

„Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“

Ex 22,27 (= 28^{LXX}) im Frühjudentum, im Neuen Testament
und in der alten Kirche

Michael Theobald

Unter der Überschrift „Israel und die Götter der Völker“ präsentiert Rolf Rendtorff in seiner „Theologie des Alten Testaments“¹ zwei gegenläufige Reihen alttestamentlicher Texte, von denen die eine vor fremden Göttern warnt, die andere ihnen gegenüber Respekt zum Ausdruck bringt oder wenigstens anklingen lässt.

An die Spitze der ersten Reihe rückt er die Weisung Ex 20,3: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ (vgl. auch Dtn 5,7). Die „anderen Götter“, so meint Rendtorff, würden auf der Linie dieser Weisung zumeist „als die erste und unmittelbare Gefahrenquelle für die Abweichung Israels von der ausschließlichen Verehrung des einen Gottes angesehen“². Dabei käme die Gefahr für Israel aber nicht einfach von außen. „Die ‚kanaanäischen Traditionen‘“, so schreibt er, seien „längst zu einem Element eigener religiöser Vorstellungen geworden, die mit der Jhwhverehrung im Konflikt stehen“, weshalb auch „nicht andere Völker dafür verantwortlich gemacht“ würden.³

Für die zweite Reihe ist kennzeichnend, dass ihre Aussagen „in den Religionen anderer Völker nicht nur eine Gefährdung sehen, sondern sie als eigenständige Traditionen respektieren“⁴. „Besonders markant“ sei Mi 4,5: „Wenn auch alle Völker (noch ihren

¹ Rolf RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 2: Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn 2001, 237–239. Vgl. auch Horst Dietrich PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 12), Stuttgart 1971.

² Ebd., 237. „Die anderen Götter“: das heißt „vor allem die ‚Götter der Völker, die um euch her sind‘ (Dtn 6,14; 13,7f.; Ri 2,12)“.

³ Ebd., 238.

⁴ Ebd., 238; dort auch die folgenden Zitate.

Weg) gehen, jedes im Namen seines Gottes, so gehen wir doch im Namen JHWHs, unseres Gottes, auf immer und ewig.“⁵ Es handelt sich um einen Kommentarsatz zur Verheißung der Völkerwallfahrt zum Zion (Mi 4,1–4), der dem grandiosen Bild vom ewigen Frieden der Völker (und Religionen) am Ende der Tage „nüchtern“ den „Gegenwartsbefund [...] konfrontiert“⁶. Dass die anderen Völker andere Götter verehren, wird „konzediert“, nicht kritisiert.⁷ Ähnlich nüchtern klinge Jon 1,5, wo es in der Episode vom See-sturm, den Gott gegen den flüchtigen Jona einsetzt, heißt: „Und die Seeleute fürchteten sich, und jeder schrie zu seinem Gott“ (Jon 1,5). „Grundsätzlicher und weiträumiger“ als diese beiden Texte sei aber noch die Weisung Dtn 4,19, Israel dürfe nicht „die Sonne, den Mond, die Sterne und das ganze Herr des Himmels“ anbeten, denn Gott habe sie „allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel zugewiesen“. Diese Aussagen zeigen, so Rendtorff, „dass Israels religiöse Konflikte interne Konflikte geworden sind, und dass es deshalb durchaus die Möglichkeit gibt, die Religionen der anderen Völker zu respektieren“.

Jan Assmann publizierte 2007 einen Vortrag unter dem Titel „Gott und die Götter“, der für unsere Thematik in besonderer Weise einschlägig ist. Er bespricht einige zentrale alttestamentliche Texte, die er am Ende auf folgenden Nenner bringt: „Heidentum ist Verblendung, Monotheismus ist Aufklärung.“⁸ Die Frage, wie Israel mit der

⁵ Übersetzung nach Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheten 4. Micha* (BK XII/4), Neukirchen-Vluyn 1982, 83.

⁶ Ebd., 85.

⁷ Die LXX entschärft diese Konzession ein wenig, wenn sie „im Namen seines Gottes“ mit „auf seinem Weg“ wiedergibt: „Denn alle Völker werden wandeln, ein jedes auf seinem Weg, wir aber werden wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig.“

⁸ Jan ASSMANN, *Gott und die Götter*, in: Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott. Die Monotheismusdebatte im Kontext* (Religion und Aufklärung; 14), Tübingen 2007, 29–51, 35; im Einzelnen sind es folgende atl. Texte, die er bespricht: Ps 82 („theoklastische“ Tendenz: „Die anderen Götter werden gestürzt“); zwei „Religionssatiren“: Jes 44,2–19; Jer 10; Sap 13,10–19; 14,8–12.23–27 (mit „wüster Polemik und einer [...] grotesken Verleumdung

Vielfalt des Göttlichen, der Wirklichkeit der anderen Götter in seinem Umkreis, aber auch mit „den ‚Heiden‘ in den eigenen Reihen bzw. in der eigenen Brust“⁹ umging, kann hier nicht Gegenstand der Überlegungen sein, nur das Blickfeld soll über die Umschau von Jan Assmann hinaus erweitert werden, was aber für das Gesamtbild nicht unerheblich sein dürfte. Dabei ist unser Vorhaben durchaus bescheiden: Wir richten den Fokus auf nur einen einzigen biblischen Vers – Ex 22,27 – und fragen nach seiner Rezeptionsgeschichte im Frühjudentum, im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Schaltstelle kommt dabei der Übersetzung des Verses ins Griechische zu, also der Septuaginta. Diese führt uns zwar nach Ägypten bzw. Alexandrien, erlaubt aber auch keine vertiefte Auseinandersetzung mit Assmanns Thesen. Immerhin vermag der Vers in seiner griechischen Übersetzung die von Rendtorff präsentierte Reihe alttestamentlicher Texte, die vom Respekt Israels gegenüber fremden Göttern zeugen, nachhaltig zu stärken, eine Reihe, die Assmann in seiner kleinen Studie übergangen hat. Daraus sollte ihm kein Vorwurf gemacht werden, denn nicht nur jene Textreihe, sondern vor allem Ex 22,27 samt Auslegungsgeschichte blieben zum Schaden von Theologie und Kirche lange Zeit unbeachtet. Dabei begegnen wir bei Ex 22,27 einem ganz erstaunlichen Lehrstück des Umgangs mit der Heiligen Schrift, das es unbedingt verdient, zurück in die Erinnerung gerufen zu werden.¹⁰

der anderen, als Heidentum ausgegrenzten Religionen“). Vgl. dazu bereits PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (s. Anm. 1).

⁹ Ebd., 36; zum „Innenverhältnis“ zieht er insbesondere das Bilderverbot (Ex 20,4; Dtn 5,8) heran.

¹⁰ Zum ersten Mal bin ich auf diesen Vers im Rahmen meiner Studie: *Das Heil der Anderen. Neutestamentliche Perspektiven* (2012), in: Michael THEOBALD, *Jesus, Kirche und das Heil der Anderen* (SBAB.NT 56), Stuttgart 2013, 199–234, 210–221, gestoßen, konnte die Belege aber inzwischen erheblich mehrhen.

I. Ex 22,27 in der hebräischen Bibel

Der Vers lautet:

27 a אלהים לא תקלל

b ונשיא בעמך לא תאד

27 a Gott sollst du nicht verfluchen,

b und einen Fürsten in deinem Volk sollst du nicht verwünschen.

Dieser Vers gehört zum sog. „Bundesbuch“ Ex 20,22–23,33, konkret zum prohibitiven Kernteil dieser Gesetzessammlung (Ex 22,20–23,9). Er folgt auf die „sozialen Gebote“ Ex 22,20–26 und eröffnet die „religiösen Gebote“ Ex 22,27–30.¹¹ L. Schwienhorst-Schönberger stellt diese unter die Überschrift „Loyalität gegenüber Gott und Fürst“, die nicht nur für V.27 gilt, sondern auch für die sich anschließenden Weisungen bezüglich der Abgaben von Wein und Öl und der Darbringung der Erstgeburt von Mensch und Vieh.¹² Gerade kultische Ereignisse wie das Herbstfest mit seiner Weinlese und den anschließenden Festlichkeiten boten Anreize zu politischer Ränke und Verschwörung (vgl. Ri 9,26–28), schreibt er. V.27, als „eine Art Überschrift“¹³ zu diesen Weisungen gelesen, verurteile jegliche „Aufkündigung der Loyalität gegenüber den religiösen und politischen Repräsentanten der gesellschaftlichen Ordnung“, wie dies in 1Kön 21,10 falsche Zeugen Nabot nachsagen: „Du hast Gott und den König verflucht!“ (vgl. auch V.13).¹⁴

Gerade 1Kön 21,10 ist ein immer wieder genanntes Argument für den Bezug von אלהים in Ex 22,27a auf Gott als den Inbegriff der religiösen Ordnung.¹⁵ Doch unumstritten ist das nicht. Benno

¹¹ Vgl. die „Kompositionsskizze zum Bundesbuch“, die Christoph DOHMEN, *Exodus 19–40* (HThK.AT), Freiburg i. Br. [u. a.] ²2012, 150, im Anschluss an Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22–23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie* (BZAW 188), Berlin 1990, erstellt hat.

¹² SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Bundesbuch (s. Anm. 11), 360–368.

¹³ Ebd., 366.

¹⁴ Zu V.27b vgl. Koh 10,20: „Auch in Gedanken schmähe nicht den König“.

