

Metaphorik und Christologie

Herausgegeben von
Jörg Frey, Jan Rohls und Ruben Zimmermann



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

⊕ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017645-9

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

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

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Martin Wallraff
Viele Metaphern – viele Götter?
Beobachtungen zum Monotheismus in der Spätantike

„Gottes Kraftfelder, die durch die ganze Welt verteilt sind, rufen wir mit vielen Begriffen an, denn seinen eigentlichen Namen kennen wir doch alle nicht. Allein die Bezeichnung ‚Gott‘ ist nämlich allen Religionen gemeinsam.“ Diese Sätze, die einem interreligiös motivierten Artikel im Feuilleton-Teil der F. A. Z. oder ZEIT entstammen könnten, schrieb Anfang des fünften Jahrhunderts ein gebildeter Nicht-Christ an den christlichen Bischof und Theologen Augustin von Hippo. Zuvor hatte er an den Konsens unter den Gebildeten seiner Zeit appelliert: „Daß es einen einzigen höchsten Gott gibt, ohne Anfang, ohne natürliche Nachkommenschaft und doch wie ein großer und wunderbarer Vater – wer könnte so von Sinnen, so geistig umnachtet sein, dass er diese Gewißheit leugnete?“¹ Auch dieses Bekenntnis zum Monotheismus dürfte damals wie heute auf breite Zustimmung hoffen können. Die Auffassung, dass wir „im Grunde“ doch alle den gleichen Gott meinen, dass Gott einer ist jenseits aller Differenzen des Kultes und der Religion, scheint kaum begründungsbedürftig zu sein. Wer sich außerhalb dieses Konsenses stellt, ist des Fundamentalismus verdächtig. Genau dies tat jedoch offenbar Augustin, denn Anlass des zitierten Briefes ist die Frage, warum sich die Christen dem *magnus consensus* der religiösen Kräfte der Zeit entziehen und auf ihrem Exklusivitätsanspruch beharren, der die bruchlose Eingliederung des Christentums in die Welt der römischen *religio* unmöglich macht.

Es war eben diese wechselseitige Identifikation des jeweiligen Gottes, die den Bruch verursachte – nicht der Gegensatz zwischen Polytheismus und Monotheismus. An dieser Stelle sind unsere Vorstellungen und Darstellungen des

1 Maximus von Madaura an Augustin, überliefert in dessen Briefcorpus als ep. 16, hier §1: Et quidem unum esse deum summum sine initio, sine prole naturae ceu patrem magnum atque magnificum quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? huius nos uirtutes per mundanum opus diffusas multis uocabulis inuocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium uidelicet ignoramus. nam deus omnibus religionibus commune nomen est. (CSEL 34, 37,9-15 Goldbacher).

Christentums in der Antike immer noch häufig zu sehr von einer Stilisierung bestimmt, wie sie von den christlichen Autoren selbst induziert wurde, derzufolge dem monotheistischen Christentum ein polytheistisches Heidentum gegenüberstand. Dagegen sei schon jetzt betont – ich komme noch ausführlicher darauf zurück –, dass der Monotheismus als solcher in der Spätantike kaum strittig und jedenfalls mitnichten exklusives Proprium der jüdisch-christlichen Tradition war².

Freilich ist sogleich hinzuzufügen, dass damals wie heute Monotheismus nicht gleich Monotheismus ist und dass mit diesem Begriff teilweise sehr unterschiedliche Sachverhalte bezeichnet werden. Mitunter helfen hier Differenzierungen weiter, die etwa in der Monotheismusdebatte der Alttestamentler bzw. Altorientalisten bewährt sind, wie Monolatrie, Henotheismus und Monotheismus, doch beschreibt auch dieses Begriffsgerüst die Komplexität der religiösen Phänomene in Spätantike und Gegenwart nur partiell³. Ich kann dieses Problem hier nicht vertiefen, möchte aber im Vorfeld darauf aufmerksam machen, dass der Begriff Monotheismus nicht so scharf und klar ist, wie er auf den ersten Blick scheinen mag und wie die Selbstverständlichkeit suggeriert, mit der man gerade in jüngerer Zeit wieder darauf rekurriert – wenn etwa die Solidarität der großen monotheistischen Weltreligionen eingefordert oder ein Weltethos be-

-
- 2 In dieser Hinsicht ist die jüngste Publikation über Pagan Monotheism in Late Antiquity, hrsg. v. Polymnia Athanassiadi und Michael Frede, Oxford 1999, überaus nützlich (überflüssige Häme verbreitet Mark Edwards in seiner Rezension in: JThS 51 [2000] 339-342). Auch wenn der Sachverhalt als solcher nicht neu ist, sind doch Tragweite und Bedeutung des Monotheismus in der religiösen Kultur der Spätantike bei weitem noch nicht hinreichend ausgeleuchtet. Vgl. mit einigen (wenigen) weiteren Literaturverweisen René Bloch, Monotheismus, in: Der Neue Pauly, Bd. 8, Stuttgart 2000, Sp. 375-378. — Was umgekehrt den Monotheismus in der (früh-)jüdischen Tradition betrifft, so mahnt Peter Hayman, Monotheism – a Misused Word in Jewish Studies?, in: Journal of Jewish Studies 42 (1991) 1-15 mit Recht zur Vorsicht: In der Spätantike kann dort noch keine Rede davon sein, dass der theoretische Monotheismus im strengen Sinne das Feld beherrscht.
 - 3 Zur jüngeren alttestamentlichen Diskussion vgl. den Forschungsüberblick von Bertram Herr, Jhwh und die Götter. Ein Querschnitt durch die Forschung zum syrisch-palästinischen Gottesverständnis, in: ZRGG 52 (2000) 167-175, sowie seither Bob Becking u.a., Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah, London 2001. Aus der Sicht der Spätantike wäre jedenfalls noch der Begriff der *μοναρχία* zu nennen; unter den in der untersuchten Zeit selbst verwendeten Begriffen kommen wir hier dem modernen „Monotheismus“ am nächsten – mit all den auch politischen Implikationen, die diese Terminologie umschloß, vgl. hierzu immer noch den „Klassiker“ Erik Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; sowie dazu Alfred Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978.

gründet werden soll. Dennoch würde ich nicht so weit gehen wie Jürgen Moltmann, der jüngst gefordert hat, diesen Begriff als untauglich ganz auszuscheiden⁴.

