

Toren als Weise

Berührungen zwischen dem Äsoproman und dem 1. Korintherbrief

Samuel Vollenweider

Der Apostel Paulus stellt im ersten Hauptteil des 1. Korintherbriefs programmatisch den Kontrast zwischen der „Weisheit dieser Welt“ und der „Weisheit Gottes“ heraus, um die in Korinth offenbar grassierende Orientierung an „Parteien“ und gruppenspezifischen Autoritäten zu problematisieren.¹ Dabei arbeitet er in der Passage 1,18–31 mit auffallend universalen Figuren: „Dieser Weltzeit“ steht Gottes Welt gegenüber, „Juden und Griechen“ werden mit einem „wir“, also den Glaubenden kontrastiert. Auf der einen Seite rangiert die „Weisheit dieser Welt“, auf der anderen die „Torheit der Verkündigung“, die aber zugleich als „Gottes Kraft und Weisheit“ (1,24; vgl. V. 30) bestimmt wird. Der Gegensatz korreliert mit sozialen Zuschreibungen: Auf der Seite der Christen gibt es nicht viele Weise, Mächtige und Vornehme (V. 26). Der Transfer vom einen zum anderen Pol wird erwählungsgeschichtlich und sogar schöpfungstheologisch beschrieben (V. 27–29). Paulus identifiziert in der Ausrichtung mancher korinthischer Christen an prestigeträchtigen Leitfiguren und attraktiven Gruppierungen ein Streben nach „Weisheit“, das mit der für die Glaubenden konstitutiven Verkündigung von Jesus Christus als Gekreuzigtem kollidiert. Mit den Worten unseres Jubilars, Andreas Lindemann, formuliert:²

„Die Christen in Korinth können und sollen aus den in ihrer Gemeinde vorhandenen sozialen Gegebenheiten, also aus ihrer eigenen Erfahrung die theologische Einsicht ableiten, dass der Maßstab der ‚Weisheit‘ vor Gott nicht gilt.“

¹ Die Untergliederung des Hauptteils 1,10–4,21 fällt deshalb nicht ganz leicht, weil der Apostel mit Hilfe von Antizipationen und Rückbezügen argumentiert. „Sophia“, „Logos“ und „Kreuz“ in 1,17 nehmen die Leitbegriffe von 1,18–2,16 vorweg. 3,1–4 zieht den Schluss aus der „Weisheitsrede für die Vollkommenen“ von 2,6–16, bezieht sich aber mit den namentlich genannten Leitfiguren in V. 4 einerseits auf 1,12f. zurück und leitet andererseits zur Korrelation von apostolischer Synergie und Gerichtsrelevanz in 3,5–22 über. Auch 4,1–5 hat eine Scharnierfunktion. – A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, HNT 9/I, Tübingen 2000, 33f. stellt 1,10–17 mit 1,18–25 zusammen, während D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen 2010, 85f., die Exposition 1,10–17 der Argumentation 1,18–2,5 vorangehen lässt.

² A. LINDEMANN, „Juden, Griechen und die Kirche Gottes“. Die paulinische Ekklesiologie und die Lebenswirklichkeit der *ἐκκλησία* in Korinth, in: ders., *Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II*, WUNT 282, Tübingen 2011, 226–252, hier 234.

Gottes Wirklichkeit stellt die Maßstäbe der Welt „gerade auf den Kopf“.³ Auch in der „Weisheitsrede für die Vollkommenen“ (2,6–16) orientiert sich der Apostel an der Umkehrung aller Werte, die sich letztlich dem schöpferischen Wirken Gottes in Tod und Auferstehung Christi verdankt. Das „Wort vom Kreuz“ bindet das theologische Denken immer wieder an jene geschichtliche Kontingenz zurück, die der christliche Glaube bekennd und erzählend in Erinnerung behält: an das *brutum factum* des Kreuzestodes Jesu. Paulus versucht sich an einer Meta-Reflexion über Weisheit; in Analogie zu unserem Terminus „Wissenschaftstheorie“ formuliert bietet er eine „Weisheitstheorie“.

1. Antike Weisheitsdiskurse?

So radikal der Apostel im Eingang des 1. Korintherbriefs Weltweisheit und Evangelium kontrastiert, so attraktiv ist es umgekehrt, nach dem kulturellen Kontext zu fragen, in dem man den paulinischen Text überhaupt erst angemessen interpretieren kann. Die paulinische Argumentation setzt unverkennbar ein reges Interesse mancher korinthischer Christen an der „Weisheit“ voraus; der Apostel selber präsentiert sich trotz seiner spürbaren Zurückhaltung gegenüber der Sophia-Wortgruppe als Weisheitslehrer und in 2,6–16 sogar als Mystagoge zur göttlichen Weisheit. Lässt sich die Kommunikation zwischen Paulus und seinen Adressaten vor dem Hintergrund späthellenistischer und frühkaiserzeitlicher „Diskurse“ über die Weisheit schärfer erfassen?⁴

Die bisherige Forschung hat viel religionsgeschichtliches Material zusammen getragen, das allerdings eher die traditionsgeschichtliche Genese von 1 Kor 1/2 verständlich macht als dass es aktuelle Diskurse belegt. Gegenüber dem älteren Rekurs auf die Gnosis oder auf die „Mysterienreligionen“ hat sich der Fokus auf den hellenistisch-jüdischen Bereich verschoben; das Spektrum reicht von der „dualistischen Weisheit“ über die „verborgene und offenbare Weisheit“ bis hin zur „apokalyptischen Weisheit“.⁵ Andere Ausleger haben speziell auf die überkommene Antithese von Rhetorik und Philosophie verwiesen, die unsere Passage, zumal in 2,1–5, weithin steuert.⁶ Eine aktuelle Debatte hat man spezifisch in 2,6–16 identifiziert, wo sich Paulus erkennbar auf Sprache und Vorstellungswelt seiner korinthischen Gegner einlasse.⁷ Die Gestalt des alexandrinischen Lehrers Apollos, der in

³ LINDEMANN, 1 Kor, 52, im Anschluss an H. Hübner; vgl. 50.

⁴ Das trendige kulturwissenschaftliche Schlagwort „Diskurs“ steht für argumentative Dialoge über die Wahrheit von Behauptungen und die Legitimität von Normen. Zur Hochkonjunktur des Diskursbegriffs in den letzten Jahrzehnten vgl. die summarischen Bemerkungen von K. GRÜN- DER, Vorbemerkungen, HWPh 9 (1995), 84–86.

⁵ Einen instruktiven Rundgang „zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von 2,6–16“ bietet ZELLER, 1 Kor, 144–150.

⁶ Vgl. wiederum ZELLER, 1 Kor, 96–104 zur „rhetorische[n] Weisheit als Gegenpol zum Evangelium“.

⁷ Über Hypothesen dieser Art äußert sich LINDEMANN, 1 Kor, 60 kurz und bündig: „Bei näherem Hinsehen gibt es keinen Grund, den Text nicht, wie alle anderen Abschnitte des 1 Kor auch, primär von Paulus her und nicht von der Perspektive der Adressaten oder gar (vermeintlicher) ‚Gegner‘ her zu deuten.“

Korinth offenbar eine meinungsbildende Rolle spielte, hat darüber hinaus Hypothesen stimuliert, die die korinthische Weisheitsdiskussion mit innergemeindlichen Gruppenprozessen in Zusammenhang bringen. Wirklich plausibel lassen sich aber aktualisierende Rekonstruktionen, die mit den Annahmen einer Weisheitshypertrophie der Korinther und/oder einer theologisch-missionarischen Rivalität zwischen Apollos und Paulus arbeiten, nicht machen.