¹⁵ Vgl. etwa Heinrich SCHNEIDER, in: Friedrich NÖTSCHER (Hg.), *Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung [Echter-Bibel]. Erster Band*, Würzburg 1955, 222, der auf Lev 24,15f. und 1Kön 21,10 verweist, wonach beide – der Gottes-

Jacob verweist in seinem monumentalen Kommentar zum Buch Exodus auf die kontroverse jüdische Auslegung: Während R. Akiba אלהים auf Gott bezieht, deutet es R. Ismael profan = Richter (Sanh. 66a). In der *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el* zu Ex 22,28 heißt es: „Die Schrift lehrt: *Gott (Elohim) sollst du nicht verfluchen*. [...] Rabbi Jishma'el sagt: Von Richtern spricht die Schrift. Es heißt ja: *Dann soll der Streitfall der beiden vor die Richter (Elohim) kommen* (Ex 22,8).“¹⁶ Targum Onkelos und Jeruschalmi I paraphrasieren den Text in gleicher Weise.¹⁷ Jacobs übernimmt diese Deutung und begründet sie mit dem Kontext: „[E]in Verbot der Lästerung des wahren Gottes passt nicht in d[ies]en Zusammenhang. Es sind ohne Zweifel die Elohim von 21,6[;] 22,7,8, aber nur als funktionierende Richter, und dann ist es mittelbar auch Gotteslästerung [...]. Elohim ist eine religiöse, א״שׁׁ eine weltliche Autorität.“¹⁸ C. Dohmen macht zugunsten dieser Deutung den Parallelismus stark: „Zu dem im zweiten Satz genannten ‚Fürsten‘ (א״שׁׁ) scheinen Richter [...] gut zu passen.“¹⁹

lästerer und der Lästerer des Königs – zu steinigen seien; auch Martin NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1961, 152, verweist auf diese Stelle, um die spezifische Terminologie von Ex 22,27 (nāsi' statt „König“) als Zeichen des Alters des „apodiktischen Satzes“ zu deuten (er setze die „Existenz des altisraelitischen Zwölfstämmebundes in der vorköniglichen Zeit“ voraus); anders SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Bundesbuch* (s. Anm. 11), 366, der mit Einfluss prophetischer Kritik rechnet, vor allem vonseiten des Hosea, und annimmt, nāsi' wolle „einer gesellschaftlichen Ordnung jenseits von Königtum und Staat Ausdruck“ verleihen; vgl. auch Georg FISCHER – Dominik MARKL, *Das Buch Exodus* (NSTK.AT 2), Stuttgart 2009, 259.

¹⁶ Übersetzung: Günter STEMBERGER, *Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früherer Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin 2010 (z. St.).

¹⁷ Vgl. Hermann Leberecht STRACK – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1, München 1922, 1009f.; eine wichtige Rolle spielt dabei auch die Auslegung von Ps 82, konkret: der Bezug der „Götter“ von V.1 auf „Richter“.

¹⁸ Benno JACOB, *Das Buch Exodus* (hg. im Auftrag des Leo Baeck Instituts von Shlomo MAYER unter Mitwirkung von Joachim Hahn und Almuth Jürgensen), Stuttgart 1997, 716 (dort heißt es irrtümlich: 21,6 22,6,8).

¹⁹ DOHMEN, *Exodus* (s. Anm. 11), 178; außerdem könne man nach Ex 22,19 nicht davon ausgehen, „dass ein Verfluchen des eigenen Gottes einem entspre-

Nun muss diese Frage hier nicht entschieden werden, aber sie ist wichtig, weil sie die ganze Auslegungsgeschichte des Verses begleiten wird, aus der nur die Septuaginta ausschert.

II. Ex 22,28^{LXX} (= Ex 22,27) im Verständnis der griechischen Bibel

Die Übersetzung der Septuaginta lautet:

28 a θεοὺς οὐ κακολογήσεις

b καὶ ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου οὐ κακῶς ἐρεῖς.

28 a Über die Götter²⁰ sollst du nicht schlecht reden,

b von den Anführern²¹ deines Volkes sollst du nicht übel reden.

Abgesehen vom markanten Plural θεοί weist der griechische Text noch eine weitere Besonderheit auf: Er spricht in V.28b von den ἄρχοντες im Plural, was zunächst einmal als formale Angleichung an V.28a verstanden werden kann.

Zu V.28a ist wichtig, dass normalerweise die LXX den Plural **ἰηיהא** mit dem Singular θεός wiedergibt. Nur wo es eindeutig um die anderen Götter geht, wählt sie den Plural (vgl. Ex 20,2.23; 23,32f.). Da unser Vers eine solche Eindeutigkeit nicht aufweist, ja ein Bezug auf andere Götter im Kontext sinnlos scheint²², ist anzunehmen, dass der Übersetzer den Plural θεοί bewusst gewählt hat. Die These lautet also: Die LXX-Fassung des Exodus-Buchs, die „höchstwahrscheinlich [...] aus Alexandria“ stammt²³, bezieht die

chenden Fluch gegenüber einem menschlichen Oberen gleichgesetzt würde, noch dass eine derartige Verfluchung sanktionslos erwähnt würde“.

²⁰ Aquila, Theodotion, Symmachus lesen ebenfalls den Plural. Von den modernen Übersetzungen folgt der LXX die King James Version: „Thou shalt not revile the Gods!“ Anders die meisten neueren Übersetzungen (wie die Jerusalem Bibel, the New English Bible, the [New] Revised Standard Version etc.).

²¹ Der hebräische Text bietet den Singular.

²² JACOB, EXODUS (s. Anm. 18), 716: „Es ist [...] nicht daran zu denken, dass die Tora sich um die Respektierung anderer Götter, die nach ihrer Auffassung gar keine sind, sorgen sollte, und 23,13 verbietet ausdrücklich, sie auch nur zu nennen.“

²³ JOACHIM SCHAPER, *Exodus*, in: MARTIN KARRER – WOLFGANG KRAUS (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten*

Weisung (gegen die Masora) auf die Götter der fremden Religionen, vor denen die Juden Respekt zeigen sollen – die Juden Ägyptens zuerst, dann aber auch alle anderen Juden in der hellenistisch-römischen Welt. Die Weisung präzisiert vorweg Ex 23,13 aus dem Schlussteil des Bundesbuchs, wo es heißt: „des Namens fremder Götter sollt ihr nicht gedenken, er soll auch nicht aus eurem Mund gehört werden“²⁴. Nach Ex 22,28^{LXX} impliziert das hier ausgesprochene Verbot, die Namen fremder Götter in den Mund zu nehmen, selbstverständlich auch das Verbot, „über sie schlecht zu reden (κακολογεῖν)“. Weder sollen sie verehrt noch schlecht gemacht werden, ein respektvolles Schweigen – so könnte man sagen – ist angesagt.

Verschiedentlich fällt bei der Kommentierung der Weisung das Stichwort „Toleranz“. J. Schaper notiert im Erläuterungsband zur *Septuaginta Deutsch*: Die Übersetzung könnte „das Ergebnis einer gewissen Toleranz gegenüber dem hell[enistischen] Polytheismus im jüd[ischen] Milieu Ägyptens sein, vielleicht gar eines beginnenden Universalismus“²⁵. Van der Horst²⁶ geht bei der Aufhellung des

Testament, Bd. 1, Stuttgart 2011, 268: „Nur hier, im geistigen Zentrum des ptolemäischen Ägyptens und am Ort der bedeutendsten jüdischen Diaspora-Gemeinde, war ein solches Unternehmen denkbar [...]“

²⁴ DOHMEN, Exodus (s. Anm. 11), 147: ein „umfassendes Verehrungsverbot“ der fremden Götter.

²⁵ SCHAPER, Exodus (s. Anm. 23), 307f. (mit Hinweis auf Roger LE DÉAUT, *La Septante, un Targum?*, in: Raymond KUNTZMANN – Jacques SCHLOSSER [Hg.], *Études sur le Judaïsme hellénistique. Congrès de Strasbourg [1983]*, Paris 1984, 147–195, 181: „l’espèce de tolérance d’Ex 22,27“). Vgl. auch Victor TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York – Jerusalem 1959, 344–377, v.a. 351f.; Peter Willem VAN DER HORST, „Thou shalt not revile the Gods“. *The LXX translation of Ex. 22:28 (27), its background and influence*, in: *Studia Philonica Annual* 5 (1993) 1–8 (auch in: DERS., *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on Their Interaction* [Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 8], Leuven² 1998, 125–134), 1: „a sincere tolerance towards believers of other religions“; Martin KARRER, *Begegnung und Widerspruch. Der eine Gott und die Religionen in der frühchristlichen Mission*, in: *Religionen unterwegs* 13 (2007) 4, 9–15, 10: „Eine exklusive Verehrung des einen Gottes erlaubt die Achtung des anderen und fordert sogar zu dieser auf.“ – Im Kontext irritiert dann aber Ex 23,24, wo die LXX keine Änderung angebracht hat. Ihre Malsteine niederzureißen und zu zerschlagen, ist nicht unbedingt Ausdruck von Toleranz. Doch bezieht die LXX diese Aussage 1. auf das Land Israel und 2. auf seine Vergangenheit.

Hintergrunds der Übersetzung noch einen Schritt weiter, wenn er die Weisung in Beziehung zum antijüdischen Bild des Mose im ptolemäischen Alexandrien setzt, das in ihm einen ehemaligen ägyptischen Priester sieht²⁷. Nach seinem Abfall zum Volk der Juden hätten die von ihm befehligten Banden in Ägypten nicht nur „Städte und Dörfer“ „in Brand gesetzt“, sondern „auch Heiligtümer geplündert und Götterstatuen verunstaltet“, ja jene sogar als „Küchen zum Braten der als heilig verehrten Tiere“ benutzt, wie es in den von Josephus benutzten *Aegyptiaca* des Manethon aus der 1. Hälfte des 3. vorchr. Jh. heißt²⁸. Jüdische Apologie wäre diesem Bild ent-

²⁶ VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 2; auch eine gewisse Form des Synkretismus – „a tendency towards compromising with paganism“ – hält er mit Hinweis auf Arist. 16 für möglich (1f.); in Arist 15f., einer Eingabe des Autors beim ägyptischen König, in dem er um die Befreiung der Juden aus der Sklaverei bittet, heißt es: „Befreie doch edel und großzügig die Leidenden, denn der Gott, der dir das Reich regiert, hat ihnen das Gesetz auferlegt, wie ich erfahren habe! Als Bewahrer und Schöpfer des Alls verehren sie nämlich Gott, und den (verehere) alle Menschen: wir nennen ihn nur anders ›Zeus‹. So haben die Alten nicht ungeschickt angedeutet, dass der, durch den alles belebt wird und entsteht, auch alles leitet und regiert“; Norbert MEISNER, in: JSHRZ II 47, Anm.: „Der griechische Text bietet das im Deutschen nicht wiederzugebende Wortspiel mit den beiden Akkusativen von Ζεύς: Ζῆνα καὶ Δία.“ Vgl. auch TCHERIKOVER, *Civilization* (s. Anm. 25), 352: „We have seen [...] that Aristeas speaks of the Greek Zeus as the one, unique deity identical with the God of Israel. The Jewish author Artaphanos went even farther than Aristeas, making Jacob and his sons the builders of pagan temples and Moses the founder of the cult of the sacred animals in Egypt.“

²⁷ Dazu John Goodrich GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism* (SBLMS 16), Nashville – New York 1972, 113–133 („Moses and the Exodus“).

