Auffassung von einer transzendenten Gottheit. In einem Ambiente, in dem Materie und Körperlichkeit als Phänomene einer tiefen Seinsstufe galten, erschien die Annahme einer direkten Schöpfertätigkeit Gottes als unangemessen. Hinsichtlich des Weltregiments galt dies ebenfalls, doch dieses Problem war insofern relativiert, als die stoische Auffassung von der Weltordnung weithin als selbstverständlich galt und weil auch auf jüdischer Seite dazu Entsprechungen in den Weisheitstraditionen vorhanden waren.<sup>30</sup> Diese Weltordnung wurde daher auch schon in vorchristlicher Zeit mit der Torah als der Schöpfungsordnung identifiziert. Die Verbindung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel bestand demnach in erster Linie in der Torah als grundsätzlich vollkommenem Gotteswillen schlechthin und de facto in ihrer Praktizierung. Trotz des eigentlich universalistischen Anspruchs bleibt die Torah somit erwählungstheologisch definiert als für Israel allein geltende Offenbarung. Die Attraktivität des universalistischen Aspekts,

den Sympathisanten („Gottesfürchtige“) offenbar gern isoliert in den Blick fassten, wird auf diese Weise vermindert. Wurde die Weltschöpfung Gegenstand einer Be trachtung, stand zwar der universalistische Aspekt im Vordergrund, wurde der Schöpfer dabei aber als Gott Israels definiert, ergab sich im Extrem der Verdacht, dass die eigentliche Gottheit von ihm zu trennen sei. Manche, vor allem judenfeindliche Gnostiker, vertraten diesen Gedanken mit polemischer Schärfe. Philosophisch denkende Juden suchten daher nach Wegen, Gott von allen direkten Einwirkungen auf die unteren Seinsstufen zu entlasten, um die Transzendenz der Gottheit hervorzu kehren und den Gott Israels nicht als Demiurgen erscheinen zu lassen.<sup>31</sup>

Die allgemein vorhandene Tendenz zum Monismus traf in der Regel auf schwierige Fragen der Theodizee. Vorhandensein und Ursprung des Übels in der Welt erforderten ja eine Erklärung.<sup>32</sup> Dabei bot sich ein gewisser Dualismus als eine mögliche Erklärung der Weltentstehung und der Weltordnung an. Auch im Judentum gab es Bestrebungen, Gott selbst als transzendent von der materiellen Welt abzusetzen und das Weltregiment einer Art Engelwesen zu übertragen, nämlich dem *šar ha-’ôlam* („Fürst der Welt“). Ähnliche Vorstellungen haben die Rabbinen aber als Annahme zweier oder gar mehrerer „Ge walten im Himmel“ abgelehnt. Und die

<sup>29</sup> D. Lau, Wie sprach Gott: „Es werde Licht“? Antike Vorstellungen von der Gottessprache (Late res 1), Frankfurt a. M. u.a. 2003.

<sup>30</sup> U. Wicke-Reuter, Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Alten Stoa (BZAW 298), Berlin 2000.

<sup>31</sup> Stern, II 433: Porphyrius sagte im Kommentar zu den Orakeln, der Gott der Juden sei der zweite Gott, dem die Chaldäer die Schöpfung zuschrieben; Stern, II 485: Die Schule des Jamblich, Syrianus und Proklus hält ihn für den Demiurgen, indem sie ihn Gott der vier Elemente nennen.

<sup>32</sup> A. Laato / J. C. de Moor (Ed.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003; J. Neusner, Theodicy in Judaism, in: A. Laato / J. C. de Moor (Ed.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, 685–727; D. O’Brien, Théodicée plotinicienne, théodicée gnostique (Philosophia antiqua 57), Leiden–New York 1993.

thronende Gestalt der prophetischen Visionen, den *kabôd* (griechisch *dóxa*), die kultische Gottesgegenwart, hat man im Frühmittelalter ebenfalls von Gott selbst abgesetzt und von einem „erschaffenen *kabôd*“ gesprochen.

Christen hatten in der frühen Zeit noch einige Mühe, das Verhältnis zwi-

schen Christus und Gott einigermaßen nachvollziehbar zu definieren.<sup>33</sup> Eine Möglichkeit bestand in einer Art Engelchristologie.<sup>34</sup> All dies konnte noch im Rahmen eines Monismus begründet werden, soweit man an delegierte Macht dachte. In diesem Sinne konnte man sogar viele der antiken Götterfunktionen auf Zwischenwesen bzw. Engelwesen übertragen und auch Kompetenzen für das Geschehen im Kosmos bzw. in der Schöpfung benennen. Die Kosmologie der hellenistisch-jüdischen wie der rabbinischen Traditionen bevölkerte darum den Kosmos mit seinen sieben Himmeln mit Unmengen für verschiedenste Aufgabenbereiche zuständige Engel und Geister. Diese angelologische Lösung des Problems der Vermittlung zwischen transzender Gottheit und Welt/Mensch war für die Volksfrömmigkeit von weitreichender Bedeutung. Ergänzt um die Schar der Heiligen, ermöglichte das sogar die Verchristlichung vieler paganer Kultstätten.

