

Die indirekten Adressaten der Religionskritik in Weish 13,1f

Manfred Görg - München

Die Identität jener Gegnerschaft des Verfassers der 'Weisheit Salomos', deren kultische Orientierung in Weish 13,1f angeprangert und im unversöhnlichen Widerspruch zur Alleinverehrung des Gottes Israels gesehen wird, steht nach wie vor zur Diskussion, obwohl sich die überwiegende Mehrheit der Kommentatoren bisher für eine Hintergrundbestimmung im Bereich der späthellenistischen Philosophie mit ihrem Spektrum weltanschaulich differierender Schulen ausgesprochen hat. Diese angenommene Kritik an Vorstellungen des mediterranen Raums ist auch in jüngster Zeit erneut als „antihellenistisch“ qualifiziert und mit „Strömungen innerhalb der paganen Religiosität“ konfrontiert worden, die „eine große Nähe zur hellenistisch-philosophischen Fachsprache“ verraten sollen¹.

Gegenüber einer solchen mehr oder weniger übergreifenden und so auch relativ unspezifischen Identifikation der indirekten Adressaten haben wir seinerzeit das Augenmerk auf bestimmte von spätägyptischer Theologie geprägte Bevölkerungsteile Alexandriens im Blickfeld des lokalen Judentums lenken wollen, nicht um damit die These einer Herkunft des Weisheitsbuches aus der Hafenstadt „ad Aegyptum“ zu beweisen, sondern nur, um deren Dimensionierung plausibler zu machen. Unsere Beobachtungen kamen zu dem naturgemäß vorläufigen Resultat, dass die Träger der einschlägig charakterisierten Auffassungen in Alexandria selbst zu suchen und von einer spätägyptisch-hellenistischen Religiosität geprägt seien, ohne daß man genötigt wäre, auf heterogene und verzweigte Einflüsse aus dem mediterranen Raum zurückzugreifen. Diesen Erwägungen hat sich u.a. auch M. KEPPEL gestellt² und dazu einige kritische Bemerkungen gemacht, denen wir uns hier erneut widmen wollen. Dabei gilt es, einige hier unmittelbar relevante Sichtweisen der in Alexandria

¹ Vgl. M. KEPPEL, Hellenistische Bildung im Buch der Weisheit. Studien zur Sprachgestalt und Theologie der Sapientia Salomonis, BZAW 280, Berlin-New York 1999, 170.

² Die Angaben der Autorin (KEPPER, Bildung, 164, Anm. 72 bzw. 218) fallen hier etwas mißverständlich und unvollständig aus. Erstmalig erschienen ist: M. GÖRG, Der Eine oder die Vielen. Religionskritik in Weish 13,1f. in: R. SCHULZ / M. GÖRG (Hg.), Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für JULIUS ASSFALG, Ägypten und Altes Testament, Band 20, Wiesbaden 1990, 119-128. Aus gegebenem Anlaß weise ich darauf hin, daß ich zu diesem Titel eigens vermerkt habe, daß er „in geringfügig gekürzter Form unter dem Titel 'Die Religionskritik in Weish 13,1f' auch in den Erfurter Theologischen Studien erscheinen“ werde. Dies ist im Zuge der Veröffentlichung der Tagungsakten der „Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Alttestamentler“ in Erfurt (16.-18. August 1988) geschehen: M. GÖRG, Die Religionskritik in Weish 13,1f. mit dem Untertitel: Beobachtungen zur Entstehung der Sapientia Salomonis im späthellenistischen Alexandria, in: G. HENTSCHEL - E. ZENGER (Hg.), Lehrerin der Gerechtigkeit. Studien zum Buch der Weisheit, Erfurter Theologische Schriften, Band 19, Leipzig 1991 (Copyright Leipzig 1991), 13-25. Zur Komplettierung der Bibliographie erlaube ich mir den Hinweis auf einen weiteren Nachdruck des Beitrags unter dem ursprünglichen Titel in einem von mir herausgegebenen Sammelband eigener Arbeiten: M. GÖRG, Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte, SBAB/AT, Band 14, Stuttgart 1992, 252-267, wo nochmals eigens auf die Publikation in den Tagungsakten von Erfurt verwiesen worden ist.

vertretenen spätägyptischen Theologie nochmals darzustellen, um sie so vor Mißdeutungen und Verkürzungen zu bewahren.