²⁸ Vgl. die Dokumentation bei Menahem STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary, Vol. I: From Herodotus to Plutarch*, Jerusalem 1974, 62–86; ebd., 83: Ap. I 250: „It is said that the priest who framed their constitution and their laws was a native of Heliopolis, named Osarseph after the god Osiris, worshipped at Heliopolis; but when he joined this people, he changed his name and was called Moses“; deutsche Übersetzung mit Kommentar: Folker SIEGERT, *Flavius Josephus. Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem*, 2 Bde., Göttingen 2008. – Diese Geschichte lief in mannigfachen Varianten bei alexandrinischen Schriftstellern um: Lysimachus von Alexandrien (Ap. I 309); Chairemon (Ap. I 288–292) und Apion (Ap. II 10f.) – auch bei Historikern wie Diodorus Siculus

gegengetreten, wie z. B. Artapanus mit seiner romanhaften Darstellung der Vita des Mose, in der dieser zum vielfachen Wohltäter Ägyptens und sogar Organisator der ägyptischen Religion hochstilisiert wird. Auch wenn die Quellen, die van der Horst heranzieht, jünger als die im 3. vorchr. Jh. entstandene Ex-Übersetzung sind – auch die Manethon-Passagen lagen Josephus wohl in einer späteren antijüdischen Version vor –, ist doch nicht auszuschließen, dass sich schon Ex 22,28^{LXX} jüdischer Apologie verdankt: Mose war nicht der gewalttätige Zerstörer ägyptischer Heiligtümer, sondern hat selbst zum respektvollen Umgang mit Ägyptens Göttern aufgerufen. „The Jewish attitude to polytheism was always negative in principle, but not consistently aggressive.“²⁹

Zum ägyptischen Milieu passt schließlich auch die zweite Vershälfte von Ex 22,28^{LXX}: „Von den Anführern deines Volkes sollst du nicht übel reden.“³⁰ Diese Übersetzung – so Schaper in seinen Erläuterungen – „ist vor dem Hintergrund des ptol[emäischen] Herrschaftskultes und seiner immensen Bedeutung im hell[enistischen] Ägypten, der sich auch das dort ansässige Judentum nicht entziehen konnte, zu sehen“. Der Vers sei „Ausdruck der Loyalität der Judenschaft gegenüber dem legitimen Herrscher, einer Loyalität, von der die Literatur des Judentums jener Zeit reiches Zeugnis gibt“³¹. Diese Deutung scheint plausibel, auch wenn von den Archonten „deines Volkes“ die Rede ist.³² Die Weisung ließ sich aber auch auf die Situation der Juden in den Städten der Diaspora mit ihren Archonten übertragen.

oder Tacitus: zu beiden GAGER, Moses (s. Anm. 27), 124–128; ebd., 38 auch zu STRABO, *Geographica* 16,2,35.

²⁹ TCHERIKOVER, *Civilization* (s. Anm. 25), 352.

³⁰ John William WEVERS, *LXX. Notes on the Greek Text of Exodus* (SBL-Septuagint and Cognate Studies; 30), Atlanta 1990, 355: „Actually Exod’s statement is more limiting than MT; not only must one not curse rulers, one may not speak evilly about them at all. The majority of witness in the tradition transpose κακῶς ἐρεῖς for no apparent good reason.“

³¹ SCHAPER, *Exodus* (s. Anm. 23), 308.

³² ἄρχοντας τοῦ λαοῦ σου. – Eine Auslegung des zweiten Halbverses bei PHILO, *Quaestiones in Exodum* II 6 (LCL. Philo Supplement II, 41f.).

III. Ex 22,27 in der hellenistisch-jüdischen Überlieferung

Mit Philo und Josephus verfügen wir über zwei bedeutende Autoren, die zu erkennen geben, wie wichtig Ex 22,28^{LXX} für die jüdische Diaspora gewesen sein musste.³³ Wir beginnen mit dem älteren, Philo, mit dem wir auch noch in Alexandrien bleiben können.

1. Philo von Alexandrien

Philo greift die Weisung dreimal in seinem Œuvre auf, zunächst in *Spec Leg I 53* in einem Kontext, in dem es um die Proselyten geht. Er preist ihren neugewonnenen Status in der Synagoge, den sie ihrer Abkehr von den „mythischen Gebilden“ und ihrer Hinwendung zur „lauteren Wahrheit“ (51) verdanken³⁴, fügt aber gleich ein Verbot hinzu, das ihnen Mose auferlegt habe. Die zentrale Passage lautet:

„Während er [sc. Mose] diesen, die den Wahn ihrer Väter und Vorfahren verwerfen,
gleiche Rechte und Pflichten gewährt [wie den geborenen Israeliten],
verbietet er ihnen aber,

die Götter,

an welche andere glauben (νομίζουσιν),

mit frechem Mund und zügelloser Zunge *zu lästern*

(βλασφημοῦντας),

damit nicht (ὕνα μή) auch jene in ihrer Erregung gegen den wahrhaft Seienden unerlaubte Reden führen;

³³ Ex 22,27 wird in den jüdisch-griechischen Pseudepigrapha nirgends zitiert: VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 3 (mit Verweis auf Albert-Marie DENIS, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain 1987).

³⁴ „„Sie haben‘, so spricht er [sc. Mose], ‚Vaterland, Freunde, Verwandte um der Tugend und der Frömmigkeit willen verlassen; so sollen ihnen denn eine andere Heimat, andere Verwandte, andere Freunde nicht versagt bleiben, Schutz und Zuflucht biete sich vielmehr denen, die ins Lager der Frömmigkeit übergehen; denn das wirksamste Mittel zur Liebe und das festeste Band einigender Zuneigung ist die Verehrung des einzigen Gottes““ (52). Vgl. Lev 19,33f.; 24,22; Dtn 10,18f.

denn da sie den *Unterschied* (διαφορᾶς) nicht kennen – denn die Lüge (τὸ ψεῦδος) ist ihnen seit ihrer Kindheit als Wahrheit (ὡς ἀληθές) gelehrt und innig vertraut geworden –, würden sie sich gewiss versündigen.“

Die Formulierung des mosaischen Verbots weicht in zwei Punkten von Ex 22,28^{LXX} ab: Statt von einem κακολογεῖν ist von einem βλασφημεῖν, einem „Lästern“, die Rede.³⁵ Und das Objekt θεοί ist durch den Zusatz: „an welche andere glauben“ näher bestimmt. Dennoch steht außer Zweifel, dass Philo Ex 22,28^{LXX} im Blick hat. Interessant ist, dass er die Weisung an Proselyten gerichtet sieht und damit gerade nicht das bekannte „Konvertitensyndrom“ bedient, das sich darin zeigt, dass man schlecht macht, was man vor der Konversion noch hochgeschätzt hat.³⁶ Mose verbietet ihnen, die Götter ihrer Kindheit zu schmähen, weil sie sonst das provozieren, was sie nicht wollen können: Lästerungen des einzigen Gottes durch die, welche zwischen dem „wahrhaft Seienden“ und ihren Göttern nicht zu unterscheiden wissen.

Eine weitere Erläuterung von Ex 22,28^{LXX} bietet Philo in seiner *Vita des Mose*, in einem Kontext, in dem es um Lev 24,15f. und die konkrete Veranlassung dieser „Verordnung“ geht (II 203–208). Gott habe sie nach der Steinigung eines Bastards, Sohn eines ägyptischen Vaters und einer jüdischen Mutter, erlassen, weil sich dieser der denkbar schwersten Verfehlung schuldig gemacht habe: „Und der Sohn der israelitischen Frau nannte den Namen, verfluchte [ihn]; und sie brachten ihn zu Mose“, heißt es in Lev 24,11^{LXX}. Philo zitiert die daraufhin erlassene „Verordnung“, die aber noch zuvor den Fall von Ex 22,28^{LXX} nennt:

³⁵ Vgl. auch Apg 19,37 (dazu unten). – Zum Motiv der Blasphemie siehe Hermann Wolfgang BEYER, Art. „βλασφημέω, βλασφημία, βλάσφημος“ etc., in: ThWNT 1 (1933) 620–624; außerdem Darrell L. BOCK, *Blasphemy and Exaltation in Judaism and the Final Examination of Jesus* (WUNT II/106), Tübingen 1998.

³⁶ VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 3, verweist auf *Joseph und Aseneth*, die romanhafte Erzählung von der Bekehrung der ägyptischen Priestertochter zum Judentum, in der sich keinerlei abschätzige Bemerkung über die Götter Ägyptens findet.

Philo, Vit Mos II 203

Sofort wird also folgendes Gesetz gegeben:

Wer (einen) Gott verflucht
(ὃς ἄν καταράσῃται θεόν),
macht sich einer Sünde schuldig
(ἀμαρτίας ἔνοχος ἔστω).