In Ergänzung zu religionsgeschichtlich-genealogischen und binnengemeindlich-kommunikationstheoretischen Zugängen zur paulinischen Argumentation bieten sich *kulturwissenschaftlich* orientierte Perspektiven an. Mein Aufsatz präsentiert dafür einen kleinen Baustein. Der Apostel selber nennt zwei kulturtheoretisch einschlägige Eckpunkte, die für seinen weisheitstheoretischen Gedankengang konstitutiv sind: In 1,18–25 operiert Paulus mit *ethnischen*, in V. 26–31 mit *sozialen* Kategorien. Beide Kategorien sind bekanntlich fundamental für die Beschreibung kultureller Identität, sowohl von Gruppen wie von Individuen.⁸

Nehmen wir zunächst die *ethnische* Akzentuierung in den Blick. Auf den ersten Blick scheint Paulus so etwas wie eine Weisheit „von außen“ zu favorisieren, im Kontrast zur „Weisheit dieser Welt“, die die Zentrumsposition besetzt. Es handelt sich um eine Weisheit, die von „uns“, d.h. den Christen, vertreten wird, im Gegenüber zu „Juden“ und „Griechen“.⁹ Diese beiden Ethnien stehen für die in der gegenwärtigen Welt geltenden Maßstäbe, also für die grundlegenden kulturellen Orientierungen; sie bilden zusammen „die Verlorenen“ (V. 18) im Unterschied zu den „Geretteten“. Paulus überlagert also die ethnographische durch eine soziologische Beschreibung; faktisch operiert er aber mit einem Schema von drei Ethnien, die die gesamte Menschheit abbilden (vgl. 1 Kor 10,32). Auf dieser Linie identifiziert die spätere christliche Literatur die Christen als „drittes Geschlecht der Menschen“.¹⁰ Die Christen bieten im Gegenüber zu den dominierenden Kulturträgern eine „Weisheit von außen“, eine Perspektive aus der Peripherie, von den Rändern her, die im Zentrum als „Torheit“ wahrgenommen wird. Zu fragen ist, ob sich die christliche „Weisheit“ bzw. „Philosophie“ ein Stück weit mit anderen Weisheitsprogrammen, die eine Alternative zur griechisch-hellenistischen „Leit-

⁸ Folgt man dem Katalog von Gal 3,28, so wäre als drittes Element auch das Geschlecht (*gender*) zu beachten. Dieses spielt aber für 1 Kor 1/2 keine Rolle. Gender-spezifische Perspektiven auf Weisheit und Philosophie könnten etwa diejenigen Dokumente bieten, die K. Brodersen herausgegeben hat: K. BRODERSEN (Hg.), *Theano. Briefe einer antiken Philosophin*, RUB 18787, Stuttgart 2010.

⁹ In V. 23b stehen für die „Griechen“ die „Heiden“, hier übernimmt Paulus die gängige jüdische Sprachregelung. Zur Frage, ob die *ἔθνη* hier „alle Völker“ einschließlich der Juden oder doch spezifischer die „Griechen“ meinen, s. LINDEMANN, 1 Kor, 47.

¹⁰ KerPetr Frg 5 (E. VON DOBSCHÜTZ, *Kerygma Petri*, in: *Reste des Petrus-evangeliums, der Petrus-Apokalypse und des Kerygma Petri*, hg. von H. Lietzmann, KIT 3, Berlin 1908, 15; E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER (Hgg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997, 40 [Frg 2.d]); Aristeides, *Apol 2; 15; Diog 1,1*; vgl. S. VOLLENWEIDER, *Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 43–58, hier 47; M. WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011, 308.

kultur“ formulieren, vergleichen lässt. Die immense Gravitationswirkung der hellenistischen und dann römischen Globalisierung auf die Bildungsträger aller Ethnien hat allerdings zur Folge, dass überhaupt nur wenig „Kontra-Weisheit“ erkennbar wird – der Normalfall ist vielmehr die weitreichende Assimilation an die Globalkultur oder die Synthese, in der etwa die orientalische Weisheit die hellenische ergänzt oder überbietet. Eine kritische Position lässt besonders die selbstbewusst vorgetragene Philosophie der „Barbaren“ erkennen, die sich nicht nur als Quelle griechischer Philosophie und als deren Überbietung, sondern auch als deren Antithese präsentiert.¹¹ Man kann sodann die Texte der frühjüdischen Apokalyptik und die gnostischen Systembildungen ein Stück weit als Gegenentwurf zur dominierenden griechisch-hellenistischen Philosophie und ihrer Wirklichkeitsdeutung lesen. Es spricht manches dafür, auch die paulinische Literatur aus dieser Perspektive wahrzunehmen (vgl. Kol 2,8).¹²

Die zweite Akzentuierung ist eine *soziale*; der Apostel korreliert den mehrheitlich minderen sozialen Status der korinthischen Gemeinde mit dem Niedrigen „der Welt“ und dem Nichtseienden, das Gott erwählt. Auf der anderen Seite steht Jesus Christus, der „Weisheit für uns von Gott her geworden ist“. Im Blick auf diese soziale Konnotation handelt es sich um eine Weisheit „von unten“. Auch für diesen Sachverhalt ist die antike Dokumentation prekär, nur schon deshalb, weil in der weitgehend analphabetischen reichsrömischen Gesellschaft das für Weisheit und Philosophie vorauszusetzende erhebliche Bildungsniveau im Normalfall nur für Eliten erschwinglich ist. Immerhin gibt es in den Städten gerade auch unter den Sklaven viele Bildungsträger, die etwa erzieherisch tätig sind.¹³ Überlieferungen der Kyniker lassen sich streckenweise als „Weisheit von unten“ lesen. Eine Persönlichkeit wie der freigelassene Sklave Epiktet zeigt umgekehrt, dass auch Herkunft „von unten“ mit der Übernahme aristokratischer Werte einhergehen kann;¹⁴ seine Lehre hat unter Angehörigen der Oberschicht enorme Resonanz gefunden. Bei den meisten überlieferten antiken Texten befinden wir uns also immer schon in einem sozialen Raum, in dem die Perspektiven von Eliten dominieren. Die etwas plakative Raummetapher „von unten“ kann demnach lediglich – aber immerhin! – meinen, dass *auch* eine Perspektive von unten *mitthematisiert* wird, gleichsam als eine Platzhalterin für außertextliche Wirklichkeiten und Diskurse.¹⁵

¹¹ Vgl. die „barbarische“ Weisheitstradition bei den Syrern Tatian, Or 1–3, und Iamblichos, Myst 7,5 (p. 258–259 des Pl.).

¹² Vgl. S. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, EC 3 (2012), 296–320, hier 310–313.

¹³ Vgl. M. EBNER, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, GNT 1/1, Göttingen 2012, 35.

¹⁴ Vgl. zur Beurteilung der Sklaverei durch Epiktet E. EBEL, Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit, in: S. Vollenweider (Hg.), Epiktet. Was ist wahre Freiheit?, Sapere 22, Tübingen 2013, 79–96.

¹⁵ Vgl. K. HOPKINS, Novel Evidence for Roman Slavery, PaP 138 (1993), 3–27 („Roman masters needed slaves in order to be masters, and they needed stories about slaves in order to work through and recreate some of the problems which their own social superiority inevitably caused“, 21).

Unserer Fragestellung nach Versionen einer „alternativen“ antiken Weisheit kommt ein Text entgegen, der in der neutestamentlichen Wissenschaft bisher nur am Rand wahrgenommen worden ist:¹⁶ Der *Äsoproman* handelt von einem Weisen, der als Barbar „außen“ und als Sklave „unten“ zu situieren ist. Seiner Vita gilt im Folgenden unsere Aufmerksamkeit. Vorsorglich unterstreiche ich aber bereits jetzt, dass es im Rahmen der hier versuchten kulturwissenschaftlich interessierten Fragestellung keine ausschlaggebende Rolle spielt, ob die Korinther oder Paulus selber diesen Roman oder entsprechende Überlieferungen gekannt haben. Man darf die – genealogisch ausgerichtete – Frage getrost verneinen. Wichtig ist allein die Beobachtung, dass es in der uns interessierenden Zeit Zeugnisse für einen Weisheitsdiskurs gibt, die trotz einer grundsätzlich anderen Konstellation an einigen Punkten mit urchristlichen Überzeugungen konvergieren. Wir können annehmen, dass kulturelle Vorgaben dieser Art die Rezeption des Evangeliums in der urbanen Mittelmeerwelt wenn nicht überhaupt erst ermöglicht, so doch stimuliert haben.

2. Der Fabeldichter als Verkörperung der Weisheit

Äsop ist als Fabeldichter in das kulturelle Gedächtnis des Abendlands eingegangen. Weniger bekannt ist seine anonym überlieferte Lebensbeschreibung, die erst spät mit den Fabelsammlungen zusammengestellt worden ist. Die *Vita Aesopi* erzählt von der erstaunlichen Karriere Äsops, der als zunächst stummer Sklave im Haushalt seines Herrn seine Schlagfertigkeit entfaltet, dann dem Volk der Samier klugen politischen Rat gibt und, nunmehr freigelassen, als herausragender Weiser mit orientalischen Königen verkehrt und entsprechende Ehren empfängt. In Delphi wird er schließlich das Opfer einer Intrige und kommt gewaltsam ums Leben.

Die Schrift bietet viele literarische *Berührungsf lächen mit der urchristlichen Literatur*. Ich nenne fünf Punkte.

1. Das Leben Äsops zählt zur Gebrauchsliteratur und bietet demzufolge keinen festen Text, sondern eine Vielzahl von Versionen und Rezensionen, die die Prozesse unablässiger Fortschreibung abbildet. Die textliche Instabilität ist so erheblich, dass man fast zögern muss, von Äsops Vita im Singular zu sprechen.

Überliefert sind neben einigen Papyri drei Versionen, von denen zwei in die vorbyzantinische Zeit zurückführen.¹⁷ Die seit langem bekannte Version W ist ihrerseits in zwei deutlich unterschiedenen Fassungen bezeugt.¹⁸ Sie war wiederum die Vorlage von mehreren frühneugriechischen „Metaphrasen“, d.h. Umschreibungen in einen besser verständlichen

¹⁶ Der *Äsoproman* wird beispielsweise in den bisher erschienenen Bänden des „Neuen Wettstein“ (Mt 1–10; Mk; Joh; Briefe und Apk) nicht berücksichtigt.