Spätestens jetzt – wahrscheinlich schon viel früher – erhebt sich der Einwand: Das mag alles interessant und bedenkenswert sein, doch was hat es mit dem Thema des vorliegenden Bandes zu tun? Wo und wie kommt hier metaphorische Christologie ins Spiel? Die These meines Beitrages lautet, dass hier ein Zusammenhang besteht, dass sich Linien ziehen lassen vom sehr ausgeprägten Interesse an metaphorischer Christologie in der Alten Kirche zu dem in den Eingangsbemerkungen angedeuteten Monotheismusthema. Diese These hat zweifellos etwas Gewagtes, und damit der vorliegende Beitrag auch für den nicht völlig wertlos ist, der diese Hauptthese nicht nachzuvollziehen bereit ist, soll in einem ersten Teil über metaphorische Christologie in der Alten Kirche gesprochen werden; aus Raumgründen muss dies sehr skizzenhaft geschehen. In einem zweiten Teil werden zur weiteren Einordnung des Befundes etwas allgemeinere Beobachtungen zur religiösen Kultur der Spätantike gesammelt – vor allem außerhalb des Christentums. Zum Schluss komme ich auf die genannte These zurück.

1. Metaphorische Christologie

Das Neue Testament stellte den Christen ein weites Spektrum von christologischen Metaphern zur Verfügung, die sich sowohl zur theologischen Reflexion als auch zur poetischen Entfaltung des Glaubens anboten und tatsächlich in der altkirchlichen Literatur bereitwillig aufgenommen wurden, später teilweise auch in der bildenden Kunst. Dazu gehörten nicht nur die bekannten, theologisch vielsagenden Titel wie Menschensohn, Messias oder Hoherpriester, sondern auch und gerade auf den ersten Blick unscheinbarere Namen wie Lamm, Hirt oder Fels⁵. Manche dieser Metaphern waren schon zu neutestamentlicher Zeit

4 Jürgen Moltmann, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, in: *EvTh* 62 (2002) 112-122. Leider war es mir nicht möglich, noch vor der Drucklegung die jüngste Publikation zum Thema einzusehen: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, hrsg. v. Thomas Söding (QD 196), Freiburg 2003.

5 Lamm: Joh 1,29.36; 1 Pt 1,19; Hirt: Joh 10,11.14; Hebr 13,20; 1 Pt 2,25; Fels: 1 Kor 10,4, vgl. dazu das schöne Buch von Vincent Taylor, *The Names of Jesus*, London 1953 (diverse Nachdrucke). Für die spätere Verwendung vgl. die einschlägigen RAC-Artikel: Jean Daniélou, *Fels*, in: *RAC* 7, Stuttgart 1969, Sp. 723-732; Josef Engemann, *Hirt*, in: *RAC* 15, Stutt-

gewissermaßen zu Eigennamen oder Titeln geronnen, etwa der Messias, griechisch Χριστός. In anderen Fällen blieb es der patristischen Literatur vorbehalten, die Verfestigung voranzutreiben. Diesen Gerinnungsprozess in mehreren Stufen kann man beispielsweise am „Sohn Gottes“ gut verfolgen. Was zunächst Metapher war, wurde im Laufe des zweiten Jahrhunderts zum Titel, und spätestens im dritten Jahrhundert – etwa bei Origenes – ist von dort aus die Tendenz zur „Ontologisierung“ weit fortgeschritten⁶. Bekanntlich ist dann ein großer Teil der dogmatischen Diskussionen im vierten Jahrhundert der Frage gewidmet, in welchem Sinne Jesus Sohn Gottes sei und wie er sich in seinem Gottsein zum Vater verhalte – all dies wurde in rein ontologischen Kategorien der zeitgenössischen Philosophie diskutiert.

Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt, dass es genau diese Prozesse sind, die üblicherweise den Schwerpunkt der Darstellungen altkirchlicher Christologie in der Forschung und in den Handbüchern bilden⁷; doch parallel zu dem Prozess der Vertiefung und Verfestigung lief eine Ausweitung und Verbreiterung des Bestandes der christologischen Sprache, die bislang weniger Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, aber für unsere Fragestellung erheblich interessanter ist. Der Bestand an biblischen Metaphern reicht nicht mehr aus, sondern wird stark erweitert. Nicht nur der Löwe ist Metapher für Christus (Apk 5,5), sondern alle vier apokalyptischen Tiere: Löwe, Stier, Mensch, Adler⁸. Nicht nur das Lamm ist Metapher für Christus, sondern auch der Fisch, der Hirsch und das Einhorn⁹. Ein atemberaubender Deutungs- und Sinnstiftungsprozess kommt in Gang, in dessen Verlauf schließlich beinahe alles metaphorisch auf Christus bezogen werden konnte. Ich gebe listenartig und selbstverständlich ganz unvollständig ein paar Eindrücke: Arzt, Auge, Baum, Berg, Biene, Löwe, Pelikan, Perle, Pflug, Phoenix, Stein, Wurm und viele andere¹⁰. Ja, selbst der Wurm: man entnahm ihn Psalm 22, dem Psalm Jesu am Kreuz („Ich bin ein Wurm und kein Mensch“, V. 7) – in Kombination mit der antiken Auffassung, dass Würmer ohne Zeugung von selbst entstehen¹¹. Die Zusammenstellung läßt sich sehr leicht und um

gart 1991, Sp. 577-607, bes. Sp. 591-594 sowie einstweilen V. Loi, Lamb, in: *Encyclopedia of the Early Church*, Bd. 1, Cambridge 1992, 470.

6 Vgl. Domenico Pazzini, Figlio, in: *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, hrsg. v. Adele Monaci Castagno, Rom 2000, 161-168.

7 Stellvertretend sei hier nur auf den meisterhaften „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ von Alois Grillmeier (Freiburg 1979ff.) verwiesen. Dessen erster, hier im wesentlichen einschlägiger Band behandelt manche der im folgenden zu betrachtenden Themen unter den Überschriften „Das volkstümliche Christusbild“ und „Zur vulgären Theologie der Mysterien des Lebens Jesu“ (157-183).

8 Vgl. Alfred Stuiber, *Christusepitheta*, in: RAC 3, Stuttgart 1957, Sp. 24-29, hier Sp. 26.

9 Für den Fisch und den Hirsch s. unten Anm. 19 und 12; das Einhorn wird im zuerst Physiologos 22 auf Christus bezogen – und später öfter, etwa Euseb, *dem.ev.* 10,8,92.

10 Die Liste stützt sich teilweise auf Alfred Stuiber, *Christusepitheta* – ein Artikel, der auch sonst für das Thema grundlegend ist.

11 Etwa Hilarius von Poitiers, *trin.* 11,15; Augustin, *ep.* 102,6,35f.

ein Beträchtliches erweitern, und es wäre eine reizvolle, bis jetzt noch nicht gelöste Aufgabe, einen umfangreichen Katalog mit Belegen aus der patristischen Literatur zusammenzustellen. Allerdings könnte gerade das Listenartige einer solchen Zusammenstellung den verkehrten Eindruck erwecken, es herrsche hier Beliebigkeit, als ließe sich für alles und jedes ein christologischer Bezug an den Haaren herbeiziehen, wenn man nur will.