Wer aber den Namen des Herrn nennt
(ὃς δ' ἄν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα κυρίου),
soll sterben
(θνησκέτω).

Lev 24,15f.^{LXX}

(15a) Und sprich zu den Israeliten
und sage zu ihnen [der HERR zu
Mose]:

(15b) Ein Mensch,
wenn er (einen) Gott verflucht
(ὃς ἐὰν καταράσῃται θεόν),
wird er sich eine Sünde zuziehen
(ἀμαρτίαν λήμψεται).

(16) Wer aber den Namen des Herrn
nennt (ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου),
soll durch den Tod hingerichtet werden
(θανάτῳ θανατούσθω).

Die stilistischen Differenzen zwischen Philos Zitat und der uns bekannten LXX-Form sind unerheblich – im Unterschied zu deren Abweichung vom masoretischen Text. Dort heißt es: „Jeder, der *seinen* Gott schmäht, muss seine Schuld tragen. Und wer den Namen JHWHs lästert, muss getötet werden.“ Bezieht die Masora also beide Sätze auf den einen Gott Israels, so sieht Philo (mit der LXX) in V.15 und 16 zwei unterschiedliche Fälle geregelt. Sein Kommentar, den er im Anschluss in 205 gibt, stellt das klar:

„Offenbar hat das vorliegende (Gesetz) mit dem Wort ‚Gott‘ nicht den Ersten,

den Schöpfer des Alls im Sinn,
sondern *die* (Götter) *in den Städten*.

So heißen fälschlicherweise (ψευδώνυμοι³⁷) die Gebilde von Malern
und Bildhauern;

denn mit Bildsäulen von Holz und Stein und ähnlichen Werken ist
die Welt angefüllt,

von deren Lästerung man sich enthalten muss

(ὧν βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον),

damit keiner (ἵνα μηδεὶς) der Jünger des Mose sich daran gewöhne,
die Bezeichnung (προσρήσεως) ‚Gott‘ überhaupt gering zu schätzen.

³⁷ Zu ψευδώνυμοι (θεοί) vgl. Leopold COHN – Paul WENDLAND (Hg.), *Philonis Opera quae supersunt*, Berlin 1896–1930, Vol. II, 161.599. Die Opposition ist ἀληθής.

Denn diese Benennung (ἡ κλησις) ist des größten Respekts (ἀξιο-
νικοτάτη) und der Liebe (ἀξιέραστος) wert“ (205).

Der Austausch des Terminus „verfluchen“ (κατάρχομαι) durch den
der „Lästerung“ (βλασφημία), den Philo stillschweigend vornimmt,
zeigt, dass er Ex 22,28^{LXX} im Sinn hat (siehe oben Spec Leg I 53).
Sachlich beinhaltet dieser Austausch eine Verschärfung der Weisung
Lev 24,15, denn „das Lästern (τὸ κακηγορεῖν) ist noch unbedeutend
im Vergleich mit dem Fluchen (κατάρχος)“, schreibt Philo einige Pa-
ragraphen vorher (198). Also macht sich nicht erst schuldig, wer ei-
nen fremden Gott *verflucht*, sondern bereits der, der über ihn *lästert*.

Dies verbietet sich aber Philo zufolge für die Juden³⁸ deshalb,
weil sie ja doch um die Würde göttlicher Wirklichkeit wissen müss-
ten. Auch wenn jene Götter „menschliche Gebilde“ sind, schon
durch die ihnen beigelegte „Bezeichnung“ als θεοί haben sie Teil
an einer Wirklichkeit, die dem einen „Herrn der Menschen und
Götter“³⁹ untersteht, wie Philo den Einzigen in 206 nennt.⁴⁰ Es ist
also die Sprache – die Rede vom Göttlichen –, die bereits höchste
Sorgfalt erfordert.

Der wesentlich schlimmere Fall freilich, der deshalb auch die
Todesstrafe verdient, liegt nach V.16 dann vor, wenn jemand den
„Namen“ des lebendigen Gottes, des „Herrn der Menschen und
Götter“ (ἀνθρώπων καὶ θεῶν κύριος), auszusprechen wagt, und
dies schon „bei ungehöriger Gelegenheit“ (ἀκαίρως) (206)⁴¹.

³⁸ Jetzt sind alle „Jünger des Mose“ – nicht nur die Proselyten wie in Spec Leg I 53 – Adressaten der mosaischen Weisung.

³⁹ Vgl. im AT Dtn 10,17^{LXX}; Ps 50(49),1: „Der Gott der Götter, der HERR, spricht und ruft die Erde vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang“; vgl. auch Jos 22,22: „Der Gott der Götter ist der HERR; der Gott der Götter, der HERR [...]“ – ÄthHen 9,4; Jub 8,20; IQM 14,16; ApkAbr 8,2. Vgl. Wolfgang SCHRAGE, *Unterwegs zur Einheit und Einzigkeit Gottes. Zum „Monotheismus“ des Paulus und seiner alttestamentlich-frühjüdischen Tradition* (BThSt 48), Neukirchen-Vluyn 2002, 27–31.

⁴⁰ Dabei unterscheidet Philo in unserem Text – ausgehend von Lev 24,16 – zwischen der Benennung „Gott“ = θεός und seinem Namen „HERR“ = κύριος.

⁴¹ „Wer aber gegen den Herrn von Menschen und Göttern, ich will nicht sagen, ein beschimpfendes Wort spricht, sondern auch nur seinen Namen bei

Der dritte Beleg für Ex 22,28^{LXX} findet sich in den (nur in Armenisch überlieferten) *Quaestiones in Exodum II 5*, wo Philo – herausgefordert durch die Gattung der *Quaestiones* – seine Ansichten zu Ex 22,28^{LXX} systematisch zusammenfasst.⁴² Auf die Eingangsfrage: „Warum sagt die Schrift: ‚Über Götter sollst du nicht schlecht reden?‘“⁴³ gibt Philo drei Antworten, uns teils schon bekannt, jetzt aber zugeschärft. Entgegen dem Vorwurf, das jüdische Gesetz würde die Konventionen der anderen Völker zerstören, gelte *erstens*: Es begegnet Menschen mit anderen Überzeugungen (τοῖς ἑτεροδόξοις) mit Respekt, es verbietet nicht nur die Lästerung ihrer Götter, sondern vertritt sogar die Meinung, „that well-spoken praise (εὐφημον ἔπαινον) is better“⁴⁴. *Zweitens* führe ein Verstrickt-Sein in Täuschung und Unwahrheit immer zum „Krieg“, das jüdische Gesetz aber beanspruche, Quelle des Friedens zu sein. Hier ist es die Wahrheit des einzigen Gottes, die vor Gewalt schützt, die im Gegenteil von denen ausgeht, die diesen Gott nicht kennen – so die Erfahrung des Diaspora-Juden!⁴⁵ *Drittens* provoziere die Lästerung

ungehöriger Gelegenheit auszusprechen wagt, der soll als Strafe den Tod erleiden.“ Diese targumartige Paraphrase von Lev 24,16 interpretiert die Vorlage durch das ἀκαίρως. Auch in 208 spricht Philo von denen, „die den heiligsten und göttlichen Namen im Überschwang der Rede bei unpassender Gelegenheit (ἀκαίρενόμενοι) und als Redefüllsel (λόγων ἀναπλήρωμα) gebrauchen“, und in 198 heißt es: „Wenn [...] unablässige Geschwätzigkeit und Zügellosigkeit des Mundes sich in den Dienst gesetzfeindlichen Unverständes stellen, dann wird ein ganz unerhörter Frevel verübt.“

⁴² *Quaestiones in Exodum II 5*, in: Ralph MARCUS, *Philo. Supplement II: Questions and Answers on Exodus* (LCL), London – Cambridge/Massachusetts 1961, 40f.

⁴³ „Why does (Scripture) say, ‚gods thou shalt not revile?‘“ – Es ist das einzige Mal, dass Philo den Vers direkt zitiert.

⁴⁴ „For, behold, not only does it [the divine Law] offer support to those of different opinion (τοῖς ἑτεροδόξοις) by accepting and honouring those whom they have from the beginning believed to be gods, but it also muzzles and restrains its own disciples, not permitting them to revile these with a loose tongue, for it believes that well-spoken praise (εὐφημον ἔπαινον) is better.“

⁴⁵ „In the second place, those who are in error and are deluded about their own native gods and because of custom believe to be inerrant truth what is a falsely created error, by which even keen and discerning minds are blinded, are

der Götter die schädliche Gegenreaktion. Von jeglicher Lästerung sich zu enthalten könne aber dazu führen, „that the power of the truly certain and existent (God) may be well spoken of and praised in the mouths of all“⁴⁶. Besser konnte Philo sein irenisches Konzept nicht „verkaufen“ und auf den Punkt bringen.

2. Josephus

Die große Bedeutung, die Ex 22,28^{LXX} für das hellenistische Judentum besessen haben muss, belegt auch *Josephus*, wenn er die Weisung in seiner systematischen Darbietung der mosaischen „Verfassung“ für das jüdische Gemeinwesen in den Ant. IV 199ff. bereits an fünfter Stelle nennt⁴⁷. Ihm zufolge ist diese Weisung eine Art Grundgesetz, das zu beachten für das Zusammenleben von Juden und Heiden in der zeitgenössischen Polis fundamental ist. Sie lautet bei ihm (Ant. IV 207):

„Niemand soll die Götter schmähen (βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεοῦς),
an die andere Städte glauben (πόλεις ἄλλαι νομίζουσιν)⁴⁸,
weder fremde Heiligtümer ausrauben (συλᾶν ἱερὰ ξενικά)

not peaceful towards or reconciled with those who do not gladly accept their (opinion). And this is the beginning and origin of wars. But to us the Law has described the source of peace as a beautiful possession.“

⁴⁶ „In the third place, he who speaks evil (of others) must of necessity receive the contrary reproach in similar matters. Accordingly, those who have in mind a concern for dignity will refrain from reviling other gods, in order that the power of the truly certain and existent (God) may be well spoken of and praised in the mouths of all [...].“

⁴⁷ Und zwar nach dem Verbot der Lästerung des *einen* Gottes (202), der Weisung, dreimal im Jahr nach Jerusalem zu wallfahrten (203f.), der Verpflichtung zum Zehnten (205) und der Weisung zur Reinheit der Opfer (206). Der Vorspann (199–201) betrifft die Heiligkeit der *einen* Stadt, die Gott sich erwählt hat, und seines einzigen Tempels. In 197 nimmt Josephus zu seiner „Ordnung“ (διάταξις) der Grundsätze Stellung.