¹⁷ Ausgabe: B. E. PERRY (Hg.), *Aesopica. A Series of Texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary Tradition that bears his Name I*, Urbana, Ill. 1952 (= 2007).

¹⁸ Den Text von einer dieser beiden Fassungen bietet G. A. KARLA (Hg.), *Vita Aesopi. Überlieferung, Sprache und Edition einer frühbyzantinischen Fassung des Äsopromans, Serta Graeca 13*, Wiesbaden 2001.

Stil.¹⁹ Überlieferungsgeschichtlich am ältesten ist die umfangmäßig längste Version G, die weitgehend nur von einer teilweise defekten Handschrift dokumentiert wird. Es ist diese Rezension, die *Vita G*, die die erste uns greifbare Fassung des Äsopromans bietet und die dem Folgenden als Textbasis zugrunde liegt.²⁰

2. Die *Vita G* scheint in das erste (oder zweite) Jahrhundert n. Chr. zu gehören;²¹ den Terminus *ante quem* markiert ein Papyrus aus dem späten zweiten bzw. frühen dritten Jahrhundert. Die *Vita Aesopi* ist damit Zeitgenossin der urchristlichen Literatur; die Papyri-Funde deuten auf ihre recht weite Verbreitung.

3. Ähnlich wie bei den Evangelien ist mit älteren Überlieferungen zu rechnen, die allerdings über viele Jahrhunderte zurück in die Vergangenheit reichen. Ihre Gestalt lässt sich überhaupt nicht mehr rekonstruieren. Die Hypothese eines altgriechischen „Volksbuchs“ wird heute nicht mehr vertreten. Der historische Äsop selber bleibt weitgehend im Dunkeln; die frühesten Bezeugungen stammen aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. und bieten einige biographische Eckpunkte, die auch für die *Vita* wichtig sind. Die überlieferungsgeschichtlichen Prozesse gehen mit einer Wechselwirkung zwischen mündlichen Traditionen und Textproduktionen einher; „sekundäre Oralität“ dürfte eine erhebliche Rolle spielen.

4. Für die *Gattungsbestimmung* hat man sich die fließenden Übergänge zwischen Roman und Biographie (samt der aktantenzentrierten Geschichtsschreibung) zu vergegenwärtigen.²² Die für die Biographie typische Orientierung am Werdegang einer einzelnen Persönlichkeit, insbesondere der Entfaltung eines *ἦθος*, verbindet sich mit den übergreifenden Handlungssequenzen und Spannungsbögen, die die Textorganisation des Romans kennzeichnen.²³ Die Analogie zu den Evangelien liegt auf der Hand. Liest man diese als Kontrast-Viten, legen sich auch

¹⁹ Ausgabe: H. EIDENEIER (Hg.), *Äsop – Der frühneugriechische Roman*, Serta Graeca 28, Wiesbaden 2011.

²⁰ Soweit nicht anders vermerkt, folge ich der Ausgabe von: F. FERRARI (Hg.), *Romanzo di Esopo*, mit italienischer Übersetzung und Anmerkungen von G. Bonelli/G. Sandrolini, *Classici della BUR*, Mailand 1997. Eine oft nicht akkurate dt. Übersetzung bietet G. POETHKE, *Das Leben Äsops*, hg. v. W. Müller, Sammlung Dieterich 348, Leipzig 1974. Der fluide Text von *VitAes* regt offenbar wilde Nacherzählungen an: A. BRONNEN, *Aisopos*. Sieben Berichte aus Hellas, Berlin 1961 (dazu A. BESCHORNER, Zu Arnolt Bronnens „Aisopos“, in: N. Holzberg [Hg.], *Der Äsop-Roman*. Motivgeschichte und Erzählstruktur, *Classica Monacensia* 6, Tübingen 1992, 155–161) und H. J. SCHÄDLICH, *Gib ihm Sprache. Leben und Tod des Dichters Äsop*, Reinbek 2000.

²¹ In diesem Punkt übereinstimmend (und im Anschluss an Perry) z. B. FERRARI, *Romanzo*, 5.18; L. KURKE, *Aesopic Conversations. Popular Tradition, cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton 2011, 4.12.18 f.42.

²² N. HOLZBERG, *Der antike Roman*. Eine Einführung, München 1986, 22–26 verhandelt unsere Schrift im Rahmen der „romanhaft-fiktionalen Biographie“, zusammen mit Xenophons *Kyrupädie*, dem *Alexanderroman* und *Philostrats Apollonios*. Der von N. Holzberg herausgegebene Sammelband (Holzberg [Hg.], *Äsop-Roman*) bespricht *VitAes* fast nur als Roman (aber IX: „fiktionale Biographie“). KARLA, *Vita*, 2f., spricht sich aus für eine „fiktionale Biographie mit Elementen des komisch-realistischen Romans“.

²³ Vgl. die programmatische narrative Analyse von N. HOLZBERG, *Der Äsop-Roman*. Eine strukturanalytische Interpretation, in: ders. (Hg.), *Äsop-Roman*, 33–75.

inhaltliche Brückenschläge zur narrativen Inszenierung einer „verkehrten Welt“ in der Äsopvita nahe.²⁴

5. Die Nähe zur urchristlichen Literatur, und hier speziell zum Markusevangelium, stellt sich vor allem durch die *Sprache* ein, die man als Volkslitersprache kennzeichnen kann.²⁵ Die Vita G ist in einem elementaren Koinē-Griechisch verfasst, das zugleich durch Import aus der Litersprache samt dem Wortschatz der Neuen Komödie wie durch Rückgriff auf die gesprochene Sprache – Vulgarismen und Obszönitäten – charakterisiert ist. Es ist durchaus damit zu rechnen, dass der schlichte Stil einen gewollten Kontrapunkt zur artifiziellen Litersprache der Bildungsträger setzt.²⁶

Für unsere Fragestellung ist es nun entscheidend, dass der Werdegang Äsops mit dem Gewinn und der Entfaltung der Weisheit einhergeht.

3. Vom Freak zum Weisen

Wie oft in der antiken Literatur bietet der Werkanfang eine programmatische Leseanleitung, hier in Form eines Porträts (1):

„Äsop, der dem Leben größte Nützlichkeit erweist, der Fabeldichter, dem Zufall nach Sklave, der Herkunft nach Phryger aus dem phrygischen Amorion, abscheulich anzusehen, hässlich, mit hängendem Bauch und groteskem Kopf, plattnasig, verkrümmt, dunkel, verstümmelt, verkrüppelt, verformt, kurzarmig, verdreht, breitlippig, misslich ... und zu alledem ein noch größeres Defizit als die Unförmigkeit: die Stummheit, er war zahnlos und überhaupt nicht in der Lage zu sprechen.“

Äsop wird ein hoher Ehrentitel zugesprochen: Er ist herausragender Wohltäter des Lebens (*πάντα βιωφέλεστατος*);²⁷ die Leserschaft muss dabei an seine Fabulierkunst denken. Die Eingangspassage setzt aber nun in einer langen Serie den Kon-

²⁴ Zu Mk und Lk/Apg als Kontrast-Viten aus der Flavierzeit vgl. M. EBNER, Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: Th. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, NTOA 69, Göttingen 2009, 34–61.

²⁵ Zur Unterscheidung von Litersprache, literarischer Koine und Volkslitersprache (letztere im Unterschied zur hellenistischen Alltags- und Umgangssprache) vgl. M. REISER, Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur, WUNT II/11, Tübingen 1984, 32–34; DERS., Der Alexanderroman und das Markusevangelium, in: H. Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, WUNT 33, Tübingen 1984, 131–163, hier 135. Beiläufig verweist Reiser auch auf VitAes (Syntax, 37; Alexanderroman, 161: „Die Vita Homeri und der Aesoproman sind nächst dem Alexanderroman die wohl engsten Analogien zur Gattung der Evangelien. So dürfte die literarische Tradition, in der das Markusevangelium steht, keine andere sein als die der hellenistischen Volksliteratur“).

²⁶ So HOLZBERG, Interpretation, 39 Anm. 35; KURKE, Conversations, 42 („deliberate choice“).

²⁷ Ich notiere hier den auffälligen Sachverhalt, dass das Lemma βιωφέλης in der griechischen Literatur mit Abstand am meisten ausgerechnet bei Philon bezeugt ist (19mal).

trapunkt. Zunächst wird Äsop als *Sklave* und als *Nichtgriecher* vorgestellt.²⁸ Allein schon durch diese Kombination rückt er an das untere Ende der sozialen Skala. Vor allem aber wird er als Ausbund an *Hässlichkeit* porträtiert.²⁹ Aus der Perspektive der antiken Physiognomik deutet alles auf einen höchst unvorteilhaften Charakter.³⁰ Zugleich assoziiert die Leserschaft aber mit Sicherheit die Figur von Sokrates, bei dem hässliches Äußeres und edles Inneres zusammentreffen.