Nach KEPPERs Sicht steht mein Versuch zur Orientierung der Polemik gegen spätägyptischen Vorstellungen in Alexandria unter dem Verdacht, das vorauszusetzen, was zu beweisen sei. Trotz der methodischen Unbedenklichkeit der Grundannahme einer Verfasserschaft der Weish in Alexandria dürfe nicht das Ergebnis der Analyse als „Argument“ pro eingesetzt werden³. Dazu sei festgehalten, daß es lediglich um eine weitere Verankerung der bekannten These geht, deren Plausibilität mit Beobachtungen zur zeitgenössischen Religionspolitik gestützt werden kann. So und nicht anders wollen die Ausführungen verstanden sein, um so mehr als die ägyptogene Vorstellungswelt der in Weish 13,1f. inkriminierten lebenskonstitutiven Mächte weiter konkretisiert werden kann.

KEPPER fragt, „warum überhaupt ein ‘Umweg’ über die *interpretatio graeca*“, wenn doch in diesem Fall eine „außerägyptische Entstehung ebenso plausibel wie eine ägyptische“ sei, da „nicht nur die *ägyptischen* Gottheiten...mit Elementen identifiziert“ wurden⁴. Es geht hier aber nicht um die Perspektive etwa eines Philo, sondern um die spezielle Ausrichtung des Verfassers der Weish und der ins Auge gefaßten Gegnerschaft, deren Weltanschauung sich in Bezeichnung und Abfolge der Naturphänomene in Weish 13,1f spiegelt. Daß diese formale Gestalt ein unverwechselbares Profil hat, mögen die folgenden Hinweise erneut unterstreichen.

Obleich unsere Kenntnis der Präsenz spätägyptischer Theologie in Alexandria noch immer unter einem Defizit einschlägiger Zeugnisse leidet, zeichnen sich doch Indizien für eine qualifizierte Vertretung der Interessen vor allem des memphitischen Priestertums ab, dessen Vorstellungen sich gerade auch angesichts der griechischen Grundorientierung der Ptolemäerherrschaft durchsetzen können und damit auch bei der offiziellen Toleranzpolitik Gehör finden. Es muß daher mit einem allmählichen Anwachsen von griechischsprachigen Befürwortern einer stärkeren Repräsentanz der von Memphis her getragenen und geförderten Revitalisierung der ägyptischen Vorstellungen gerechnet werden, die sich durchaus selbstbewußt neben den mediterranen Einflußzonen bemerkbar gemacht hat, so daß der Ptolemäerhof darauf Rücksicht zu nehmen hatte.

Ein entscheidender Punkt bei KEPPERs Kritik scheint die Frage zu sein, „warum ausgerechnet die Hochgötter wie Ptah und Schu angesprochen werden sollen“, da doch in den letzten beiden vorchristlichen Jahrhunderten „die Gottheiten Isis und Osiris ihren Siegeszug durch die bekannte Welt längst angetreten“ hätten. Genau dies ist aber ein Urteil, das für die Verhältnisse wenigstens in Alexandria nicht gilt. Seit der Regierung eines Ptolemaios III. nämlich nimmt die memphitische Orientierung, d.h. die Verehrung des Gottes Ptah in Alexandria außerordentlich zu, wie sich vor allem in der offiziellen Titulatur der Könige zeigt, bei der eben nicht der Name des seinerseits aus memphitischer Tradition gewachsenen Serapis, sondern der des Ptah mehrfach und durchgängig zitiert wird⁵. Schon in der Königstitulatur Ptolemaios' III. begegnet im Geburtsnamen des Herrschers das Epitheton „Geliebter des Ptah“, das unter Ptolemaios IV. mit der Prädikation „Erwählter des Ptah“ eingetauscht wird, um unter Ptolemaios V. beide Varianten vorzuweisen⁶. Wie seine Vorgänger war Ptolemaios XI. Neos Dionysos dem Hohenpriester des Ptah „und damit in gewisser Weise dem Vertreter der

³ KEPPER, *Bildung*, 164f mit Anm. 74.

⁴ KEPPER, *Bildung*, 165 mit besonderem Hinweis auf das philonische Schrifttum.

⁵ Vgl. dazu zuletzt W. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v. Chr.*, München 2001, 336f. 384-386.