⁴⁸ Vgl. den Vorspann (199–201), der von den eigenen Städten samt der *einen* Heiligen Stadt spricht.

noch eine Gabe entwenden,
 die dem Namen irgendeines Gottes gewidmet ist
 (ἐπωνομασμένον ἢ τιμι θεῶ).“⁴⁹

Josephus paraphrasiert hier Ex 22,28^{LXX} mit fast denselben Worten, die auch Philo benutzt, so dass eine geprägte Form der Weisung nahe liegt.⁵⁰ Über den Alexandriner hinaus lässt Josephus „seinen“ Mose aber nicht nur *verbale* Lästerung von fremden Göttern verbieten, sondern auch *brachiale* Gewalt gegen ihre Heiligtümer als Sakrileg geißeln⁵¹, womit er Dtn 7,5.25 „in sein Gegenteil verkehrt“⁵². Dort weist Mose Israel an: „Ihre Altäre sollt ihr zerstören, ihre Säulen sollt ihr in Stücke schlagen, ihre Haine sollt ihr fällen und die geschnitzten (Bilder) ihrer Götter sollt ihr im Feuer verbrennen“ (V.5^{LXX}). Vor Augen steht allerdings das Land Israel in der Situation des Einzugs, nicht die Diaspora. Doch schreibt Josephus diese Weisungen in keiner Form weiter, sondern trägt stattdessen eine weit hin geltende Norm des antiken Moralkodex in seine Toradarstellung ein. Schon Platon zählte in einem Lasterkatalog seiner

⁴⁹ Heinrich CLEMENTZ übersetzt: „auch ist [...] die Wegnahme von Weihgeschenken irgendeines Götzenbildes verboten“ (Flavius JOSEPHUS, *Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. Heinrich Clementz, Halle 1899); aber Josephus vermeidet hier gerade den Terminus „Götzen“.

⁵⁰ Die besprochenen Texte haben nicht nur das zentrale Stichwort βλασφημεῖν gemeinsam, sondern auch die Zuordnung der „Götter“ zum „Glauben“ anderer (Städte): νομίξειν – πόλεις. Apg 19,23–40 fügt sich in dieses Bild (siehe unten!).

⁵¹ Anders Ant. IV 192: „Außerdem rate ich euch, auch ihre Altäre, Haine und Tempel, so viele sie deren besitzen mögen, zu zerstören und das Andenken daran mit Feuer auszulöschen. Denn nur so werdet ihr euren eigenen Besitz gesichert erhalten.“ Diese Äußerung des Mose gehört zu seiner vorangehenden Abschiedsrede, die er am Jordan hielt, und bezieht sich auf das von den Israeliten zu besetzende Land. Auf die Diaspora-Situation kann und darf sie nicht übertragen werden.

⁵² VAN DER HORST, Gods (s. Anm. 25), 4: „Josephus is so much concerned to present the Jewish people as the opposite of desecrators of what is holy to others that he does not hesitate to enlist Ex. 22:28 for the purpose of turning Deut. 7 into its contrary.“ Vgl. auch Gerhard DELLING, *Josephus und die heidnischen Religionen*, in: Klio 43–45 (1965) 263–269.

„Über die Götter sollst du nicht schlecht reden!“

„Politeia“ neben „Stehlen“ und „Einbrechen“ auch den „Tempelraub“ auf.⁵³

Beachtlich ist auch die Erwähnung von Ex 22,28^{LXX} in Ap. II 237, denn sie zeigt ein weiteres Mal die traditionelle Einfärbung der Weisung: „Man soll weder schmähen noch lästern über das, was bei anderen als Götter gilt, das hat unser Gesetzgeber uns geradeheraus untersagt wegen eben dieser Anrede: ‚Gott‘.“ Diese Begründung kennen wir schon von Philo.

IV. Ex 22,28^{LXX} im Neuen Testament

Wollten wir unbesehen van der Horst folgen, könnten wir das Neue Testament übergehen, um gleich zum nächsten Punkt zu kommen: „Neither in the New Testament nor in the literature of the second century our text is used.“⁵⁴ Tatsächlich wird Ex 22,28^{LXX} im NT nur einmal zitiert, und dann auch nur die zweite Hälfte des Verses in Apg 23,5, wo Paulus im Hohen Rat auf den Vorwurf eines Dieners: „Schmähest du den Hohenpriester Gottes?“ antwortet: „Ich wusste nicht, Brüder, dass er der Hohepriester ist. Denn es steht geschrieben: *Über einen Fürsten deines Volkes sollst du nicht schlecht reden* (ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς).“⁵⁵ Doch es gibt auch deutliche und weniger deutliche Spuren der ersten Vershälfte, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

⁵³ Heinrich SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThKNT VI), Freiburg 1977, 85, Anm. 11: „ἱεροσυλεῖν (taucht) in griechischen und hellenistisch-jüdischen Lasterkatalogen öfters auf [...], wie z. B. Plato, Resp. IX 575b [...]“; vgl. Gottlob SCHRENK, Art. „ἱεροσυλέω“, in: ThWNT 3 (1938) 254–256.

⁵⁴ VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 4; Anm. 14 fügt er hinzu: „In the NT one might suspect a vague reminiscence of our text at John 10:34–36“; auch NESTLE-ALAND notieren an ihrem Rand Ex 22,28^{LXX}, doch mehr als das zufällige Zusammentreffen in den Stichworten θεοί (hier aus Ps 82,6) und βλαφημεῖν (dabei noch voneinander getrennt) in einem völlig anderen semantischen Kontext ist nicht zu registrieren.

⁵⁵ Den Plural der LXX-Fassung hat Lukas – passend zur Situation – in den Singular abgeändert. Ex 22,28b^{LXX} dürfte auch hinter Joh 19,22 stehen.

1. Paulus

Der mit der Septuaginta vertraute Paulus wird Ex 22,28 gewiss gekannt haben. Aber nirgends zitiert er den Grundsatz, weil es offenkundig in seinen Gemeinden nie zu einem Konflikt mit Außenstehenden gekommen ist, der ihn zu seiner Einschärfung hätte veranlassen können. Den einzig denkbaren Fall hätten die sog. „Starken“ in Korinth bieten können, die sich über die Götter erhaben dünkten und erklärten: „*Es gibt keinen Götzen in der Welt*“ und: „*Es gibt keinen Gott außer dem einen*“ (1Kor 8,4)⁵⁶. Die Korrektur, die Paulus daran anbringt, wenn er eingesteht, dass es durchaus „viele Götter und Herren“ gäbe (1Kor 8,5), ist wohl seiner nüchternen Einsicht geschuldet, dass „das *de facto* von ‚Religion‘ als einer auf Götter und Herren hinweisenden Machtsphäre [...] nicht gelegnet werden (kann)“⁵⁷. Sie „dokumentiert“ nach M. Karrer aber auch den „Respekt“ des Paulus vor den Überzeugungen der anderen⁵⁸, hier der sog. „Schwachen“, die sich nach wie vor von dieser religiösen „Machtsphäre“ bestimmen ließen⁵⁹.

⁵⁶ Zum Zitatcharakter dieser beiden Parolen vgl. Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (1Kor 6,12–11,16) (EKK VII/2), Solothurn – Düsseldorf 1995, 220f.

⁵⁷ SCHRAGE, *Einheit* (s. Anm. 39), 71; damit bezieht er sich auf Hans-Joachim KRAUS, *Theologische Religionskritik* (NBST 2), Neukirchen-Vluyn 1982, 244, der schreibt: „[D]e iure sind die ‚Götter‘ und ‚Herren‘ depotenziert. Aber dieser Aon besteht noch, und mit ihm und in ihm die Fülle *de iure* zwar entmächtigter, *de facto* aber noch nicht entwirklichter ‚Götter‘ und ‚Herren‘ [...]. Paulus warnt davor, im Pathos christlich-enthusiastischer Hybris die ‚Götter‘ für nicht-existent zu erklären“; zum Umgang mit den θεοί im Frühjudentum vgl. auch Evangelia G. DAFNI, ΟΙ ΟΥΚ ΟΝΤΕΣ ΘΕΟΙ in *der Septuaginta des Jeremia-buchs und in der Epistel Jeremias. Ein Beitrag zur Erforschung des Werdegangs des sogenannten alexandrinischen Kanons*, in: Jean-Marie AUWERS – Henk Jan DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 235–245.

⁵⁸ KARRER, *Begegnung* (s. Anm. 25), 11, fügt aber im Blick auf V.6 hinzu: „Die Achtung des anderen endet dort, wo sie die eigene Identität gefährdet.“

⁵⁹ SCHRAGE, *Einheit* (s. Anm. 39), 76, spricht hier zu Recht von der „Toleranz“ des Paulus; ebd., 76f.: „Bekanntlich neigen monotheistische Konzepte leicht zur unduldsamen Aggression und gewaltsamen Intoleranz. Davon jedenfalls ist Paulus bei aller Schärfe und Schroffheit seiner Grenzziehung gegen-

Eine Spur von Ex 22,28^{LXX} könnte die Anklagerede gegen die Juden, Röm 2,22b–24, legen, wo es heißt: „Du verabscheust die Götzenbilder (ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα), *begehst aber Tempelraub* (ιεροσυλεῖς). Du rühmst dich des Gesetzes, entehrst Gott aber durch Übertreten des Gesetzes. Denn ‚euretwegen wird der Name Gottes unter den Heiden *gelästert* (βλασφημεῖται)‘ (Jes 52,5), wie geschrieben steht.“ Da Paulus das *ιεροσυλεῖν* – vielleicht meint er „Handel mit Götzenbildern und heidnischen Tempelgeräten“⁶⁰ – als Verstoß gegen die Tora brandmarkt, ist nicht auszuschließen, dass ihm dabei Ex 22,28^{LXX} in der geprägten Fassung, wie Josephus und Philo sie bezeugen, vorschwebt. Dafür könnte auch sprechen, dass die durch das angeprangerte Tun der Juden ausgelöste Retourkutsche („um euretwegen wird der Namen Gottes unter den Heiden gelästert“) zur philonischen Argumentation passt und von ihr her erhellt werden kann.