In Platons Symposion vergleicht Alkibiades Sokrates mit handelsüblichen aufklappbaren Satyrfiguren, die ein Götterbild enthalten (ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν), und mit dem Satyr Marsyas, bekannt als Flötenvirtuose (215a–c: 221d–222a). Sokrates gilt ähnlich wie Äsop als stumpfnasig und fischäugig, hat wulstige Lippen und einen Hängebauch.³¹ Die Porträrierung von antiken Philosophen greift gern auf die Figur des äußerlich abstoßenden, innerlich aber edlen Philosophen zurück. Symbolgestalt dafür ist etwa die Eule.³²

Die Vita lässt die Öffentlichkeit immer wieder mit Entsetzen auf die Gestalt Äsops reagieren.

Erst zum Schluss wird das entscheidende Defizit genannt: Äsop ist stumm. Da er als exzellenter Logopoiós weltberühmt ist und in der ersten Zeile auch so tituliert wird, steigert der Autor die Lesererwartungen massiv: Wie wird aus dem stummen Wesen, das fernab zur Landarbeit abkommandiert wird, der große Erzähler, der an Königshöfen verkehrt?

²⁸ Während es über die Herkunft Äsops viele divergente Überlieferungen gibt – fast immer aber übereinstimmend bzgl. der barbarischen Abstammung –, ist der Sklavenstatus seit Hdt 2,134,3 fest. Bei der Frage, warum Äsop Sklave war, herrscht wieder Vielfalt vor: unbestimmter, schierer Zufall (τύχη, so VitAes G/W), Kriegsgefangenschaft oder sogar freiwillige Selbstversklavung (so die Suda 335).

²⁹ Zur (wenig fixierten) Äsop-Ikonographie vgl. R. HILPERT, Bild und Text in Heinrich Steinhöwels „leben des hochberühmten fabeldichters Esopi“, in: Holzberg (Hg.), Äsop-Roman, 131–154, hier 146 f.; KURKE, Conversations, 224–226.

³⁰ Vgl. D. F. WATSON, The Life of Aesop and the Gospel of Mark. Two Ancient Approaches to Elite Values, JBL 129 (2010), 699–716, hier 701 („the Hellenistic audience of the text should therefore expect him to display a low and ignoble character“). Zum *Eikonismós* in der Physiognomik vgl. B. J. MALINA/J. H. NEYREY, Portraits of Paul, Louisville 1996, 108–127; A. TOUWAIDE, Art. Physiognomik, DNP 9 (2000), 997 f.; zum gesamten Hintergrund R. GARLAND, The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World, London 1995 (2010). (“In short, ethnic deformity exemplified the critical difference between the Graeco-Roman Self and the Other“, viii).

³¹ Vgl. M. SCHAUER/ST. MERKLE, Äsop und Sokrates, in: Holzberg (Hg.), Äsop-Roman, 85–96, hier 91 (im Anschluss an Jedrkiewicz); KURKE, Conversations, 333–335 (mit der viel zu kühnen These, das Sokratesbild des platonischen Alkibiades sei „borrowed from popular representations of Aesop“, 333!).

³² Für das Bild des Philosophen als hässliche Eule beruft sich Dion auf eine Äsop zugeschriebene Fabel. Dion stellt die Eule dem Pfau gegenüber, jene ist weiser (zumal als Vogel der Athene), aber auch unansehnlich (Or 12,1–16). Er ordnet sich selber der Eule zu, während der Pfau die prunkenden Sophisten verbildlicht. In Or 72, wo es um die äußere Erscheinung (σχήμα) geht, zählt Dion wieder unter Berufung auf die Eulenfabel Sokrates, Äsop und Diogenes zu deren Geschlecht – und, soweit es das äußere Gewand betrifft, sich selber und seine Zuhörer (13–16). Vgl. dazu H.-G. NESSELRATH (Hg.), Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild, Sapere 13, Tübingen 2009, 159 Anm. 249 (Dion ist hier „der moderne Äsop, der wie die Eule dazu bestimmt ist, ungehört zu bleiben, obwohl er die Gabe der Redekunst besitzt“).

Die Vorgeschichte (2–19) berichtet zunächst davon, wie sich der stumme Sklave erfolgreich gegen eine Intrige seiner Mitsklaven zur Wehr setzt (2–3). Seine Verriertheit (πολυπειρία), die die Leser bereits als erste Demonstration seiner späteren Schlaueit erkennen, gibt dem Erzähler Anlass, die Episode mit einer klassischen weisheitlichen Einsicht zu kommentieren (vgl. Spr 26,27): „Wer gegen andere Böses sinnt, kommt selber zu Schaden“ (3,31 f.).

Die entscheidende Wende im Leben Äsops bahnt sich an, als er einer verirrtten Isispriesterin gastfreundlich den Weg weist (4–8).³³ Äsop nimmt in der Priesterin die Epiphanie der Göttin selber wahr.³⁴ Das später erfolgende Gebet der Priesterin an Isis stellt Äsop als exzellentes Exempel der Frömmigkeit heraus (5,4–7):

„Diadem der gesamten Oikumene, vielnamige Isis, erbarme dich über diesen Arbeiter, elend und fromm, deswegen, weil er nicht an mir, sondern an deiner Gestalt fromm gehandelt hat.“

Der Erzähler schaltet sich mit einer deutenden Bemerkung ein (5,12 f.):³⁵

„Isis, die Herrin, erhörte das Gebet, denn schnell kommt das fromme Wort den Göttern zu Ohren.“

Während Äsop seine wohlverdiente Siesta hält – eine idyllische und geradezu paradiesische Szene, bei der die Anleihen an literarische Vorbilder und mythologische Stoffe mit Händen zu greifen sind –, treten Isis und die Musen zusammen auf und wirken ein *Heilungs- und Sprachenwunder*: Isis schenkt die Sprache selber, die Musen fügen die Trefflichkeit der Rede hinzu, nämlich das beste Finden der Sujets und das Gestalten griechischer Mythen. Isis' Heilungsgabe geschieht im Blick auf Äsops Ungestalt, die durch seine Frömmigkeit „besiegt“ wird. Mit Isis und den Musen wird gleichsam ein ökumenisches Programm formuliert; Äsop wird weit im Orient herumkommen und gilt zugleich als Archeget einer besonderen griechischen Literaturgattung.³⁶ Äsop findet seine ersten Worte, er benennt seine Utensilien und erkennt in der Redegabe den Dank für seine Frömmigkeit.³⁷ Der Erzähler selber summiert etwas später, nach einer erneut überwundenen Gefahr, das Geschehene (11,10 f.):

„Alles, was Äsop von den Göttern erhalten hatte, geriet ihm zum Guten.“

³³ Die Vita W spricht von Isispriestern, deren (nicht mitgeteiltes) Gebet zur Epiphanie der *Tyche* führt. Gegen Holzbergs Vermutung, die *Tyche* könnte wie in den Komödien ursprünglicher sein gegenüber Isis (HOLZBERG, Interpretation, 45 Anm. 59) spricht die einfache Überlegung, dass sich Isispriester selbstverständlich an Isis wenden. Die *Tyche* ist so gesehen nicht *lectio difficilior*, sondern rationalistische Umdeutung.

³⁴ 4,11 (θεασάμενος τὸ τῆς θεοῦ σχῆμα ἀνθρώπινον περιεκείμενον, θεοσεβῆς ὑπάρχων προσεκύνησεν); die Priesterin nimmt dies in ihrem Gebet an Isis auf (5,7).

³⁵ HOLZBERG, Interpretation, 43–45, arbeitet die Funktion der wenigen gezielten auktorialen Bemerkungen in diesem Romanteil heraus und leitet sie vom ersten Akt der Neuen Komödie her.

³⁶ Die Musen haben auch im Fortgang der Erzählung eine wichtige Funktion; so löst Äsop ein Buchstabenrätsel „teilhabend an göttlicher Gnade und das Verstehen empfangend von den Musen“ (78,10 f.). Es handelt sich um Sondergut der Vita G. In Delphi flüchtet sich Äsop in ein kleines Musenheiligtum.

³⁷ 8,7: „Deshalb ist es gut, fromm zu handeln. Ich bin zuversichtlich, von den Göttern weiterhin Gutes zu empfangen.“

Wir haben es im Sprachenwunder mit einer Schlüsselszene des Romans zu tun. Die Götter schaffen die amorphe Missgestalt zu einem Träger göttlicher Reden um.³⁸ Bei der Musenweihe assoziiert die Leserschaft die Inspiration der großen griechischen Dichter. Kraft dieser Gabe ist Äsop später befähigt, göttliche Dinge zu erkennen.³⁹ Die Szene spielt aber noch einen anderen symbolischen Bezug ein: Äsop gilt ja als der Dichter, der den Tieren die Sprache verleiht.⁴⁰ Er selber ist aus einer stummen Kreatur zum sprechenden Wesen geworden. Die äsopische Fabelkunst verdankt sich der Sprachbegabung durch die Götter.