Nun ist es aber keineswegs so, dass in der Antike Beliebigkeit herrschte; vielmehr lassen sich bestimmte Regeln angeben, denen die „Metapherninflation“ folgt, es lassen sich bestimmte Haupttypen unterscheiden. Eine erste Kategorie ist die alttestamentliche. Von Anfang an spielten Deutermuster aus der jüdischen Heiligen Schrift zum Verständnis des Auftretens Jesu eine zentrale Rolle. Dieser Prozess setzte sich auch nach Abschluss des neutestamentlichen Kanons ungebrochen fort. Vom Wurm aus Ps 22 war schon die Rede; ähnliches gilt für den Hirsch, der – meist an Ps 42,2 anknüpfend – auf Christus bezogen wird¹². Der Tempel, schon in den neutestamentlichen Briefen in verschiedenen anderen metaphorischen Verwendungen belegt¹³, wird im dritten Jahrhundert zur zentralen Christusmetapher, später geradezu zum *terminus technicus* für seine menschliche Natur¹⁴. Der Stern aus der Bileam-Weissagung (Num 24,17) begegnet beiläufig in der Johannesapokalypse (22,16) als Metapher für Christus; Ignatios von Antiochien baut dieses Thema zu einem großen metaphorischen Christus-Hymnus aus¹⁵.

Gerade der Stern ist insofern ein reizvolles Beispiel, als er nicht nur alttestamentlich gut verwurzelt ist, sondern gleichsam nebenbei auch eine kontrovers-theologische Funktion in der zeitgenössischen religiösen Umwelt wahrnehmen kann. Schon bei Ignatios ist diese Frontstellung gegen Astrologie und Gestirnverehrung deutlich zu spüren; in der späteren christlichen Literatur wurde das Thema zum geläufigen Topos¹⁶. Damit sind wir bei einem zweiten Typus von Christusmetaphern, nämlich solchen, die in der Auseinandersetzung mit der religiösen Umwelt entstanden sind. Christus als Arzt wäre hier zu nennen. Man konnte in Konkurrenz zu anderen Heilgöttern damit aussagen, dass Christus

12 Vgl. Bernhard Domagalski, Hirsch, in: RAC 15, Stuttgart 1991, Sp. 551-577, bes. Sp. 569ff.

13 1 Kor 3,16 (Gemeinde); 6,19 (menschlicher Leib); Eph 2,21 (Kirche). Vgl. dazu Gabriele Faßbeck, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum (TANZ 33), Tübingen 2000.

14 Reiches Belegmaterial bei Geoffrey W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961 (verschiedene Nachdrucke), s.v. *ναός*, Abschnitt H.

15 IgnEph 19,2f.

16 Vgl. mit diversen Beispielen Kocku von Stuckrad, Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis (RVV 49), Berlin 2000, bes. 768-800, allerdings vielfach mit unnötig polemischem Unterton.

wahres Heil und wahre Heilung bringt¹⁷. Auch einschlägige Götternamen konnten direkt auf Christus bezogen werden: Asklepios ebenso wie Dionysos oder Zeus (und ebenso wie auch schon Moses, Salomo und David aus dem Alten Testament)¹⁸; hier liegen die Dinge freilich anders und komplizierter, denn die Ineinssetzung verschiedener Namen ist ein Spezialfall, auf den ich noch zurückkommen werde.

Relativ selten hingegen ist – als dritter Typus – die völlig freie Erfindung neuer Metaphern für Christus. Das bedeutendste und faszinierendste Beispiel hierfür ist der Fisch – eine sehr verbreitete Metapher und in mehrfacher Hinsicht ein ganz ungewöhnlicher Fall¹⁹. Ein ausgeprägter alttestamentlicher Anknüpfungspunkt oder eine Themenvorgabe der religiösen Umwelt ist nicht erkennbar. Selbstverständlich spielen die Themen Fisch und Fischer im Neuen Testament keine ganz marginale Rolle, doch nirgends als Christusmetapher. Vermutlich war es das Ingenium eines unbekanntes Christen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der den Fisch durch den bekannten Akrostichos ins Gespräch brachte: die Buchstaben von Ἰχθύς gelesen als Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ²⁰. Diese hübsche Kombination gefiel und faszinierte; gerade das Chiffrenhafte und zugleich Tiefsinnige mag dazu beigetragen haben. Schon früh begegnet der Fisch nicht nur sprachlich, sondern auch bildlich, ja, es ist eine der frühesten Bild Darstellungen in der christlichen Kunst überhaupt, und es ist schwer entscheidbar, ob es eher die Bilddarstellung oder eher der Akrostichos war, der das Motiv aufbrachte. Wie dem auch sei – in jedem Falle handelt es sich um eine „erfundene“, eine „künstliche“ Metapher, die sich gleichwohl schnell und weit verbreitete.

Es wäre möglich und reizvoll, an dieser Stelle weitere Metaphern aufzuzählen, zu untersuchen und dabei den drei Typen zuzuordnen. Ein interessantes Beispiel wäre etwa die Sonne, die einerseits alttestamentliche Wurzeln hat, ohne jedoch schon im Neuen Testament als christologische Metapher zu begegnen, und die zugleich eine kontroverstheologische Funktion hat im Gegenüber zu paganen Formen der Sonnenverehrung. Ich will das hier nicht vertiefen (da ich das bereits an anderer Stelle getan habe²¹), sondern etwas allgemeiner nach den

17 Vgl. Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina* (SEA 64), Rom 1999, neben dem Hauptteil zu Orígenes v.a. 36-43 zur Vorgeschichte.

18 Vgl. Stüber, *Christusepitheta*, Sp. 26f.

19 Vgl. zum folgenden Josef Engemann, *Fisch*, in: RAC 7, Stuttgart 1969, Sp. 959-1097. Daneben behalten auch immer noch die älteren Arbeiten von Franz Joseph Dölger, *IXΘΥΣ. Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, 5 Bde, Münster 1910-43, durch die Fülle des ausgebreiteten Materials ihren Wert.