2. Ex 22,28^{LXX} in der Apostelgeschichte

Eine deutliche Anspielung auf die Tradition von Ex 22,28^{LXX} bietet Apg 19,23–40, die Erzählung vom Aufruhr der Silberschmiede in Ephesus. Dies passt zur Apostelgeschichte, die ja insgesamt einen erstaunlichen Blick für die zeitgenössische pagane Religiosität besitzt.⁶¹

über Irrlehrern und Irrpraktikern (vgl. 1Kor 5 u. ö.) auch der Intention nach gewiss weit entfernt, von der Möglichkeit einer Realisierung ganz zu schweigen. Er hat bei all seinem ‚Eifer‘ (2Kor 11,3) andere Prioritäten und Ziele. Zudem findet seine ‚Toleranz‘ weniger am Bekenntnis zum *einen* Gott (abgesehen vom Götzendienst in den Lasterkatalogen) als am Evangelium und seinen Konsequenzen ihre Grenze (vgl. Gal 1,8f. u. a.).“

⁶⁰ Nach Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer (Röm 1–5)* (EKK VI/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1978, 150, sei hier *ιεροσυλεῖν* „nicht sensu strictu gemeint [...], sondern, wenn der Vorwurf überhaupt treffen soll, (er) sich nur auf den Handel mit Götzenbildern und heidnischen Tempelgeräten beziehen (kann), der manchen Diasporajuden – trotz des Verbots Dtn 7,25f. – als nicht unbedingt verboten scheinen mochte.“ Bei dieser Argumentation ist freilich zu berücksichtigen, dass Josephus Dtn 7,25f. durch seine Interpretation gerade außer Kraft gesetzt hat, womit er nicht alleine stehen, sondern jüdisch-hellenistische Tradition repräsentieren dürfte (siehe oben).

⁶¹ Zum antiken Religionspluralismus im Blickfeld der Apostelgeschichte vgl.

Zweierlei verfolgt Lukas mit dieser Erzählung. Einmal bietet er mit ihr ein Lehrstück zum Thema *Religion und Geschäft*. Er demaskiert pagane Religiosität, insoweit sie sich mit ökonomischen Interessen verbindet. Demetrius, der Wortführer der Gilde der Silberschmiede, lässt er in seiner Brandrede an die Adresse derer, die mit religiösem Devotionalienhandel ihren Lebensunterhalt verdienen (19,25–27), unumwunden erklären: In dem Maße Paulus mit seiner Behauptung: „die mit Händen gemachten Götter sind keine Götter“ (V.26) bei den Leuten ankommt, drohe „ihr Geschäft in Verruf zu kommen“ (V.27a) und ihr „Wohlstand“ (V.25b) Schaden zu leiden. Auch auf die religiösen Folgen ihrer drohenden Existenzkrise verweist der Wortführer, die „Gefahr, dass das Heiligtum der großen Göttin Artemis für nichts geachtet werde. Künftig wird sie, die ganz Asia und der Erdkreis verehrt, ihre Hoheit verlieren“ (V.27b).

Dann geht es Lukas aber auch um die bürgerliche Unbescholtenheit der Christen, die er ihnen durch den „Stadtschreiber“ von Ephesus offiziell bescheinigen lässt. Nach den tumultartigen Szenen im Theater, die in ein Judenpogrom umzuschlagen drohen (V.29–34), schafft dieser glänzende Rhetoriker mit seinen Worten wieder Ruhe:

V.35 Ihr Männer von Ephesus! [...]

V.37 Ihr habt diese Männer hergeschleppt,
die weder *Tempelräuber* (ιεροσόλους) sind
noch unsere Göttin *lästern* (βλασφημοῦντας).

V.38 Wenn also Demetrius und seine Zunftgenossen gegen jemand
einen Anspruch haben,
so gibt es dafür Gerichtstage und Prokonsuln;
dort mögen sie einander verklagen.

V.39 Wenn ihr aber noch etwas anderes begehrt,
so wird das in der gesetzmäßigen Volksversammlung geklärt
werden [...].

Auf diese Intervention hin löst sich die „wilde“ Versammlung auf, und niemand wählt einen der aufgezeigten Rechtswege. Der Grund

Hans-Josef KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas* (SBS 167), Stuttgart 1996; SCHRAGE, *Einheit* (s. Anm. 39), 53–58.

für den Stimmungsumschwung ist die Erklärung von V.37, der offenkundig niemand widersprechen kann: Weder haben sich die Christen „räuberisch am Heiligtum vergriffen (ιεροσυλέω)“⁶², noch haben sie die Göttin „gelästert“. Dass gerade der „Stadtschreiber“ Derartiges erklärt, und dies in einer Form, die genau der Paraphrase von Ex 22,28^{LXX} durch Josephus (Ant. IV 207) entspricht⁶³, ist erwartbar, gehört doch der Grundsatz, die Götter der anderen nicht zu lästern, zu den sozialetischen Fundamenten der hellenistisch-römischen Polis. *Ein Arrangement der städtischen Behörden mit den Christen, die den durch die Tora normierten Verhaltenskodex übernommen haben, ist möglich*, will Lukas mit dieser Figurenzeichnung zu verstehen geben.⁶⁴ Anlässlich des Besuchs des Jerusalemer Tempels durch Paulus bei seiner letzten Jerusalem-Reise lässt Lukas übrigens dasselbe Thema noch einmal anklingen, bezeichnenderweise in der Szene mit dem Statthalter Felix, vor dem Paulus durch den jüdischen Anwalt Tertullus angeklagt wird, unter anderem wegen eines angeblichen Versuchs der Tempelschändung (Apg 24,6)⁶⁵.

⁶² Tempelraub – die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Ortes war dem sowohl am Jerusalemer Tempel als auch an heidnischen Tempeln üblichen Sammeln von Schätzen und Geldanlagen günstig (vgl. 2Makk 3,12) – galt in der Antike „als eines der schwersten Verbrechen“ überhaupt: SCHRENK, Art. „ιεροσυλέω“ (s. Anm. 53), 254f. Dazu vgl. die Erzählungen von den Tempelräubern und ihrer göttlichen Ahndung in 2Makk 3,4–40; 4Makk 4,1–40, aber auch HERODOT, *Hist* 8,35–38.

⁶³ Dass Lukas Ex 22,28^{LXX} kennt, belegt Apg 23,5 (siehe oben IV: Einführung).

⁶⁴ Am Ende seiner Rede, in V.40, lässt er den „Stadtschreiber“ ausdrücklich erklären, dass „kein Grund (αἴτιον) vorläge, mit dem wir diesen Volksauflauf rechtfertigen könnten“; vgl. damit Lk 23,4.14.22, außerdem die Verwendung von αἰτία in Apg 10,21; 13,28; 22,24; 23,28; 25,18.27; 28,18.20. – KLAUCK, Magie (s. Anm. 61), 126: „Ein blindwütiges Anrennen gegen die vorhandenen pluralen Religionsformen in der eigenen Umwelt empfiehlt er [sc. Lukas] ausdrücklich nicht. Hier setzt er einige Hoffnung in das freie Spiel der Kräfte.“

⁶⁵ Apg 24,6: „Er (sc. Paulus) hat sogar versucht, den Tempel zu *entweihen* (τὸ ἱερόν ἐπειράσεν βεβηλώσαι). Wir haben ihn festgenommen.“ Zur Tertullus-Rede vgl. jetzt KNUT BACKHAUS, *Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte*, in: Winfried EISELE – Christoph SCHAEFER – Hans-Ulrich WEIDEMANN (Hg.), *Aneignung durch Transformation* (FS Michael Theobald) (HBS 74), Freiburg 2013, 209–237.

Paulus selbst verteidigt sich zweimal gegen diese Anklage, nicht nur vor Felix, sondern auch in der späteren Verhandlung vor Festus⁶⁶. Hier zeigt sich, wie wichtig Lukas das Thema ist.

Den modernen Leser mag überraschen, dass die von Paulus in Ephesus geübte Bilderkritik⁶⁷ nicht als „Lästerung“ der Göttin gilt. Sie trifft sich mit dem religionskritischen Diskurs paganer Denker und kann deshalb auch als Unterscheidung zwischen den Kultbildern und der Göttin selbst gelesen werden. Die Offenheit, die der lukanische Paulus gegenüber paganer Religiosität an den Tag legen kann, ist überhaupt erstaunlich, so in Lystra vor der Landbevölkerung, die in ihm und Barnabas „Göttern in Menschengestalt“ (V.11) zu begegnen glaubt (Apg 14,8–18), und in Athen (Apg 17,16–34) vor einem städtischen Publikum mit großer kultureller Vergangenheit, darunter epikureische und stoische Philosophen⁶⁸.

⁶⁶ Vgl. Apg 24,12 („sie haben mich weder *im Tempel* noch in den Synagogen noch anderswo in der Stadt dabei angetroffen, dass ich mit jemand ein Streitgespräch geführt oder einen Volksauflauf erregt hätte“); 18 („als ich mich zu diesem Zweck *im Tempel* hatte weihen lassen, trafen mich – nicht mit einer Volksmenge und nicht bei einem Tumult – einige Juden aus Asia; sie müssten vor dir erscheinen und Anklage erheben, wenn sie etwas gegen mich vorzubringen haben“); 25,8 („weder gegen das Gesetz der Juden noch *gegen den Tempel* noch gegen den Kaiser habe ich mich vergangen“); vgl. auch Apg 22,17f.