Wenn wir uns einen kurzen assoziativen Seitenblick auf 1 Kor 1/2 gestatten, so drängt sich zunächst eine Analogie in den Vordergrund: Erst durch göttliches Wirken gewinnen Menschen am sozialen Rand die Kraft zu Verkündigung und Erkenntnisrede (1 Kor 1,28b; 2,4f.).⁴¹ Die erheblichen Differenzen liegen auf der Hand: Der Apostel arbeitet mit der Figur der Schöpfung „aus dem Nichts“; die Gottesgabe ist nicht Belohnung für vorbildliche Frömmigkeit; menschlicher Weisheit steht Gottes Kraft (*dynamis*) gegenüber.

Wir kehren zu Äsop zurück. Die Unterscheidung zwischen groteskem Äußeren und innerem Wert wird im Folgenden immer wieder inszeniert und sogar gesteigert.⁴²

„Sieh nicht auf meine äußere Gestalt, sondern prüfe die Seele (μή μου βλέπε τὸ εἶδος, ἀλλὰ μᾶλλον ἐξέταξε τὴν ψυχὴν), rät der auf dem Sklavenmarkt feilgebotene Äsop seinem künftigen Herrn (26,26f.). „Viele haben ein grässliches Aussehen, aber einen verständigen Geist“ (πολλοὶ γὰρ μορφήν κακίστην ἔχοντες νοῦν ἔχουσι σώφρονα, 88,10f.). Die Leitmetapher ist jeweils das unansehnliche Gefäß, das eine kostbare Substanz in sich trägt (26; 88; anders das Gegenwort in 55: „wie sein Aussehen, so ist auch seine Seele“). Auch Paulus arbeitet in 2 Kor 4,7 mit der Gefäßmetapher, stellt allerdings die Externität der in ihm bzw. in den Christen wirksamen Gotteskraft heraus. Er überlagert das dualistische anthropologische Schema von Geist versus Körper mit demjenigen von Gott und Mensch.

Besonders dramatisch sind die Ausrufe von Einzelnen oder Kollektiven, die Äsop nicht nur ἀμορφία u.ä. zuschreiben, sondern ihn als „Abschaum“ (περικόθαυμα, 14; 30f.), als „Fehlleistung der Natur“ (ἦν ὅλος ἀμάρτημα φύσεως [c].) und als Monstrosität (τέρας 30; 88; 98)

³⁸ Es handelt sich laut 7,9f. eigentlich um eine *restitutio ad integrum*: Isis „schneidet das Rauhe der Zunge weg, das ihn am Sprechen gehindert hatte“; vgl. Mk 7,35. Angesichts des sprachfähigen Äsop formuliert der Sklavenhalter in 11,18–20 eine Hypothese: „Wenn die Götter aus Zorn einem Menschen für kurze Zeit die Sprache genommen haben, ihm sie jetzt aber versöhnt wieder schenken, was ja faktisch geschehen ist: nennst du das ein ‚Wunderzeichen‘?“ Die Vita gibt aber keine Erklärung für die Behinderung Äsops.

³⁹ Vgl. HOLZBERG, Interpretation, 52. Auch Xanthos' Erklärung, als Philosoph nicht zuständig zu sein für theologische Fragen (36,11; 86,2–7), wird von Holzberg zu Recht als Erinnerung der Leser an die göttliche Begabung Äsops, der für solches zuständig ist, gelesen.

⁴⁰ Dem entspricht die Fabeleinleitung „als die Tiere noch dieselbe Sprache wie die Menschen hatten“, die nicht zufällig mehrfach im Roman begegnet (καθ' ὃν καιρὸν ὁμόφωνα ἦσαν τὰ ζῶα τοῖς ἀνθρώποις, 97; 99; 133; vgl. Fab 302,1). Der äsopischen Überlieferung zufolge hat Zeus diesen Urzustand beendet und die Sprache allein für die Menschen reserviert (Kallim, Frg 192).

⁴¹ Wenn Paulus sich in 2,1–5 Schwäche und Furcht zuschreibt, platziert er sich weit unten. Dasselbe gilt von seiner Affirmation, nichts außer dem gekreuzigten Christus wissen zu wollen: Beides, Nichtwissen und Kreuz, sind deutlich niedrig kodiert.

⁴² Vgl. 7; 11; 14; 16; 19; 24; 33; 37; 87; 99; 121.

perhorreszieren. Man fühlt sich auch hier wieder an Paulus' Rhetorik erinnert, der die apostolische Lebensform als „letzten Dreck“ präsentiert (1 Kor 4,13).⁴³

Es entspricht dieser extremen Position in der sozialen Rangordnung, dass ihn seine Mitsklaven als *Toren* wahrnehmen und verspotten (18):⁴⁴

„Nie haben wir einen Törichterer (οὐδένα μωρότερον) als dieses Menschlein gesehen!“

Äsop erweist sich aber gerade in seinen eigenartigen Handlungen als der Schlauere; seine Genossen müssen es anerkennen: „das Menschlein hat ein kluges Köpfchen“, „Menschlein dieses Schlags haben das im Kopf, was ihnen am Aussehen fehlt“ (19). Für die Leserschaft nimmt sich eine weitere Meinungsäußerung eines Mitsklaven als Prolepse der gewaltsamen Tötung am Ende der Vita aus: „Wehe, das Menschlein verdient das Kreuz!“⁴⁵

Der zweite große Romanteil handelt von Äsops Streichen im Haus des Philosophen Xanthos (20–91). In einer Abfolge von Parodien wird der Romanheld als kynischer Philosoph gezeichnet, der als vermeintlich „unnützer Sklave“⁴⁶ durch seine Praxis die Scheinphilosophie seines Herrn entlarvt. So muss er diesem auch die Kunst beibringen, törichte Befehle zu vermeiden (μωρὰ μὴ διατάττεσθαι, 51).⁴⁷ Obwohl Äsop durch die zahlreichen Inszenierungen seine Findigkeit (τὸ φρόνιμον αὐτοῦ, 34) erweist – er deutet Träume und versteht die Mantik, er löst scheinbar unlösbare Zetemata und Rätsel⁴⁸ – hält sich die Vita G in diesem Teil mit der Weisheitsterminologie noch auffallend zurück.⁴⁹ Dies ändert sich mit dem ersten öffentlichen Auftritt Äsops vor den Samiern, wo er zum Ratgeber der Stadt mutiert (88).

Der letzte Handlungsbogen dieses Romanteils bereitet schon die zweite große Wende im Leben Äsops vor, die er der Deutung eines öffentlichen Zeichens (σημείον ἐπιλύσασθαι) verdankt (81–91). Noch einmal wird der Kontrast zwischen

⁴³ Die Belege aus VitAes stützen die nüchterne Entscheidung von LINDEMANN, 1 Kor, 110, περικαθάρματα τοῦ κόσμου und πάντων περιψήμα nicht mit kultischer Semantik aufzuladen. Lindemann zitiert M. P. NILSSON, wonach es sich hier um „die schlimmsten Scheltwörter der griechischen Sprache“ handle: Geschichte der griechischen Religion I, HAW V.2.1, München³1967, 103.

⁴⁴ Vgl. 54,23 (ὑπόμωρος). Im Schlussteil vergleicht sich Äsop mit der einfältigen (μωρὰ) Tochter, die auch noch den letzten Rest Verstand verliert (131).

⁴⁵ 19,26 f. (οὐᾶ, σταυροῦ ἄξιον τὸ ἀνθρωπάριον, allerdings handelt es sich bei σταυροῦ um eine Konjektur).

⁴⁶ Zum ἀρχεῖος δούλος (54,3) vgl. Achilleus Tatios 5,17:8 (τῶν ἀρχειοτάτων οικετῶν) und besonders Mt 25,30; Lk 17,10!

⁴⁷ Halten wir zuhänden der Johannesforschung fest, dass sich in 62 eine Fußwaschung mit Statusumkehr findet – hier aber als plumpe, gegen Äsop gerichtete List des Xanthos, die natürlich scheitert.

⁴⁸ Ich notiere an dieser Stelle, dass Äsop in 34–37 ein Gätnerrätsel löst, das dem Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29) diametral zuwiderläuft: Warum sprosst nur das Unkraut αὐτόματα (37,16)? Die ganze Passage ist auch deshalb lesenswert, weil Äsop die (stoisierende) Providenztheorie seines Herrn (35,18) sowie dessen scheinfromme philosophische Epochē (36,11; s. Anm. 39) ins Leere laufen lässt.