⁶ Vgl. HUSS, *Ägypten*, 505.

gesamten ägyptischen Priesterschaft“ eng verbunden⁷. Und noch der letzte Ptolemäer führt die mehrfache Beziehung auf Ptah in seinem Thronnamen⁸. Dieses Erbe konnte auch seine Wirkung auf das römische Kaisertum nicht verfehlen. Die Herausbildung des „römischen Pharaos“ unter Augustus, die „in die Amtszeit des letzten Hohenpriesters des Ptah Psenamun II. (26/7 bis nach 23 v. Chr.)“ fällt, führt ihrerseits zur Übernahme des Titels „Geliebter des Ptah“⁹, ohne daß es je zu einer Integration des Serapis in die offizielle Königstitulatur gekommen wäre. Die Vorzugsstellung einer Anspielung auf die zeitgenössischen Ptah-Verehrer Alexandrias im Rahmen der Reihung in Weish 13,1f ist so in keiner Weise verwunderlich, ja gar nicht anders zu erwarten. Mit dem dort genannten τεχνιτης (nicht δημιουργος o.ä.)¹⁰, sollte am ehesten der Handwerker- und Schöpfergott Ptah gemeint sein.

Des weiteren möchte KEPPEL beanstanden, daß „die in der Aufzählung fehlende Erde mit dem nach Görg zugrundeliegenden Verschlüsselungsverfahren gerade mit der Göttin Isis gleichzusetzen wäre, deren Fehlen in der Aufzählung aufgrund ihrer außerordentlichen Bedeutung auffallen muß“¹¹. Das Fehlen der Erde ist nach wie vor ein auffälliges Phänomen, ein Umstand, der jedoch nicht mit Isis in Zusammenhang gebracht werden kann. Denn Isis ist in der spätägyptischen und spätptolemäischen Theologie keine Erdgöttin, sie ist überhaupt keine Gottheit, die eine bestimmte Naturmacht oder kosmische Instanz repräsentieren würde. Unter Ptolemaios IV. tritt sie in die Königstitulatur ein, da der König nunmehr als „Geliebter der Isis“ erscheinen kann, wenn auch erst unter Ptolemaios VIII Soter der Bezug auf die Göttin wiederaufgenommen wird, um diesen dann weiter bis zum Ende der Ptolemäerzeit¹² und darüber hinaus zu vererben. Isis gehört also zwar zum festen Bestand der spätptolemäischen Götterszene und zum höfischen Kult in Alexandria, wo ihr auch die Verehrung im Tempel zukam. Dennoch wird sie nicht den kosmosbezogenen Gottheiten zugerechnet, sondern sie verbleibt einerseits im Verband des Osiris-Kreises und wird andererseits unter dem Eindruck der Annäherung der jeweiligen Königinnen an Isis (Apotheose) unter Ptolemaios II. und Ptolemaios IV. zu einer Schutzgottheit des Königtums¹³, eine Perspektive, die sich in spätptolemäischer Zeit besonders Kleopatra VIII. zu eigen gemacht haben muß, da sie sich als „irdische Erscheinungsform“ der *Isis regina* verstand¹⁴, ohne dies freilich in ihrer offiziellen Titulatur kundtun zu lassen¹⁵. In der römischen Zeit blühen in Ägypten die Lokalkulte der Isis mit je eigener Prägung und zugleich universalisierender Tendenz¹⁶, so daß auch der alexandrinische Isiskult in der Kaiserzeit eher ein Erbstück aus der Ptolemäerzeit bleibt, wie die Aufnahme des Epithons „Geliebt von Isis“ in die ägyptische Kaisertitulatur seit Augustus

⁷ Vgl. HUSS, Ägypten, 700.

⁸ Näheres bei HUSS, Ägypten 385 mit Anm. 24. Vgl. auch J. VON BECKERATH, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, Münchner Ägyptologische Studien 49, 2. Auflage, Mainz 1999, 246.

⁹ Vgl. dazu G. HÖLBL, Altägypten im Römischen Reich. Der römische Pharaos und seine Tempel I. Römische Politik und altägyptische Ideologie von Augustus bis Diocletian. Tempelbau in Oberägypten (Sonderbände der Antiken Welt, Zaberns Bildbände zur Archäologie), Mainz 2000, 22.

¹⁰ Vgl. dazu KEPPEL, Bildung, 175f., die die griechische Bezeichnung offenbar ausschließlich vom Timaios her verstehen möchte, obschon bereits die platonische Schöpfungskonzeption von ägyptischem Einfluß profitiert.

¹¹ KEPPEL, Bildung, 166.

¹² Vgl. HUSS, Ägypten, 385, Anm. 24.

¹³ Vgl. HUSS, Ägypten, 453f.

¹⁴ G. HÖLBL, Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik und religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung, Darmstadt 1994, 266.