20 Vgl. die ältesten Belege bei Engemann, *Fisch*, Sp. 1031f.

21 Vgl. Martin Wallraff, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike* (JAC.E 32), Münster 2001.

Funktionen dieser christologischen Metaphern fragen und nach den Gründen für ihre enorme Zunahme. Schon früh wurden die Metaphern auch systematisch zu Reihen zusammengestellt, zu litaneiartigen Listen von oft beträchtlicher sprachlicher Schönheit. Eines der frühesten Beispiele findet sich bei Justin: „Christus ist Kaiser und Priester und Gott und Herr und Engel und Mensch und oberster Feldherr und Stein“²². Zu geradezu hymnischer Steigerung gelangt Klemens von Alexandrien in einem wunderbaren Gedicht am Ende seines *paidagogos*: „Jesus, Retter des sterblichen Geschlechtes, Hirt, Pflüger, Steuerruder, Zügel, himmlischer Flügel der allheiligen Herde, Fischer der Sterblichen, die errettet werden aus dem Abgrund des Bösen, ... andauerndes Wort, unermeßliche Zeit, ewiges Licht, Quelle des Erbarmens.“²³

Tatsächlich sind die Assoziationen Hymnus und Litanei am Platze, denn die Metaphernreihen knüpfen an und übernehmen die Funktion von Anrufungsreihen, wie sie antiker Religiosität entsprachen. Die Nennung des Namens hat Macht, ruft Macht herbei, und die Nennung vieler Namen, ihre listenhafte Häufung steigert diese Macht. Ganz offensichtlich steht diese Vorstellung im Hintergrund, wenn Christus in den Johannesakten angerufen wird: „Wir preisen deinen Samen, das Wort, die Gnade, den Glauben, das Salz, die unaussprechliche Perle, den Schatz, den Pflug, das Netz, die Größe, das Diadem, den unseretwegen Menschensohn Genannten, die Wahrheit, die Ruhe, die Erkenntnis, die Macht, das Gebot, die Freimütigkeit, die Freiheit, die Zuflucht zu dir.“²⁴ Man sollte solche Texte aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert nicht mit dem Hinweis auf ihren apokryphen Charakter relativieren. Dabei würde man Kriterien späterer Rechtgläubigkeit und Häresie unberechtigt zurückprojizieren²⁵. Sicher ist es indessen richtig, dass an dieser Stelle die Grenze zur Magie

22 ὁ γὰρ Χριστὸς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ θεὸς καὶ κύριος καὶ ἄγγελος καὶ ἄνθρωπος καὶ ἀρχιστράτηγος καὶ λίθος. dial. 34,2 (PTS 47, 125,12-14 Marcovich).

23 βροτέας γενεᾶς σῶτερ Ἰησοῦ, ποιμὴν, ἀροτῆρ, οἰαξ, στόμιον, πτερόν οὐράνιον παναγοῦς ποιμνης, ἀλιεὺ μερόπων τῶν σφζομένων πελάγους κακίας ... λόγος ἀέναος, αἰὼν ἄπλετος, φῶς αἰδιον, ἐλέους πηγὴ. Hymnus in Christum Salvatorem (CPG 1356; GCS Clemens 1³, 291,17-292,37 Stählin/Treu), vgl. zu dem Text Annewies van den Hoek, Hymn of the Holy Clement to Christ the Saviour. Clement of Alexandria, *Pedagogue* 3.12.101.4, in: *Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology*, hrsg. v. M. Kiley, London 1997, 296-303.

24 δοξάζομέν σου τὸν σπῆρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἄλας, τὸν ἄλεκτον μαργαρίτην, τὸν θησαυρόν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα, τὸν δὶπ ἡμᾶς λεχθέντα υἱὸν ἀνθρώπου, τὴν ἀλήθειαν, τὴν ἀνάπαυσιν, τὴν γνώσιν, τὴν δύναμιν, τὴν ἐντολήν, τὴν παρρησίαν, τὴν ἐλευθερίαν, τὴν εἰς σὲ καταφυγήν. ActJoh 109 (CChr.SA 1, 301,7-303,12 Junod/Kaestli; Üs. Hennecke/Schneemelcher⁵ 2,187f.), vgl. auch ActThom 10; 156; ActJoh 98.

25 Immerhin konnten solche Anrufungsreihen später auch ohne weiteres Eingang in die (mehr oder minder) „offizielle“ christliche Liturgie finden, siehe etwa das Exorzismusgebet im Athos-Codex Lavra Θ20, ediert von Louis Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme* (MAB 2,52), Brüssel 1957: ἔξορκίζω ὑμᾶς διὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων τοῦ παντοδυνάμου Θεοῦ..., es folgt eine lange Reihe christologischer Metaphern (52,11-22). Mit umfangrei-

nahe liegt. Damit bewegen wir uns in einer Zone, in der in einer besonders schwer abgrenzbaren Weise Christliches, Nicht-Christliches und dezidiert Unchristliches miteinander kombiniert erscheinen. So ist es etwa nur ein kleiner Schritt von den zitierten Apostelakten zu magischen Papyri, in denen Anrufungen wie die folgenden stehen können: „Hor, Hor, phor, Eloei, Adonai, Iao, Sabaoth, Michael, Jesus Christus! Hilf uns und diesem Haus. Amen.“²⁶ Solch ein Text kann schwerlich als Reihung von christologischen Metaphern durchgehen; vielmehr wird hier Christus in eine Reihe mit anderen Götternamen gestellt, wobei durchaus die Auffassung im Hintergrund stehen kann, dass der Multiplizität der Namen eine Einheit des angerufenen Gottes entspricht. Auf diese Frage werde ich noch zurückkommen.

Einstweilen ist es mir darum zu tun, dem Eindruck entgegenzutreten, dass die Häufung der Namen und Metaphern für Christus ein randständiges Phänomen der Volksfrömmigkeit, der herabgesunkenen Religiosität, des ausfransenden Synkretismus ist. Von der Problematik solcher Begriffe einmal ganz abgesehen, ist das Phänomen durchaus auch Gegenstand der intellektuell-theologischen Reflexion bei zahlreichen christlichen Autoren, allen voran Origenes. Gott selbst, so führt er im Prolog zum Johanneskommentar aus, ist „durchaus eines und einfach (Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντα ἓν ἐστι καὶ ἄπλοῦν)“²⁷, doch Christus, unser Retter (σωτήρ), wird Vieles durch Vieles; in ihm entfaltet sich die Einheit Gottes in die Vielheit des Menschen. Auf dieser platonistischen Grundlage entwickelt Origenes eine Lehre von den Vorstellungen oder Gedanken (ἐπίνοιαι). Ausgehend von Joh 1,1, dem λόγος als erster Vorstellung Christi, wird eine lange Liste weiterer Namen überwiegend biblischer Provenienz erklärt²⁸. Es wäre zu fragen, worin Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Origenes' ἐπίνοια-Begriff und unserem modernen Metaphern-Begriff liegen. Ein ausgeprägtes Differenz-Bewusstsein zwischen „Metapher“ und „Titel“ zeigt sich bei Origenes jedenfalls nicht – ebenso wenig wie bei den anderen christlichen Autoren der Antike. Unter diesen Autoren hat Origenes wenig Gefolgschaft gefunden im fast schon technischen Gebrauch des Begriffes ἐπίνοια, sehr wohl allerdings in der Gedankenfigur von der Einheit Gottes des Vaters und der Vielheit der Vorstellungen von Gott dem Sohn.