⁴⁹ Vgl. KURKE, Conversations, 160 f., die im gezielten Umgang mit der Sophia-Terminologie die sehr alte Tradition der Weisheit als vor- bzw. nichtphilosophischer, vornehmlich politischer Wissenskompetenz identifiziert.

dem scheußlichen Äußern und dem inneren Geist scharf herausgearbeitet (87f.). Nun ist aber der Zeitpunkt gekommen,⁵⁰ wo der Sklave zum weisen politischen Ratgeber mutiert. Äsop erwirkt mit Hilfe des samischen Volks seine Freilassung (89f.). In seiner ersten Rede rät er diesem, um der Freiheit und der eigenen Gesetze willen Widerstand gegen die von außen drohende Versklavung zu leisten (91).

Wir stehen damit bereits im dritten Teil des Romans (92–100), wo Äsop den Samiern in ihrer Konfrontation mit dem lydischen König Kroisos beisteht. Er trägt erstmals eine – mythische – Fabel vor, nämlich die Prometheus in den Mund gelegte Zweizeige-Lehre (94):⁵¹ Freiheit und Sklaverei stehen sich gegenüber. Das Leitmotiv der Eleutheria hat sich zuvor schon in den Vordergrund geschoben (74; 80). Vor allem aber präsentiert er nun vor seiner Gesandtschaftsreise zu Kroisos seine erste *Tierfabel*, die von den Wölfen und den Schafen handelt (97). Beide Fabeln fungieren als Mittel indirekter Belehrung; die Samier ziehen daraus jeweils den richtigen Schluss (95,1; 98,1). Der vierte Teil der Vita zeigt Äsop in seinem souveränen Umgang mit den Königen von Babylon und Ägypten (101–123). Er hat die Klimax seines Lebens erreicht. Seine abstoßende Erscheinung ist nur noch gelegentliches Thema (121). Weisheit und Philosophie fungieren als Leitbegriffe (101–103; 123f.).

Blicken wir an dieser Stelle auf die Vita zurück. Sie erzählt das Leben Äsops als Entwicklungsroman. Sein sozialer Aufstieg geht mit der Entfaltung von praktischer Weisheit Hand in Hand:⁵² Aus dem sprachlosen phrygischen Sklaven wird über die Phasen des schlaun Überlebenskünstlers, pfiffigen Rätsellösers und kynischen Provokateurs der wortgewaltige Ratgeber, hochgeachtet in Hellas und im Orient. Man muss fragen, ob auf dieser Laufbahn die Weisheit selber nicht ihr Profil verändert.⁵³ Mutiert sie von einer „Anti-Weisheit“, die quer zu den dominierenden kulturellen Wertmaßstäben steht und deren Träger durch Parodie lustvoll vorführt, zu einer etablierten Weisheit, die unter den Mächtigen und Vornehmen wohl gelitten ist?⁵⁴ Immerhin bleibt Äsop eine Anstoß erregende Missgestalt, „ein

⁵⁰ So 88,21: „Weisheit besteht geradezu darin, auf den angemessenen Zeitpunkt zu zielen“ (ὄρος γὰρ σοφίας ἐστὶν τὸ καιρὸν σκοπεῖν [bei Perry als Glosse taxiert]). Zu dieser weisheitlichen Grundregel vgl. Pred 3; Sir 7,36; 28,6; Sap 7,18.

⁵¹ Das klassische Muster ist dafür Hes, Erg 287–292.

⁵² Vor allem KURKE, *Conversations*, 159–201, liest die Vita vor dem Hintergrund einer postulierten „anthropology of *sophia*“, die bis in das 5. Jh. v. Chr. zurückreicht; die Klimax des gestuften Aufstiegs bildet die (vor- bzw. nichtphilosophische) *politische* Weisheit. Die besagte Anthropologie mit sophistischen Wurzeln sei verbunden mit Modellen der Kulturentstehung; die Äsopvita breche diese Kulturstufen auf einen individuellen Lebenslauf herunter. Ich befürchte, dass die überaus attraktive Konstruktion auf einer Mehrzahl von wenig tragfähigen Einzelhypothesen ruht.

⁵³ KURKE, *Conversations*, 40–47, kontrastiert die Weisheit Äsops, deren Typ sich bis in das 6. Jh. v. Chr. zurückverfolgen lässt, als „*sophia* from below“ (40) mit einer „high wisdom“, die mit den sieben Weisen und Delphi verbunden sei; jene parodierte diese (202–237). Bereits A. HAUSRATH, *Aesopische Fabeln*, Tübingen, München 1944, 114–120, stellte die neue, volkstümliche, in Prosa gehaltene Weisheit Äsops und anderer der „professionellen, der alten Zeit verhafteten Weisheit der Priester und Philosophen“ gegenüber, hier verbunden mit der Hypothese des alten „Volksbuchs“.

⁵⁴ Wenn der ehemalige Sklave Äsop seinem Adoptivsohn rät, Sklaven gut zu behandeln (109,14f.), übernimmt er die Position der Ober- bzw. Mittelschicht. Vgl. N. OETTINGER, *Achi-*

Rätsel und eine Monstrosität unter den Menschen“ (98,7f.: αἰνιγμα καὶ τέρας τῶν ἀνθρώπων). Vor allem aber ist die Story noch nicht zu Ende – wir haben den letzten Teil des Romans in unsere Fragestellung mit einzubeziehen.

4. Äsops Passion

Äsops Aufenthalt in Delphi (124–142) endet in einem Fiasko. Die Vita G stellt die Interpretation leider vor ein großes Rätsel: Sie bietet zwar einige Andeutungen, die die Passion ein Stück weit verständlich machen, aber beantwortet die Grundfrage kaum, warum der Weise gewaltsam ums Leben kommt. Ohne klar erkennbaren Grund⁵⁵ schmäht der Besucher die Delpher als Nachkommen von Sklaven und tritt damit das Drama los, das in seinem Tod endet. Sein Sterben selber ist noch einmal als Leerstelle anzusprechen: Äsop, den die Delpher zum Abhang geschleift haben, um ihn hinabzustoßen (140), stürzt sich unter Anrufung Apollons selber in die Tiefe (142), kommt also der Exekution zuvor.

Die Forschung hat versucht, dem Schlussteil des Romans im Kontext des Gesamtwerks Sinn abzugewinnen. Das am Vorbild der Tragödie orientierte Modell von N. Holzberg lässt Äsop an seiner eigenen Hybris scheitern;⁵⁶ immerhin finde dieser ganz am Ende wieder zur früheren Verständigkeit zurück. Das Gegenmodell bietet L. Kurke auf: Äsop gewinnt an der berühmten Orakelstätte seinen letzten großen Wettstreit um die Weisheit, den er gegen Apollon und die delphische Theologie führt.⁵⁷ Das Problem beider Modelle besteht schlicht darin, dass der – implizite – Autor fast keine entsprechenden Interpretationsangebote offeriert. Er stellt – mit der Tradition – lediglich heraus, dass es sich um einen ungerechten Tod handelt – nach Äsops Tod kommt eine Seuche über das Land, auf die die Delpher mit Bußleistungen antworten müssen. Zugleich handelt es sich um keinen edlen Tod: Äsop klammert sich wie die meisten Menschen so lange wie möglich ans Leben, droht seinen Gegnern prophetisch mit schlimmen Folgen und verflucht

kars Weisheitssprüche im Licht älterer Fabeldichtung, in: Holzberg (Hg.), *Äsop-Roman*, 3–22, hier 21; WATSON, *Life*, 714 („The story holds out no real possibility for reform“).

⁵⁵ Nur ganz knapp wird zuvor berichtet, dass Äsop bei seinem ersten Auftritt nicht hinreichend Wertschätzung empfängt, konkret: kein Honorar kriegt (124,8 – anders als in Samos und anderwärts, 101,2.4).

⁵⁶ HOLZBERG, *Interpretation*, 65.69–75. Von einer Korruption der Weisheit Äsops durch den Umgang mit den Herrschern geht auch A.M. PATTERSON aus: *Fables of Power. Aesopian Writing and political History*, Durham 1991, 30f. („Aesop deprived the fable, his supernatural endowment, of its power to save himself“). WATSON, *Life*, 705 deutet sogar den Todessturz symbolisch („just as Aesop has risen from low status to high, he is now symbolically cast down from his high place“).