¹⁵ Vgl. HUSS, Ägypten, 757. Vgl. auch BECKERATH, Handbuch, 244f.

¹⁶ Vgl. dazu D. FRANKFURTER, Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance, Princeton 1998, 100f.

zeigt¹⁷. Von einem Aufstieg der Isis zur Allgötheit ist im ägyptisch infizierten ptolemäerzeitlichen Alexandria selbst und im dortigen Übergang zur Römerzeit noch wenig zu spüren, so daß eine Bezugnahme auf diese Göttin im Rahmen eines Blick auf die lebenskonstituierende Götterwelt (noch) nicht zu erwarten war.

Stattdessen ist in Weish an anderer Stelle aller Wahrscheinlichkeit nach deutlich mit dem Wissen um die Bedeutung der Isis zu rechnen¹⁸. Wenn in Weish 6-9 die Verbindung der Weisheit zum Königtum in konzentrierter Weise artikuliert wird, läßt sich diese Beziehung durchaus auf die zeitgenössischen Konnexionen des alexandrinischen Herrschertums mit dem Isiskult fixieren, um so in der jüdischen Perspektive eine kritische Antwort zu finden. So wird offenbar nicht nur in einer Vielzahl vergleichbarer Wendungen eine Gegenüberstellung der Göttin mit der Weisheit vollzogen¹⁹, sondern auch eine Verwandtschaft auf semantisch-mythologischer Ebene und gattungsorientierter Perspektive (vgl. etwa die sog. Isis-Aretalogien)²⁰ erkennbar, so daß das Feld der Begegnung mit Isis in den übrigen Textbereichen des Weish-Buches auf genuine und erschöpfende Weise abgedeckt ist²¹. Gerade dem über Alexandria hinausweisenden Prozeß der Universalisierung der Isis konnte auf diese Weise eine kritische Begleitung zuteil werden. Auch von daher hätte es einer indirekten Polmik gegen die Göttin in Weish 13,1f. nicht bedurft.

Die kritische Positionierung des weisheitlichen Verfassers beruht allem Anschein nach nicht zuletzt auf einer zeitgeschichtlichen Konstellation. Wenn aus verschiedenen Gründen damit gerechnet werden darf, daß eine Verfasserschaft der Weish mit dem Jahr 30 v. Chr. als terminus post quem anzusetzen ist²², könnte gerade das sich noch einmal aufbauende Engagement für die Orientierung an Ptah unter der Einwirkung des Hohenpriestertums von Memphis in der Übergangsphase der späptolemäisch-frühagusteischen Zeit zu einer polemischen Auseinandersetzung mit der in Alexandria noch immer gepflegten und zugleich bedrohten Ptah-Theologie geführt haben. Zugleich konnte die nicht minder provokative Isis-Theologie gerade unter Kleopatra zu einer eigenen Herausforderung für das griechisch sprechende Judentum in Alexandria werden, um hier eine Gegenüberstellung mit der personifizierten Weisheit Israels zu finden. Unsere Beobachtungen haben gleichwohl auch hier keineswegs die Absicht, eine vorweggenommene zeitliche Fixierung als Argument zu gewichten, sondern lediglich weitere Gründe für eine Plausibilität der These von der Entstehung des Weish im späten *Alexandria ad Aegyptum* beizusteuern.

¹⁷ Vgl. dazu HÖLBL, *Altägypten*, 22 und die Belege in: BECKERATH, *Handbuch*, 248ff.

¹⁸ Vgl. dazu vor allem H. ENGEL, „Was Weisheit ist und wie sie entstand, will ich verkünden“. Weish 7,22-8,1 innerhalb des *εγκωμίου της σοφίας* (6,22-11,1) als Stärkung der Plausibilität des Judentums angesichts hellenistischer Philosophie und Religiosität, in: HENTSCHEL-ZENGER (vgl. Anm. 1), 67-102.

¹⁹ Vgl. besonders J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, AnB1 41, Rom 1970, 46.

²⁰ B.L. MACK, *Logos and Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, (SUNT 10), Göttingen 1973. J.S. KLOPPENBORG, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, HTR 75, 1982 (57-84). ENGEL, *Weisheit*, 80-85.

²¹ Vgl. auch die Beobachtungen von S. SCHROER, *Das Buch der Weisheit*, in: E. ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 282f.

²² Vgl. dazu u.a. S. SCHROER, *Weisheit*, 281f. KEPPEL, *Bildung*, 202.