Im vierten Jahrhundert wird die Reflexion auf die Namen Christi häufig und in allen Kulturkreisen der christlichen Patristik aufgegriffen. Bei Ephraim dem

chem weiterem Material vgl. C. Detlef G. Müller, Gottesnamen (Gottesepitheta) IV (christlich-volkstümlich), in: RAC 11, Stuttgart 1981, Sp. 1238-1278.

26 Ὁρ Ὁρ φωρ Ἐλωεί, Ἄδωναί, Ἰάω, Σαβαώθ, Μιχαήλ, Ἰεσοῦ Χριστέ, βοήθι ἡμῶν καὶ τοῦτω οἴκῳ. ἀμήν. Papyri Graecae Magicae, hrsg. v. Karl Preisendanz, 2. Aufl., Stuttgart 1974, P6a.

27 Jo. 1,20,119 (GCS Origenes 4, 24,23 Preuschen).

28 Jo. 1,16-39.

Syrer kann man von einer regelrechten „Theologie der Namen sprechen“²⁹, Nicetas von Remesiana hat sogar eigens ein kleines Traktätchen „De diversis appellationibus Iesu Christo convenientibus“ verfasst³⁰. Die tiefste und schönste Reflexion auf dieses Thema findet sich jedoch in dem Werk „De divinis nominibus“ aus der Feder des Meisters der wechselseitigen gedanklichen Durchdringung von Platonismus und Christentum im fünften Jahrhundert. Der Autor, der selbst namenlos bleibt und für uns nur unter dem selbstgewählten Pseudonym Dionys vom Areopag zu greifen ist, verbindet in dem Diskurs über die göttlichen Namen apophatische und kataphatische Theologie, die Rede vom *Deus absconditus* und vom *Deus revelatus*: Gott ist einerseits namenlos (insofern sein Wesen uns nicht greifbar ist), andererseits der Vielnamige (insofern er sich auf vielfältige Weise zu erkennen gibt)³¹. Parallel zur Zunahme der christologischen Metaphern in hymnischen und liturgischen Kontexten und als gedanklicher Hintergrund dazu steht somit die Entstehung einer christlichen Lehre von der Vielnamigkeit Gottes. Die Polyonymie – ein Ausdruck, den der Areopagit auch selbst gebraucht³² – ist ein Gedanke, der sich nicht unmittelbar auf Platon zurückführen läßt, aber sehr wohl Wurzeln in der religiösen Kultur der Antike hat. Damit komme ich zum zweiten Teil, in dem es um den paganen – oder vielleicht besser: den allgemein-religiösen Hintergrund gehen soll.

2. Polyonymie

Vielnamigkeit war für einen antiken Gott, der auf sich hielt, ein sehr erstrebenswertes Gut. Bei Kallimachos sehen wir die kleine Artemis, eben erschaffen, wie sie auf den Knien ihres Vaters sitzt und ihn darum bittet, vielnamig zu sein wie ihr Bruder Apollon, um ihm gewachsen zu sein³³; denn viele Namen zu besitzen, bedeutete vielfach zum Einsatz zu kommen, bedeutete Macht. Tatsächlich war Apollon schon von alters her der Großmeister der Vielnamigkeit, als Phoibos und Paian und Lykeios wurde er angerufen³⁴. Der römische Götterhimmel hatte durch Gleichsetzung mit dem griechischen Olymp seine kanonische Gestalt

29 Vgl. Peter Bruns, Ephräm der Syrer, in: Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hrsg. v. Wilhelm Geerlings, Darmstadt 2002, 184-201, hier 196-198.

30 CPL 646; Andrew E. Burn, Nicetas of Remesiana, Cambridge 1905, 1-5.

31 d.n. 1.

32 d.n. 1,8 (PTS 33, 121,17 Suchla), vgl. auch 1,6 (118,11 S.).

33 In Dianam 7. Erst danach bittet sie um Pfeil und Bogen!

34 Vgl. Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (RdM 15), Stuttgart 1977, 225-233.

angenommen, und auf diese Weise war vielen Göttern ein zusätzlicher lateinischer Name zugewachsen: Zeus bekam Iuppiter zur Seite, Athene die Minerva, Hera die Iuno und so fort; zahlreiche weitere Gottheiten wurden in der Folgezeit durch solche *interpretatio romana* absorbiert³⁵. Vielfach schwindet bei solchen Prozessen der lokale Charakter einer Gottheit, und aus dem Sondergott wird ein zusätzlicher Beiname eines universalen Gottes, dessen Ursprung nicht mehr bewusst ist.

Der Ausdruck „Sondergott“ ist (freilich in anderem Sinne) geprägt von Hermann Usener, dessen „Götternamen“ immer noch die anregendste Lektüre zu diesem Thema ist, die man sich vorstellen kann, auch wenn gerade im Blick auf die von ihm so genannten Sondergötter (die für ihn nicht einfach lokale Götter waren) seine Forschungsergebnisse weithin als überholt gelten können. Das brillante Werk ist vor gut hundert Jahren erschienen und hat seither jede Generation so fasziniert, dass beinahe alle Vierteljahrhundert ein unveränderter Nachdruck veranstaltet wurde (zuletzt im Jahr 2000), jeweils mit Vorworten der besten Religionshistoriker der Zeit³⁶.

Während die griechisch-römischen Götter von allem Anfang an ein ausgesprochen inklusives Wesen hatten, also die Fähigkeit zusätzliche Namen und Götter in sich aufzunehmen, wurde diese Fähigkeit in der Spätantike bis an die Grenzen des Sinnvollen ausgedehnt und geweitet. Die Verhältnisse zunehmender, aber im streng begrifflichen Sinne ungeklärter Identität wurden geradezu zum Regelfall. Man kann dies gut an Mithras und Sol ablesen. Schon Apollon hatte seit alters her viele solare Eigenschaften und Benennungen an sich gezo-

35 Vgl. immer noch Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (HAW 5,4), 2. Auflage, München 1912 (Nachdruck 1971), 50-52; 62f. sowie Franz Altheim, *Römische Religionsgeschichte*, Bd. 1, Baden-Baden 1951, 190-220 (anregend, aber zu eigenwillig). Zur *interpretatio romana* (Tacitus, Germ. 43) vgl. den klassischen Aufsatz von Georg Wissowa, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1918) 1-49 sowie J.-L. Girard, *Interpretatio romana. Questions historiques et problèmes de méthode*, in: *RHPPhR* 60 (1980) 21-27 und Fritz Graf, *Interpretatio. II. Religion*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 5, Stuttgart 1998, Sp. 1041-1043. Der *interpretatio romana* entspricht schon längst vorher eine vergleichbare *interpretatio graeca*, vgl. dazu und zu den sprachphilosophischen Implikationen Walter Burkert, *Herodot über die Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem*, in: *Museum Helveticum* 42 (1985) 121-132.