⁵⁷ KURKE, *Conversations*, 185–190 (mit überzogener Kritik an Holzbergs „moralizing [even Christianizing]“ Interpretation). „Aesop may lose his life, but he wins the contest of *sophia*“ (187). Kurke postuliert ein altes Schema des stufenweisen Weisheitsaufstiegs (s. Anm. 52), das in der *theoria* an einer religiösen Stätte gipfle und in der Äsoptradition kritisch gegen Delphi und seine Kultpolitik umgepolt werde.

sie sogar. Die Vita bietet ihrer Leserschaft indes nicht das geringste Signal für eine Lektüre, die Äsops Passion in Antithese zum vorbildlichen Ende des Sokrates stellt.⁵⁸ Dass Äsop seine sprichwörtliche Klugheit verloren hat, konstatieren sowohl der Betroffene selber wie seine Anhängerschaft (130f.). Es scheint sich aber dabei um nichts anderes als um die nicht näher motivierte Wahl ausgerechnet Delphis als Besuchsort zu handeln (131,20f.; 141). Wir hören ganz beiläufig vom Zorn Apollons, der sich von Äsop nicht genügend geehrt fühlt und deshalb die Intrige der Delpher initiiert oder wenigstens fördert (100; 127). Der Erzähler rekurriert sonst aber nirgends auf die Figur der *ira dei* und des Götterneids; zudem ruft Äsop unmittelbar vor seinem Tod Apollon als Zeugen seines ungerechten Todes an (142).

Der Äsoproman läuft so gesehen auf ein *open end* hinaus und signalisiert seiner Leserschaft lediglich einige unbestimmte Interpretationspotentiale. Er lässt eine realistische, „weisheitliche“ Perspektive erkennen, die sehr stimmig in Delphi situiert wird: Sterbliche Menschen sind Lebenskontingenzen ausgesetzt.⁵⁹ Gerade ein Weiser wie Äsop stößt an diese Grenzen; er ist der Typ des Wohltäters (*βωφελέστατος*, 1!), der sich am Ende selber nicht zu helfen weiß (130,4–6; vgl. Mk 15,30f.).

Der Roman inszeniert diese Grenzerfahrung mit der Weisheit vor allem durch den Einsatz der *Fabeln*, für die „Äsop“ seit altgriechischer Zeit steht. Zur Deutung seiner eigenen misslichen Situation bietet der Logopoiós im Gefängnis zunächst zwei Sexstories an (129–131), die seine Tränen und seinen Verlust an Klugheit verbildlichen. Vor allem erzählt er den Delphern vier Tierfabeln, um sie von ihrer Anklage auf Tempelraub und Blasphemie abzubringen (133–141). Im Unterschied zur Leserschaft sind die Adressaten auf der Erzählebene freilich nicht in der Lage oder nicht willens, die von den Fabeln intendierte Applikation auf die gegebene Situation zu leisten. Für dieses Unvermögen nennt die Vita zwar keinen Grund, aber erlaubt vielleicht doch eine weitreichende Deutung.⁶⁰ Bei der in einer Abfolge von Weisheitsphasen organisierten Laufbahn Äsops fällt auf, dass er sein Proprium, die Fabel, erst als *Freier* vorträgt (mythische Fabel 94; Tierfabel 97). Zuvor hatte er als Sklave andere weisheitliche Techniken entwickelt. Offenbar wird die Fabel als literarisches Genre gerade nicht in der Sklavenwelt situiert.⁶¹ Im Gegenteil, in Delphi kommt es zur Kollision von Fabel und Sklaverei. Die vom ehemaligen Sklaven Äsop als erbärmliche Sklaven gescholtenen Delpher lassen sich nicht auf die Deutungsarbeit, die das Genre der Fabel trägt, ein und töten den Dichter. Äsop scheitert in Delphi an der Fabel (M. Baumbach). Den Delphern auf

⁵⁸ Anders die Hypothese von SCHAUER/MERKLE, Äsop, 93–96. Auch die Annahme, der platonische Sokrates setze sich kritisch von Äsops Verhalten angesichts seiner Hinrichtung ab (89f.), projiziert faktisch die Version der *VitAes* in das 4. Jh. zurück.

⁵⁹ In 128 erinnert Äsop die Delpher an ihre eigene Weisheit: „Sterblich Geborene, sinnt nicht über die Götter hinaus“; „wie sollte ich als sterblicher Mensch dem, was sein soll, entfliehen?“

⁶⁰ Ich folge hier einer attraktiven Überlegung, die M. Baumbach im Frühling 2011 auf einer Tagung in Zürich präsentiert hat.

⁶¹ Dies ist auffällig, da die Fabel herkömmlich den niedrigsten Rang unter den Genera der philosophischen Didaktik einnimmt. „Aesopic fables are humble in content and style, just as Aesop himself is poor, lowly, and marginal“, KURKE, *Conversations*, 2.

der Erzählebene steht aber die Leserschaft des Äsopromans gegenüber. Sie versteht das, was die Delpher nicht verstehen können oder wollen. Damit verschiebt sich der rezeptionsästhetische Fokus vom getöteten Äsop auf sein literarisches Vermächtnis, auf seine Fabeln. In ihnen lebt Äsop weiter, sie appellieren an die hermeneutischen Ressourcen ihrer Leser.⁶² Ihre Strukturierung mittels Promythion bzw. Epimythion und ihre stereotypen Formeln bieten Andockstellen für die Deutungsarbeit der Rezipienten. Man kann den Sachverhalt nicht besser als mit den Worten des Sophisten Philostrat formulieren:⁶³

„Äsop hat das ganze Menschenleben als Fabeln (Mythen) gestaltet; er hat den Tieren Anteil an der Sprache (*logos*) gegeben, um eine Lehre (*logos*) daraus zu ziehen.“

5. Beschluss: Anstößige Weisheit

Unser Ausflug in den frühkaiserzeitlichen Äsoproman hat uns zwar nicht zu einem authentischen Zeugnis einer „Weisheit von außen“ oder einer solchen „von unten“ geführt. Wir haben es aber mit einem Text zu tun, der die weithin bekannte paradoxe Gestalt des äußerlich abstoßenden, innerlich aber edlen Weisen in einer sonst nicht bekannten Radikalität porträtiert. Der Äsoproman stellt seinen Protagonisten als Paradigma einer alternativen Weisheit vor, die in der Gesellschaft mit Schande, Torheit und Lächerlichkeit konnotiert ist. Die *Vita* arbeitet die Umkehrung der Werte mit allen zur Verfügung stehenden literarischen Mitteln heraus⁶⁴ – die Zeichnung einer verkehrten Welt aus der Neuen Komödie, die Provokation des Establishments durch kynische Prediger, die Verspottung von Philosophen und Rhetoren durch die Satire, die Burlesken des Schelmenromans. Der phrygische Sklave Äsop rückt in einem mehrphasigen Prozess des Weisheitserwerbs von außen und von unten in das Zentrum des gesellschaftlichen Wertsystems vor, um schließlich einen gewaltsamen Tod zu erleiden. Er vereinigt beides spannungsvoll in seiner eigenen Person: alternative und etablierte Weisheit.

Die Analogien zum frühen Christentum liegen auf der Hand. Der Apostel Paulus stellt sich selber und seine Mitgläubenden als Exponenten einer ‚Weisheit‘ vor, die nach den herrschenden kulturellen Maßstäben als Torheit gilt und Anstoß erregt (1 Kor 1,18–25; 3,18–20). Aber auch er schlägt Brücken in das kulturelle Zentrum: Seine „Weisheitsrede für die Vollkommenen“ (2,6–16) kontrastiert nicht nur Gottesweisheit und Weltweisheit, sondern antwortet in vielerlei Hinsicht auf die Anliegen und Interessen der kaiserzeitlichen Philosophen.⁶⁵ Christen wissen

⁶² Vgl. KURKE, *Conversations*, 189 („the end of *Vita* G functions as [...] fable itself does, offering its audience implicit connections that require their own interpretative activity to draw the moral“).

⁶³ Philostr, *Imag* 1,3,1 (Αἰσώπω πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐκμεμύθωται, καὶ λόγου τοῖς θηρίοις μεταδέδωκε λόγου ἔνεκεν).

⁶⁴ Vgl. HOLZBERG, *Interpretation*, 74f.

⁶⁵ Vgl. VOLLENWEIDER, „Mitten auf dem Areopag“, 313.

um das Gute, Wahre und Gerechte (Phil 4,8; Röm 12,2f.); sie teilen mit ihren heidnischen Nachbarn nicht nur kulturelle Werte, sondern suchen diese auch in ihrer ethischen Praxis zu übertreffen. Die Theologiegeschichte des antiken Christentums zeugt von der fortgesetzten spannungsvollen Dynamik zwischen alternativer und etablierter Weisheit.