⁶⁷ Zu Apg 19,26 (Paulus behauptete, „die von Händen gemachten Götter seien keine Götter“) vgl. die jüdische Bilderkritik Dtn 31,29; 1Kön 16,7; Jes 2,8; 17,8; Jer 1,16; 25,6f.; Ps 115,4–7 u. ö.

⁶⁸ Jürgen ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 257, notiert zu Apg 17,17: „Wie einst Sokrates, so spricht jetzt Paulus auf dem Marktplatz von Athen zu den Menschen und setzt sich mit den Vertretern philosophischer Schulen auseinander! Entsprechende Assoziationen klingen auch im folgenden (V.18.19) mehrfach an.“ Für KLAUCK, *Magie* (s. Anm. 61), 74, ist die Lystra-Rede des Paulus ein „Vorläufer für die ausführlichere Areopagrede in Apg 17“, wo ihre Motive „strukturierenden Stellenwert“ erhielten. Ihre Kürze entspreche im Übrigen der Situation „in diesem entlegenen Landstrich bei einer Landbevölkerung, die von philosophischer Aufklärung noch nicht erreicht“ wurde. Zum Zusammenhang der beiden Reden vgl. bereits Martin DIBELIUS, *Paulus auf dem Areopag* (1939), in: DERS., *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (hg. v. Heinrich GREEVEN), Göttingen ⁴1961, 28–70, 65f. mit Anm. 3. – Im Einzelnen vgl. Apg 14,15c mit 17,30b („Umkehr“), Apg 14,15d mit 17,24a (Glaube an den

Hier kündigt sich in der Tradition jüdisch-hellenistischer Apologetik eine intellektuelle Auseinandersetzung sowohl mit paganer Religiosität als auch mit zeitgenössischer Philosophie an, die sich nicht auf eine einfache Schwarz-Weiß-Kontrastierung reduzieren lässt.

3. Ex 22,28^{LXX} im Titusbrief

Die Weisungen Tit 3,1f., die Pseudo-Paulus Titus den Gemeinden auszurichten aufträgt und zu denen auch die Aufforderung gehört, „niemanden zu lästern (μηδένα βλασφημεῖν)“, gehören zu einem Absatz, in dem es um die Außenbezüge der Gemeinde zur Welt geht und der in das Leitwort einmündet, „allen Menschen umfassende Freundlichkeit zu erweisen“ (V.2d). Die Begründung, die sich anschließt, verdient vor allem deswegen Beachtung, weil sie die Weisung zur „Freundlichkeit“ den Außenstehenden gegenüber mit der motivierenden Erinnerung daran verknüpft, dass die Christen früher auch nicht anders als jene gelebt hätten – ein Zeichen der Weite, die den Autor des Corpus Pastoralis durchweg auszeichnet.

Hinter der umfassenden Weisung, „niemanden zu lästern“⁶⁹, steht möglicherweise Ex 22,27^{LXX}, die „Forderung, heidnische Gottheiten dürften nicht gelästert werden“⁷⁰. A. Schlatter notiert zur Stelle: „Ein Christ lästert keinen fremden Gott und keinen fremden Kult.“⁷¹ Fragt man, warum nicht, gibt es nach Überzeu-

Schöpfergott) und Apg 14,16 mit 17,30 (Gottes Wirken in der Vergangenheit); außerdem THEOBALD, Heil (s. Anm. 10), 218–220 (dort weitere Literatur).

⁶⁹ Ähnlich umfassend kann auch Philo formulieren: ὅπως μηδεὶς μηδένα βλασφημῆ (Spec Leg IV 197).

⁷⁰ Helmut MERKEL, *Die Pastoralbriefe* (NTD 9/1), Göttingen 1991, 102 (das Thema „Lästerei“ noch in 1Tim 1,13.20; 6,1.4; 2Tim 3,2; Tit 2,5); so auch Victor HASLER, *Die Pastoralbriefe* (ZBK.NT 12), Zürich 1978, 95; auch BEYER, Art. „βλασφημέω“ etc. (s. Anm. 35), 623, meint, dass „der überwiegend religiöse Klang des Begriffs“ hier mitgehört werden müsse; anders etwa PHILIP H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids 2006, 772.

⁷¹ Adolf SCHLATTER, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus*, Stuttgart³ 1983 (= ¹¹1936), 200; zugunsten einer Reminiszenz an Ex 22,23^{LXX} spricht nicht nur das Stichwort βλασφημεῖν, sondern auch die voranstehende Wei-

gung von Pseudo-Paulus nur eine Antwort: die Universalität des Heilswillens und Heilshandelns Gottes (1Tim 2,3f.; Tit 2,11)⁷². Damit kommen wir zur Rezeption von Ex 22,28^{LXX} in der christlichen Tradition.

V. Die Rezeption von Ex 22,27 (=28^{LXX}) in der Alten Kirche
bis zur Neuzeit

Die frühesten Belege für die Rezeption von Ex 22,27 finden sich bei Origenes⁷³, einer von ihnen gehört in den Kontext eines polemischen Disputs mit dem paganen Philosophen Celsus, zu dem es vergleichbare Kontroversen auch noch aus späterer Zeit gibt. Darauf wird sich unser Augenmerk richten. Zuvor ist aber noch auf einen alternativen Strang der Auslegung zu verweisen – unter Einbezug auch der lateinischen Tradition, die mit der Vulgata – wenigstens formal – der LXX folgt⁷⁴: *Diis non detrahes et principi populi tui non maledices* = *Götter sollst du nicht verleumden*⁷⁵ und *den Fürsten deines Volkes*⁷⁶ *nicht schmähen!* Dieser Strang setzt die eingangs erwähnte rabbinische Deutung fort, die in den אלהים menschliche „Richter“ erkennt.

Dementsprechend sahen auch die Christen in den „Göttern“, über die nicht schlecht geredet werden darf, weltliche oder kirchliche Autoritäten, also entweder „Herrscher“ und „Richter“ oder „Bi-

sung, sich Herrschern und Machthabern unterzuordnen (V.1), eine Weisung, die an Ex 22,28b^{LXX} erinnert.

⁷² Das πρὸς πάντας ἀνθρώπους Tit 3,2 entspricht dem πᾶσι ἀνθρώποις Tit 2,11 wie dem πάντας ἀνθρώπους 1Tim 2,4.

⁷³ Vgl. VAN DER HORST, Gods (s. Anm. 25), 4–8; außerdem Oliver ACHILLES, *Auslegungssache. Ein Blog über die Interpretation der Bibel: Priester = Götter?* (30. März 2013): <http://auslegungssache.at/2582/priester-goetter/>. Ich danke meinem Mitarbeiter Dipl. theol. Michael Gerstner für seine Unterstützung bei der Recherche.

⁷⁴ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (ed. Roger GRAYSON), Stuttgart 41994, 108.

⁷⁵ *Detraho* = verleumden; vgl. etwa 1Tim 3,11 (Vg).

⁷⁶ Der Singular folgt dem hebräischen, nicht dem griechischen Text.

schöfe und Priester“. Beide Deutungen finden sich schon bei Origenes⁷⁷, die erste später bei Eusebius⁷⁸, Johannes Chrysostomus⁷⁹ und Theodoret⁸⁰ sowie im Westen bei Cyprian⁸¹ und Gregor dem Großen⁸². Die zweite bezeugt die syrische Didaskalie, wenn sie erklärt: „Man soll einen Bischof oder einen Diakon niemals schmähen, denn es steht geschrieben: Du sollst nicht die Götter lästern!“⁸³ Im Mittelalter ist diese Auslegung z. B. bei Jonas von Orleans

⁷⁷ ORIGENES, *Cels.* 4,31: die Richter „wurden ‚Götter‘ genannt gemäß traditionellem jüdischem Sprachgebrauch“; vgl. auch *Hom. in Num* 27,12. – VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 5: „in a fragment from Origen in the *Catena* on the Psalms it seems that he sometimes took ‚god‘ to refer to Christian priests“ (mit Verweis auf Johannes Baptista PITRA, *Analecta Sacra* III, Venice 1883, 340).

⁷⁸ EUSEBIUS, *Prae Ev* 8,7,3; DERS., *Commentaria in Ps* 49,1 (PG 23,433): θεός θεῶν κύριος ἐλάλησεν: im AT würde θεοί desöfteren für „Herrscher“ stehen, mit Verweis auf Ps 81(82),1; Ex 22,27(28).

⁷⁹ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Expos. in Ps* 49,1 (PG 55,241). – JOHN PHILOPONUS (Mitte des 6. Jh.), *De opificio mundi* 261, kennt beide Varianten, den Bezug auf kirchliche und weltliche Autoritäten.

⁸⁰ THEODORET, *Quaest. In Ex*, Cap. 22, interr. 51; er begründet den Bezug von θεοί auf die „Richter“ damit, dass diese κατά μίμησιν τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ richten sollen – entsprechend Ps 82.

⁸¹ CYPRIAN, *Testimonia ad Quirinum* III 13: „Non maledices neque principi populi tui detraxeris.“ Gegen die *Vetus Latina* lässt er deos aus und befördert damit seine Deutung.