36 Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896 (Nachdrucke 1929 mit Geleitwort von Eduard Norden, 1948 mit Geleitwort von Martin P. Nilsson und zuletzt 2000). Vgl. dazu und zur Kritik daran in der modernen Diskussion Giulia Piccaluga, *Attualità dei «Sondergötter»? «Divinità funzionali» e funzionalità divina nella religione romana arcaica*, in: *Aspetti di Hermann Usener, filologo della religione*, hrsg. v. Graziano Arrighetti u.a., Pisa 1982, 147-159. Grundlegend für die folgenden Ausführungen über „Namen“ ist ferner Burkhard Gladigow, *Gottesnamen (Gotteseipitheta) I* (allgemein), in: *RAC* 11, Stuttgart 1981, Sp. 1202-1238 (zu Usener 1208-1210) und ders., *Götternamen und Name Gottes*, in: *Der Name Gottes*, hrsg. v. Heinrich von Stietencron, Düsseldorf 1975, 13-32. Biographisch zu Usener vgl. Jan N. Bremmer, *Hermann Usener. 23 October 1834-21 October 1905*, in: *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, hrsg. v. Ward W. Briggs und William M. Calder III, New York 1990, 462-478.

gen, ohne doch im strengen Sinne mit Helios identisch zu sein. Ebenso gerät nun auch der alte persische Lichtgott Mitra im Zuge seiner Rezeption als römischer Mithras in eine bedenkliche Nähe zum römischen Sonnengott. Dedikationen an den Gott „Sol Mithras“ werden häufig, so als sei das ein einziger Gott, doch zugleich können die beiden in der Ikonographie durchaus noch als getrennte Personen erscheinen³⁷. In diesem Sinne ungeklärte Verhältnisse herrschen auch bei Isis, die ägyptische Wurzeln hat und in der religiösen Kultur der Spätantike in eine beherrschende Stellung einrückt. In dem einschlägigen religiösen Roman von Apuleius tritt die Göttin nach langer ritueller Vorbereitung persönlich auf, stellt sich in einer großen Doxologie als höchste Gottheit vor und fährt fort: „Da bin ich, ... die unter vielerlei Namen der ganze Erdkreis verehrt: Dort nennen mich die Erstgeborenen der Menschen, die Phryger, die Pessinuntische Göttermutter, hier die Urbewohner ihres Landes, die Attiker, die kekropische Minerva, dort die meerumfluteten Kyprier die Paphische Venus, die pfeiltragenden Kreter die Diktynnische Diana, die dreisprachigen Sikuler die stygische Proserpina, die Eleusinier die alte Göttin Ceres, andere Juno, andere Bellona; diese dort Hekate, jene Rhamnusia, und, die von den beginnenden Strahlen der aufgehenden Sonne beleuchtet werden, die Äthiopier beider Länder und die durch uralte Weisheit ausgezeichneten Ägypter, durch eigene Bräuche mich ehrend, mit meinem wahren Namen Königin Isis.“³⁸ Ob all den Göttinnen, die hier vereinnahmt werden, dies überhaupt recht war, ist mehr als ungewiss – gefragt wurden sie jedenfalls nicht. Nach und nach gerieten auf diese Weise in der Spätantike alle möglichen lokalen und ethnischen Götter in den großen Strudel der Theokratie, wurden hineingezogen in den riesigen Reigen der Gleichsetzung unter dem uralten Leitbegriff der Polyonymie.

Zur gleichen Zeit, in der Origenes die Lehre von den diversen ἐπίνοιαι Christi entwickelt, vertritt sein Gegner Kelsos die Auffassung, dass der höchste Gott bei den verschiedenen Völkern verschiedene Bezeichnungen hat, aber doch immer der Gleiche ist³⁹. Es ist deutlich, dass es hier nicht mehr nur einfach um Polyonymie geht, also um die diversen Namen eines partikularen Gottes, sondern dass vielmehr *alle* verschiedenen Götternamen, die es gibt, im Grunde immer nur den *einen* höchsten Gott bezeichnen, kurzum: Die Tendenz zum Monotheismus ist unverkennbar.

„Ein einziger ist Zeus, einer Hades, einer Helios, einer Dionysos, ein einziger Gott in allem: wie sollte ich ohne dich dies sagen?“⁴⁰, so drückt es ein orphischer

37 Vgl. Manfred Clauss, Sol Invictus Mithras, in: Athenaeum 78 (1990) 423-450, hier 427-431 sowie ders., Mithras. Kult und Mysterien, München 1990, 153-156.

38 met. 11,5,1-3 (326,35-328,10 Helm, Üs. ebd.).

39 Origenes, Cels. 5,41.

40 Εἷς Ζεὺς, εἷς Ἅιδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, | εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι τί σοι δῖχα ταῦτ' ἀγορεύω; Orph. fragm. 239 Kern, überliefert bei Ps.-Justin, coh. Gr. 15,1

Text aus, und artikuliert damit zweifellos einen Konsens unter den Gebildeten der Zeit. „Es gibt Leute, die behaupten, Apollon, Helios und Dionysos seien derselbe Gott,“ so wendet sich Dion Chrysostomos an die Bevölkerung von Rhodos, „und auch ihr seid dieses Glaubens; ja viele ziehen sogar einfach alle Götter in einer Macht und Gewalt zusammen, so dass es gleichgültig ist, ob man diesen oder jenen Gott ehrt.“⁴¹ Es ist aus diesem Grunde auch kein Zufall, dass einer der letzten auf dem Forum Romanum noch renovierten paganen Tempel dem „Götterkolleg“ der *di consentes* geweiht ist⁴². Damit konnte man am traditionellen Polytheismus festhalten und zugleich mehr das Einigende und Einheitliche als das Trennende der Götterwelt betonen.

Vielfach nahm in diesem forcierten Monotheismus die Sonne eine führende Stellung ein. So ist es bei Julian, der programmatisch eine christentumsfreie Reichsreligion entwickeln wollte unter Aufnahme möglichst vieler archaischer und archaisierender Wurzeln. In seinem philosophisch auf Jamblich gestützten monotheistischen Weltbild ist Helios der höchste Gott, dem sich die anderen unterordnen oder vielmehr: in dem sie durch Theokrasie verschwinden⁴³. Und so ist es auch bei Macrobius im fünften Jahrhundert, bei dem diese Tendenz ihren abschließenden Ausdruck vor dem Untergang des sogenannten Heidentums fand. Er lässt den hochgebildeten Vettius Praetextatus aus bester römischer Familie einen langen Vortrag halten, in dem zahlreiche Götternamen als Bezeichnungen des einzigen Gottes Sol/Apollo gedeutet werden. Nur am Rande sei bemerkt, dass Vettius seine Bildung hauptsächlich durch viele, teilweise abenteuerliche Etymologien unter Beweis stellt: *Sol* kommt von *solus* und Apollon von πολλοί mit *alpha privativum*, also: der Nicht-Viele, eben der Einzige⁴⁴.