Die Übernahme und Adaptierung von Bildungsgut in den eigenen Vorstellungsräumen bezüglich Kosmos und Weltregiment war gang und gäbe, auch im Judentum herrschte daher die Ansicht vor, dass für das Geschick des Individuums nicht eine unmittelbare Vorsehung Gottes verantwortlich ist, sondern kosmische Mächte entscheidend sind. – Daher ein entsprechend intensives Interesse an der Astrologie.<sup>35</sup> Dasselbe gilt für die Magie.<sup>36</sup> In beiden Disziplinen gab es ein intellektuelles

### Weiterführende Literatur:

*M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I–III, Jerusalem 1974/80/84.* Die derzeit beste Sammlung antiker Zeugnisse betreffend Juden und Judentum mit den Texten in Originalsprache und mit englischer Übersetzung sowie sachkundigen Kommentierungen.

*H.-J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums. I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 1995; II. Herrscher- und Kaiserwahl, Philosophie, Gnosis, 1995 (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1 und 9,2).* Ein sorgfältig erarbeiteter Überblick über alle das Christentum in der Antike (abgesehen vom Judentum) prägenden Faktoren.

*R. S. Bloch, Antike Vorstellungen vom Judentum. Der Judenexkurs des Tacitus im Rahmen der griechisch-römischen Ethnographie, Stuttgart 2002.* Eine sehr umsichtige Darstellung, die keineswegs nur über Tacitus informiert. Hier auch weitere Literatur.

<sup>33</sup> *L. W. Hurtado, One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, London 2003.*

<sup>34</sup> *S. Vollenweider, Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens: ZThK 99 (2002), 21–44.*

<sup>35</sup> *K. von Stuckrad, Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis (RvU 49), Berlin 1999; R. Leicht, Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte der astrologischen Literatur der Juden (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 21), Tübingen 2006.*

<sup>36</sup> *B. Stratton Kimberly, Naming the Witch: Magic, Ideology, and Stereotype in the Ancient World, New York–Chichester–West Sussex 2007; G. Bohak, Ancient Jewish Magic: A History, Cam-*

Interesse daran im Zusammenhang mit der Kosmologie und dem Alltagsgeschick des Individuums, freilich mit fließenden Grenzen zu schlachtem Volksglauben.<sup>37</sup> Besonders in der Magie zeigt sich, dass man gerade fremde Elemente (Namen, Formeln) begierig aufnahm, weil das Unbekannte und Unerklärliche als besonders wirkkräftig galt.

Für den durchschnittlichen Frommen (ob Jude oder Christ) signalisierten die Anthropomorphismen und Anthropopathismen Gottesnähe und unmittelbares Einwirken Gottes. Dasselbe gilt für viele Gottesattribute und Gottesnamen sowie für göttliche Funktionen, die von einer gebildeten Minderheit als metaphorisch gemeint, von den meisten aber als wörtlich zu nehmende Rede verstanden wurden. Dies betraf nicht zuletzt die Rede von Gott als Vater und König.<sup>38</sup> Dieser Zwiespalt blieb auch in der Folgezeit erhalten und ist noch heute zu beobachten.

**Der Autor:** Dr. phil. Dr. theol., Professor em. für Judaistik an der Universität Köln; Habilitation 1964 in Wien; Privatdozent an der Freien Universität Berlin 1964–1966, ordentlicher Professor für Judaistik an der Universität Köln 1966–1995; Ehrendoktor der Würzburger Katholisch-Theologischen Fakultät; Veröffentlichungen zur Geschichte der jüdischen Religion (Freiburg i. Br.–Basel–Wien<sup>2</sup>1992); Studien zur jüdischen Bibel und ihrer Geschichte (Berlin 2004); Judentum (UTB, hg. zusammen mit Hubert Seiwert, Stuttgart 2007); maßgebender deutscher Übersetzer der Qumran-Schriftrollen – Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Band I–III (1995–1996); Kenner der jüdischen Tradition – Die Kabbalah. Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen (München<sup>2</sup>2005).

bridge 2008; Sh. Shaked (Ed.), Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity (Studies in Judaica 4), Leiden–Boston 2005.

<sup>37</sup> H. Grieser / A. Merkt (Hg.), Volksglaube im antiken Christentum, Darmstadt 2009.

<sup>38</sup> K. W. Müller, König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments, in: M. Hengel / A. M. Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1994, 21–43; E. Tönges, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tanaitischen Literatur, Stuttgart 2002.