Der Komplex „Weisheit als Torheit“ (und umgekehrt) ist zu unterscheiden von demjenigen, der in der Narrenrede von 2 Kor 11,16–12,13 begegnet, obschon beide natürlich zusammenhängen.⁶⁶ In 2 Kor führt sich der Apostel absichtsvoll als Narr auf, in 1 Kor 1/2 ist die Torheit Prädikat des Worts vom Kreuz als solchem. Dazu kommt eine spezifische Positionierung gegenüber der rhetorischen, „etablierten“ Form weiseitlicher Rede: 2 Kor 10–13 betreibt virtuos einen bestimmten Typ von paradoxaler Rhetorik; 1 Kor 1/2 distanziert sich programmatisch von einer rhetorisch stilisierten Weisheit. Die narrative Form des Äsopromans bringt es hingegen mit sich, dass Torheit und Narrenposse Hand in Hand gehen:⁶⁷ Die Story inszeniert die weisere Torheit Äsops in einer Serie von Schelmenstücken; das jeweilige Ergebnis gibt dem scheinbar törichtem Handeln des Weisen recht. Auch hinsichtlich der Rhetorik wählt VitAes mit ihrem niedrigen Stil eine dezidierte Antithese zur etablierten Literarizität (vgl. bei Anm. 25).

Wir schließen mit einer literarischen Gegenüberstellung, die sich geradezu gebieterisch aufdrängt: Der Äsoproman legt sowohl durch seine narrative Form wie durch seinen Protagonisten einen Vergleich mit den Evangelien, und hier besonders mit dem *Markusevangelium*, nahe. Zwar porträtiert dieses anders als Paulus den gekreuzigten Christus nicht als Anstoß und Torheit für die nichtgläubigen Menschen. Jesus erscheint auch nicht wie Äsop als Ungestalt. Aber die Konvergenzen sind doch mit Händen zu greifen und gehen weit über das volksliteratursprachliche Stilniveau hinaus: Beide Biographien erzählen den Lebenslauf eines Weisen und Lehrers, der an den Rändern der hellenistisch-römischen Kulturwelt agiert und schließlich exekutiert wird. Beide Weise arbeiten mit populären, aber in der kulturellen Wertordnung niedrig taxierten Gattungen bildlicher Rede – Gleichnis und Fabel. Schließlich lassen beide Biographien, VitAes und MkEv, ihre Story in ein *open end* münden, das nach der Deutungsarbeit der Rezipienten ruft. Die Leserschaft des MkEv wird durch die Botschaft des Engels im leeren Grab (16,7) aufgerufen, den auferstandenen Jesus erneut in „Galiläa“ aufzusuchen und ihn zu begleiten. Im Erzählen der Jesusgeschichte kommt es zur Nachfolge. Äsop seinerseits hinterlässt seinen Lesern das Universum seiner Fabeln, die nach Aktualisierung und Verifikation im Hier und Jetzt rufen.

⁶⁶ Die Wortwahl ist instruktiv: Die Narrenrede operiert mit der Wortgruppe φῆν κτλ., nicht mit μωρός κτλ.

⁶⁷ Die Differenzierung zwischen Anstößigkeit und Narrenposse empfiehlt sich auch bei anderen Zeugnissen aus der hellenistischen Umwelt. Dion rechnet sich zwar dem unansehnlichen Typ der Eulen-Philosophen zu (s. Anm. 32), beurteilt aber seinen eigenen Auftritt kritisch: „Wir selber sind Narren (ἡλίθιοι)!\“, d.h. keine echten „Eulen“ wie Sokrates und Diogenes (Or 72,16). Anders als in 2 Kor 10–13 wird der Auftritt als Narren negativ gewertet. Umgekehrt wird die abendliche Darbietung eines Spaßmachers (γελωτοποιός), d.h. eines Narren, in Lukians Symposion (18f.) nicht als (para-)philosophische Performance wahrgenommen, zumal er mit einem großmäuligen Kyniker (vgl. 12) handgreiflich wird. Immerhin: Der Komödiant ist ausgesprochen hässlich (ἄμορφός τις); vgl. WATSON, Life, 702.

Bibliographie

- BESCHORNER, A., Zu Arnolt Bronnens „Aisopos“, in: Holzberg (Hg.), *Der Äsop-Roman*, 155–161.
- BRODERSEN, K. (Hg.), *Theano. Briefe einer antiken Philosophin*, RUB 18787, Stuttgart 2010.
- BRONNEN, A., *Aisopos. Sieben Berichte aus Hellas*, Berlin 1961.
- EBEL, E., Ein ehemaliger Sklave spricht über Sklaverei und Freilassung. Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund von Epiktets Diatribe über die Freiheit, in: S. Vollenweider (Hg.), *Epiktet. Was ist wahre Freiheit?*, Sapere 22, Tübingen 2013, 79–96.
- EBNER, M., *Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I*, GNT 1/1, Göttingen 2012.
- , Von gefährlichen Viten und biographisch orientierten Geschichtswerken. Vitenliteratur im Verhältnis zur Historiographie in hellenistisch-römischer und urchristlicher Literatur, in: Th. Schmeller (Hg.), *Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt*, NTOA 69, Göttingen 2009, 34–61.
- EIDENEIER, H. (Hg.), *Äsop – Der frühneugriechische Roman*, Serta Graeca 28, Wiesbaden 2011.
- FERRARI, F. (Hg.), *Romanzo di Esopo*, mit italienischer Übersetzung und Anmerkungen von G. Bonelli/G. Sandrolini, *Classici della BUR*, Mailand 1997.
- GARLAND, R., *The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World*, London 1995 (2010).
- GRÜNDER, K., *Vorbemerkungen*, HWPPh 9 (1995), 84–86.
- HAUSRATH, A., *Aesopische Fabeln*, TuscBü, München 1944.
- HENNECKE, E./SCHNEEMELCHER, W. (Hgg.), *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1997.
- HILPERT, R., Bild und Text in Heinrich Steinhöwels „leben des hochberühten fabeldichters Esopi“, in: Holzberg (Hg.), *Äsop-Roman*, 131–154.
- K. HOPKINS, *Novel Evidence for Roman Slavery*, PaP 138 (1993), 3–27.
- HOLZBERG, N. (Hg.), *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, *Classica Monacensia* 6, Tübingen 1992.
- HOLZBERG, N., *Der antike Roman. Eine Einführung*, München 1986.
- , *Der Äsop-Roman. Eine strukturanalytische Interpretation*, in: ders. (Hg.), *Äsop-Roman*, 33–75.
- KARLA, G. A. (Hg.), *Vita Aesopi. Überlieferung, Sprache und Edition einer frühbyzantinischen Fassung des Äsopromans*, Serta Graeca 13, Wiesbaden 2001.
- KURKE, L., *Aesopic Conversations. Popular Tradition, cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*, Princeton 2011.
- LINDEMANN, A., „Juden, Griechen und die Kirche Gottes“. Die paulinische Ekklesiologie und die Lebenswirklichkeit der *ἐκκλησία* in Korinth, in: ders., *Glauben, Handeln, Verstehen. Studien zur Auslegung des Neuen Testaments II*, WUNT 282, Tübingen 2011, 226–252.
- , *Der Erste Korintherbrief*, HNT 9/I, Tübingen 2000.
- MALINA, B. J./NEYREY, J. H., *Portraits of Paul*, Louisville 1996.
- NESSELRATH, H.-G. (Hg.), *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, Sapere 13, Tübingen 2009.
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion I*, HAW V.2.1, München 1967.
- OETTINGER, N., Achikars Weisheitssprüche im Licht älterer Fabeldichtung, in: Holzberg (Hg.), *Äsop-Roman*, 3–22.
- PATTERSON, A. M., *Fables of Power. Aesopian Writing and political History*, Durham 1991.
- PERRY, B. E. (Hg.), *Aesopica. A Series of Texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary Tradition that bears his Name I*, Urbana, Ill. 1952 (= 2007).

- POETHKE, G., *Das Leben Äsops*, hg. v. W. Müller, Sammlung Dieterich 348, Leipzig 1974.
- REISER, M., *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, WUNT 33, Tübingen 1984, 131–163.
- , *Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur*, WUNT II/11, Tübingen 1984.
- SCHÄDLICH, H. J., *Gib ihm Sprache. Leben und Tod des Dichters Äsop*, Reinbek 2000.
- SCHAUER, M./MERKLE, ST., *Äsop und Sokrates*, in: Holzberg (Hg.), *Äsop-Roman*, 85–96.
- TOUWAIDE, A., *Art. Physiognomik*, DNP 9 (2000), 997 f.
- VOLLENWEIDER, S., „Mitten auf dem Areopag“. Überlegungen zu den Schnittstellen zwischen antiker Philosophie und Neuem Testament, EC 3 (2012), 296–320.
- , *Weisheit am Kreuzweg. Zum theologischen Programm von 1 Kor 1 und 2*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hgg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, WUNT 151, Tübingen 2002, 43–58.
- VON DOBSCHÜTZ, E., *Kerygma Petri*, in: *Reste des Petrus-evangeliums, der Petrus-Apokalypse und des Kerygma Petri*, hg. von H. Lietzmann, KIT 3, Berlin 1908.
- WATSON, D. F., *The Life of Aesop and the Gospel of Mark. Two Ancient Approaches to Elite Values*, JBL 129 (2010), 699–716.
- WOLTER, M., *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- ZELLER, D., *Der erste Brief an die Korinther*, KEK 5, Göttingen 2010.