(PTS 32, 44,27f. Marcovich), eine Parallele bei Macrobius, sat. 1,18,18, ähnlich auch Julian, or. 11(4),10. Vgl. zu dem Text den Kommentar von Christoph Riedweg, Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), *Ad Graecos de vera religione* (bisher „Cohortatio ad Graecos“). Einleitung und Kommentar (SBA 25), Basel 1994, 333f.

- 41 καίτοι τὸν μὲν ἀπόλλω καὶ τὸν Ἥλιον καὶ τὸν Διόνυσον εἰλοί φασιν εἶναι τὸν αὐτόν, καὶ ὑμεῖς οὕτω νομίζετε, πολλοὶ δὲ καὶ ἀπλῶς τοὺς θεοὺς πάντας εἰς μίαν τιὰ ἰσχὺν καὶ δύναμιν συνάγουσιν, ὥστε μηδὲν διαφέρειν τὸ τοῦτον ἢ ἐκεῖνον τιμᾶν. or. 31,11 (1, 222,14-17 von Arnim, Üs. BAW 361 Elliger).
- 42 Die Wiederherstellung geschah 367 durch den Stadtpräfekten Vettius Agorius Praetextatus, der gleich noch näher in den Blick kommen wird; sie ist bezeugt in der Inschrift CIL 6,102. Zu dem Bau vgl. Giuseppe Nieddu, in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, hrsg. v. Eva Margaretha Steinby, Bd. 2, Rom 1995, 9f., zu den *di consentes* vgl. Kurt Latte, *Römische Religionsgeschichte* (HAW 5,4), München 1960, 334f. mit weiterem, auch epigraphischen Material.
- 43 or. 11 (4), 5-8; vgl. zu dem Text und seinen Quellen Jean Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, bes. 331-337; Rowland Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995, 139-163.
- 44 sat. 1,17, die Etymologien in 1,17,7 (die erste wird schon von Cicero, *nat. deor.* 2,68 vertreten und könnte auf ihn zurückgehen, für die zweite beruft Vettius sich auf den Stoiker Chrysippos; zu der Tendenz, Götternamen zu etymologisieren vgl. Gladigow, *Gottesnamen*, Sp. 1225f.); allgemein über den Text vgl. zuletzt Wolf Liebeschuetz, *The Significance of the*

Aus dieser Perspektive ist auch deutlich, dass die Verehrung der verschiedenen Götter nicht in Konkurrenz zueinander stand, auch nicht die verschiedenen Geheimkulte, sondern dass sie sich vielmehr vorzüglich wechselseitig ergänzten, denn das Ziel und das Zentrum war ja immer der eine Gott. Von demselben Vettius Praetextatus, dem Macrobius ein literarisches Denkmal gesetzt hat, hat sich auch archäologisch ein Denkmal erhalten. Auf seinem Grabmal – heute in den Kapitolinischen Museen – gibt der Aristokrat stolz die Liste seiner religiösen Ehrentitel an; sie liest sich wie das Inhaltsverzeichnis eines Lehrbuchs für spätantike Religionsgeschichte: „Vettius Agorius Praetextatus, Augur, Oberpriester, Priester der Vesta, des Sol, Angehöriger des Fünfzehnerkollegs für die sibyllinischen Bücher und den Apollokult, Priester des Hercules, Eingeweihter in den Bacchusdienst und in die eleusinischen Mysterien, Einführer in den geheimen Gottesdienst, Tempelaufseher [des Sarapis], Stieropferdarbringer, Pater patrum [im Mithraskult].“⁴⁵ Auch wenn sich ein zeitgenössischer Leser dieser Inschrift selbst nie konkrete Gedanken über theoretischen Poly- und Monotheismus gemacht hatte, so diente ihm dennoch als Verständnishintergrund der gesellschaftliche Konsens, demzufolge all diese religiösen Aktivitäten nur unterschiedliche Verehrungsformen des einen, immer gleichen Gottes darstellten. Es ist eben der Konsens, den auch Maximus von Madaura, der eingangs genannte Briefpartner Augustins, selbstverständlich voraussetzt. Ich zitiere noch einmal: „Gottes Kraftfelder, die durch die ganze Welt verteilt sind, rufen wir mit vielen Begriffen an, denn seinen eigentlichen Namen kennen wir doch alle nicht.“

Bemerkenswert ist hieran, dass der Polyonymie des einen Gottes eine grundsätzliche Nicht-Verfügbarkeit seines eigentlichen Namens gegenübersteht, eine An-Onymie aus prinzipiellen Gründen. In dieser Hinsicht ist die Karriere des ἄγνωστος θεός interessant – christlichen Theologen aus Apg 17,23 geläufig. Die „unbekannten Götter“ waren in der religiösen Kultur der Antike zunächst eine Art (*sit venia verbo*) „Lückenbüßer“ in dem Sinne, dass sie der Reihe der ver-

Speech of Praetextatus, in: Athanassiadi/Frede, Pagan Monotheism (Anm. 2), 185-205, ferner insbesondere zur Quellenfrage: Jacques Flamant, Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IV^e siècle (EPRO 58), Leiden 1977, 652-680.

45 CIL 6,1779a (mit den Ergänzungen und Literaturangaben CIL 6,8,3, Berlin 2000, 4757-4759); ILS 1259; Üs. von E. Meinhardt aus Wolfgang Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, Bd. 2, 4. Auflage, Tübingen 1966, 76f.; gute Abb. in Gian Luca Gregori/Maria Mattei (Hgg.), Supplementa Italica Imagines, Roma (CIL VI) 1, Musei Capitolini, Rom 1999, Nr. 36,1. Vgl. ferner zu dieser berühmten Inschrift: Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana, hrsg. v. Serena Ensoli und Eugenio La Rocca, Rom 2000, Nr. 130, 507f. (mit Abb. und weiterer Lit.). — Interessant ist diesem Zusammenhang auch die Inschrift eines anderen begüterten Römers aus der paganen Oberschicht, der sich dem Taurobolion unterzog, einem besonders blutigen und gruseligen Ritual, und aus diesem Anlaß einen Altar stiftete, auf dessen Inschrift er sich rühmt, außerdem schon „Mitglied im Sieben-Priester-Kollegium [zu sein], Vater und heiliger Herold (pater et hieroceryx) im Sol-Invictus-Mithras-Kult, Meister (Hierophant) in den Mysterien der Hekate, Vorsteher (archibucolus) bei Dionysos“, vgl. Aurea Roma Nr. 143, 515f.

ehrten Götter zugesetzt wurde, um sicherzustellen, dass man nicht aus Versehen einen wichtigen Gott ausließ, nur weil er nicht oder nicht hinreichend bekannt war. (Vermutlich war es Paulus, der aus dem Plural einen Singular gemacht hat, um die theologische Anknüpfung in seinem Sinne zu erleichtern.) Nach und nach veränderte diese Randgestalt ihre Rolle und wurde zur Zentralgestalt in dem Sinn, dass man in ihr den eigentlichen, den höchsten, den einzigen Gott erblickte, eben den Gott, dessen Namen menschlicher Erkenntnismöglichkeit entzogen ist⁴⁶. Als „vielnamig“ und zugleich „von keinem Namen erfaßt“ feiert eine Inschrift aus Oinoanda in Lykien den „höchsten Gott“⁴⁷.

Spätestens an dieser Stelle ist die Parallele zum christlichen Bereich deutlich, speziell zu Ps.-Dionysios Areopagites, der ebenfalls von dem seinem Wesen nach namenlosen Gott spricht und zugleich von der Vielfalt der Namen, unter denen er sich uns zu erkennen gibt. Ich breche daher hier ab und frage in einem kurzen Schlussabschnitt nach möglichen Parallelen zwischen den skizzierten Entwicklungen im paganen und im christlichen Bereich.

3. Viele Metaphern – viele Götter

Für das Christentum war die Spätantike nicht nur Zeit dogmatischer Präzisierung einiger zentraler christologischer Metaphern, sondern vor allem Zeit einer unerhörten Zunahme an christologischen Metaphern, einer Verbreiterung des Bestandes; dabei entstand ein Reichtum theologisch-poetischer Sprache, der das ganze Mittelalter hindurch und vielfach bis heute prägend wurde. Parallel dazu

46 Dies gilt insbesondere für die philosophisch-religiöse Spekulation des (mittleren und) neuen Platonismus, vgl. Proklos, inst. §123 (sowie §162), auch Numenius, frg. 17 des Places bei Euseb, praep. ev. 11,22. Die bekannte, meisterhafte Untersuchung von Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913 (zahlreiche Nachdrucke) ist zu diesem Thema ebenso grundlegend wie in vieler Hinsicht überholt. Insbesondere der Gnosis-Begriff sowie die Gegenüberstellung von „Griechischem“ und „Orientalischem“ bedürfen der kritischen Überprüfung. Dies ist partiell bei Eric R. Dodds, *The Unknown God in Neoplatonism*, in: ders. (Hg.), *Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text*, 2. Auflage, Oxford 1963, 310-313, im Blick auf die philosophische Tradition und bei Pieter Willem van der Horst, *The Altar of the 'Unknown God' in Athens (Acts 17:23) and the Cult of the 'Unknown Gods' in the Hellenistic and Roman Periods*, in: ANRW 2,18,2, Berlin 1989, 1426-1456, im Blick auf den epigraphischen und religionsgeschichtlichen Befund geschehen, doch harret das Thema noch einer umfassenderen Aufarbeitung.

47 οὐνομα μὴ χωρῶν, πολυώνυμος; vgl. zu der religionsgeschichtlich außerordentlich interessanten Inschrift zuletzt ausführlich Stephen Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in: Athanassiadi/Frede, *Pagan Monotheism (Anm. 2)*, 81-148, bes. 81-92, dort auch der vollständige Text.

verlief in der antiken Religionsgeschichte ein Prozess der Annäherung, der Zusammenführung und Vereinigung ursprünglich separater religiöser Traditionen auf *einen* Gott hin, auf eine Form des Monotheismus. Es bietet sich an, beide Prozesse in Beziehung zueinander zu setzen: Während der pagane Götterhimmel auf den einen Gott hin zusammengefaltet wird, wird der eine Gott der jüdisch-christlichen Tradition in vielen christologischen Metaphern entfaltet. Wer es gerne metaphorisch ausgedrückt haben möchte, kann an einen zu entfaltenden oder zusammenzufaltenden Regenschirm denken. Eine Konvergenz beider Bereiche ist kaum zu leugnen, eine Konvergenz, die in beiden Fällen auf einen differenzierten Monotheismus zuläuft, wobei freilich noch genauer zu klären wäre, wo Gemeinsamkeiten und Unterschiede des jeweiligen Monotheismus liegen. Jedenfalls kam es bei aller Konvergenz eben doch nicht letzten Endes zur Fusion. Eine Integration des Christentums in die pagane religiöse Welt, wie sie vielleicht Kaiser Konstantin vorgeschwebt haben mag, kam nicht zustande – ebenso wenig wie umgekehrt eine bruchlose Aufnahme des religiösen Erbes der Antike ins Christentum. Vieles wurde rezipiert und aufgenommen, doch noch mehr wurde letztlich ausgeschieden und fiel den Archiven der Religionsgeschichte anheim.

Man mag nach den Gründen für diesen Bruch fragen, doch vielleicht auffälliger als der letztlich erfolgte Bruch ist die Beobachtung, dass in der Spätantike über eine weite Strecke zwischen der Entfaltung der Welt der christologischen Metaphern und der Zusammenfaltung des paganen Götterhimmels auf einen Gott hin eine bemerkenswerte Parallele besteht. Während die nüchterne Konstatation der Parallelität dieser beiden Prozesse einigermaßen unproblematisch aus den Quellen zu erheben ist, wird die Frage sofort sehr viel komplizierter, wenn man sich die Frage stellt, wie man sich die Beziehungen zwischen diesen beiden Seiten genau vorzustellen hat. Man könnte etwa fragen, ob die Zunahme der christologischen Metaphern eine Reaktion oder gar ein Entgegenkommen dem vorfindlichen paganen Polytheismus gegenüber darstellt. Und ebenso könnte man umgekehrt fragen, ob und bis zu welchem Grad das Interesse am Monotheismus in der religiösen Kultur der Spätantike auf den zunehmenden Einfluss der jüdisch-christlichen Tradition zurückzuführen ist. Oder nochmals anders gewendet: ob der Aufstieg des Judentums und Christentums, ja der beispiellose Siegeszug des Christentums am Ausgang der Antike sich gerade dem Monotheismus verdankt oder ob es sich nicht vielmehr umgekehrt verhält.

Nur zu gefragt! – Lauter ausgezeichnete Fragen, doch leichter ist's gefragt als geantwortet. Manche dieser Fragen verhalten sich wie die nach der Henne und dem Ei und werden daher nie eine eindeutige Antwort finden. Sie zu stellen ist dennoch produktiv und hat einen hohen heuristischen Wert, denn aus den Bausteinen einer Antwort, aus Zeugnissen für Abhängigkeiten hinüber oder herüber ließe sich die von mir angedeutete Parallelität sicherlich besser verstehen, genau-

er herausarbeiten und in Chancen und Grenzen besser einordnen. Damit wäre allerdings ein weites Forschungsprogramm bezeichnet, das ich in den engen Grenzen dieses Beitrages nicht weiter verfolgen, geschweige denn ausführen kann.