⁸² GREGOR I., *Hom. in Ez* (zu 1,24): „Und allerdings wird er [sc. Mose] in der Heiligen Schrift manchmal dem Namen nach, manchmal eigentlich dem Wesen nach ‚Gott‘ genannt. Denn dem Namen nach wird er genannt, so wie geschrieben steht: *Siehe, ich habe dich zu einem Gott für Pharao gemacht* (Ex 7,1). Und so wie Mose sagt: *Wer dieses oder jenes getan haben sollte – bring ihn zu den Göttern – selbstverständlich (ist gemeint) zu den Priestern* (s. Ex 22,8 Vulgata). Und wiederum sagt er: *Götter sollst du nicht lästern* (Ex 22,28 Vulgata) – das bedeutet die Priester. Und so wie der Psalmist sagt: *Gott trat in der Versammlung der Götter auf, und in (ihrer) Mitte hielt er Gericht über die Götter* (Ps 82,1 Vulgata). Dem Wesen nach wird er Gott genannt, so wie er selbst zu Mose spricht: *Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs* (Ex 3,6)“ (PL 76,854f.).

⁸³ *SyrDid* 9; vgl. auch Johannes CHRYSOSTOMUS, *In Expos. in Ps* 137,1 (PG 55,107).

(760–843)⁸⁴ und Hugo von Sankt Viktor (um 1097–1141)⁸⁵ zu greifen, bis sie schließlich 1566 Eingang in den *Catechismus Romanus* findet. Dort heißt es zum Amt der Bischöfe und Priester: „Man kann sich offenbar kein höheres Amt ausdenken [als das ihrige], daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten.“⁸⁶

⁸⁴ JONAS VON ORLEANS, *De Institutione laici* II 20 (Quod sacerdotibus, per quos homines Deo reconciliantur, honor debitus sit exhibendus): Odile DUBREUCQ, *Jonas d'Orleans, Instruction des Laïcs, Tome II (Livres II, 17–III). Texte, Traduction, Notes et Index* (SChr 550), Paris 2013, 58–73; er beklagt Zustände, in denen Priester von Laien zu allen möglichen weltlichen Diensten gebraucht werden, aber nicht dafür, wofür sie eigentlich bestellt seien, nämlich *intercessores apud Deum* zu sein (60,16). Allein hierfür gebühre ihnen die *veneratio*, wofür er dann ausgehend von Ex 22,28 in einer großen Katene weitere Schrifttexte (Dtn 17,8–13; Sir 7,31–33; 8,9–10; Mt 10,40f.; 10,11; 10,14f.; Hebr 13,17; 1Tim 5,17) sowie Väterbelege anführt.

⁸⁵ HUGO VON SANKT VIKTOR, *De sacramentis christianae fidei*, II,14,8 („Über die Sündenvergebung und ob die Priester, die Menschen sind, Sünden vergeben können“): dort argumentiert Hugo gegen Leute, „die versuchen, die Macht zur Verggebung von Sünden allein Gott so zuzuschreiben, dass sie auf keine Weise zugestehen, dass der Mensch daran teilhaben könne“; u. a. beruft Hugo sich auf Ex 22,28: „Aber‘, sagen sie, ‚ihr macht in schlechter Weise aus dem Priester einen Gott, die ihr ihm die Macht, Sünden zu vergeben, zuerteilt habt, was allein Gott zukommt.‘ Nicht ich mache die Priester zu Göttern. Die göttliche Rede, die nicht lügen kann, macht die Priester zu Göttern. ‚Die Götter‘, heißt es, ‚sollst du nicht schmähen und dem Fürsten deines Volkes nicht fluchen!‘ Diese aber schmähen gegen das Gebot des Gesetzes die Götter, weil sie die von Gott her den Priestern verliehene Macht wegnehmen wollen. Auch aber habe nicht ich den Priestern die Macht, Sünden zu vergeben, zuerteilt. Jener hat Menschen göttliche Macht zuerteilt, der aus Menschen Götter macht“ (Übersetzung Peter KNAUER, *Hugo von Sankt Viktor, Über die Heiltümer des christlichen Glaubens* [Corpus Victorinum, Schriften; 1], Münster 2010, 586.588); THOMAS VON AQUIN, *STh I–II* q.2, a.4, unterscheidet nicht zwischen weltlichen und kirchlichen Autoritäten, sondern generalisiert: „homines, qui in potestatibus sunt [...] in Scriptura Dii vocantur, ut patet Exod. 22: *Diis non detrabis*.“ Es ist erstaunlich, wie zweifellos diese Deutung des Schriftverses feststeht und die alternative Deutung gar nicht mehr ins Blickfeld kommt.

⁸⁶ *Catechismus Romanus*, Pars II, caput 7 (De sacramento ordinis), Quaestio 2 (Nulla dignitas sacerdotii ordine in terris excellentior): „Zuerst muss daher den

Wie aber steht es mit dem jüdisch-hellenistischen Auslegungstyp? Eine gewisse Zeit lebte er neben der gerade genannten Auslegung weiter und ist z. B. noch bei Augustinus zu finden⁸⁷, scheint aber bald schon in den Hintergrund getreten oder vielleicht sogar bewusst verdrängt worden zu sein. Die folgenden polemischen Konstellationen, auf die van der Horst hingewiesen hat, werfen Licht auf diesen Vorgang und könnten das Zurücktreten dieses Deutungstyps erklären⁸⁸.

Gläubigen dargelegt werden, wie groß der Adel und die Erhabenheit dieses Standes sind, wenn wir nämlich seine höchste Stufe, d. i. das Priestertum betrachten. Denn da die Bischöfe und Priester gleichsam Gottes Dolmetscher und Botschafter sind, welche in seinem Namen die Menschen das göttliche Gesetz und die Lebensvorschriften lehren und die Person Gottes selbst auf Erden vertreten: so ist offenbar ihr Amt ein solches, dass man sich kein höheres ausdenken kann, *daher sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt werden*, weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten (*functionem, qua nulla maior excogitari possit; quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos tenent, appellantur*). Wiewohl sie aber zu jeder Zeit die höchste Würde behauptet haben, stehen doch die Priester des Neuen Bundes allen Übrigen an Würde weit voran; denn die Gewalt, sowohl den Leib und das Blut unseres Herrn zu wandeln und zu opfern, als auch Sünden nachzulassen, welche ihnen übertragen ist, übersteigt selbst die menschliche Vernunft und Fassungskraft, geschweige denn, dass etwas ihr Gleiches oder Ähnliches auf Erden gefunden werden könnte.“

⁸⁷ AUGUSTINUS, *Quaestionum in heptateuchum*. Libri VII, Liber secundus, Quaestiones exodi, LXXVI: Entweder seien mit den Göttern die „*principes qui iudicant populum*“ gemeint oder „die Götter“, von denen auch Paulus 1Kor 8,5 spricht, und über die man nicht schlecht reden dürfe, auch wenn es verboten sei, sie durch Opfer oder sonst wie kultisch zu verehren: „*Illi autem qui dicuntur dii, etiam si qui sunt ubi merito dicuntur, prohibiti sunt maledici, non iussi sunt sacrificiis uel ullis latriae obsequiis honorari*“ (CCSL 33, 113, Z. 1487–1501). – PROKOP VON GAZA (circa 465–539) nennt in seinem Katenenkommentar zum Oktateuch (*Comm. in Ex*: PG 87,621f. [284]: nur in Latein erhalten) zuerst die Deutung auf die „Richter“, lässt dann aber in einer antijudaistischen Auslassung erkennen, dass er auch den Bezug auf „Gott“ kennt – allerdings im Singular: „*Sic Iudaei didicere blasphemare Deum, dum non cesarunt maledico ore conspurcare doctores legis. Ad eum modum exercitati caede prophetarum et iustorum, ausi fuerunt Domincum profundere sanguinem*“ (es folgt Mt 23,2f.).

⁸⁸ VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 5–8.

Aufschlussreich ist bereits der Streit des Origenes mit Celsus, der den Christen in *Alethes Logos* nachsagt, sie würden sprechen: „Siehe, ich trete an das Bild des Zeus oder des Apollon oder eines anderen Gottes heran, und lästere und schlage es, und es rächt sich nicht an mir“ (Cels. 8,38)⁸⁹. Entweder habe er das erfunden, meint Origenes, oder irgendein ungebildeter Christ habe tatsächlich so gesprochen. Doch fordere das „göttliche Gesetz“: „Götter sollst du nicht schmähen!“, und auch Worte wie: „Segnet, und fluchet nicht!“ (Röm 12,14), und: „Die Lästere werden das Reich Gottes nicht erben“ (1Kor 6,10) nähmen die Christen in Pflicht⁹⁰.

Erhellend ist zweitens ein Disput zwischen Petrus und Simon Magus in den Ps-clementinischen Homilien⁹¹, in dem Simon Magus von den jüdischen Schriften behauptet, sie bezeugten nicht nur einen, sondern mehrere Götter, denn der Höchste selbst spräche von ihnen und verbäte sich Zorn gegen sie, wozu er u. a. Ex 22,27 heranzieht. In der Parallelüberlieferung der *Recognitiones*⁹² kontert Petrus damit, dass nach Ausweis der zweiten Vershälfte von Ex 22,27 auch die erste von *principes gentium*, den Fürsten der Völker, spreche. Die alternative Deutung soll unsichtbar gemacht werden.

Eine vergleichbare Argumentation findet sich in der Schrift eines unbekanntenen paganen Philosophen, aus der gegen Ende des 4. Jh.s ein Makarios Magnes ausführlich zitiert. A. von Harnack hat sie editiert und dem *Porphyrius* zugeschrieben⁹³. Hier streitet ein Philosoph mit erstaunlicher Kenntnis der Bibel unter Verweis auf Ex 22,27f., 1Kor 8,5–6a und andere Schriftzitate für den Polytheis-

⁸⁹ Bei ORIGENES, *Cels.* 8,38.

⁹⁰ Vgl. auch Cels. 7,36: „[...] damit ihr euch nicht ganz und gar lächerlich macht, wenn ihr die anderen, die sich als Götter zeigen, als Gespenster (εἰδῶλα) lästert.“ Dazu Horacio E. LONA, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos. Übersetzt und erklärt* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten; Erg.-Bd. 1), Freiburg 2005, 408.444 mit Anm. 486 (dort auch weitere antike Belege).

⁹¹ *Ps-Clem Hom.* XVI 5–9.

⁹² *Ps-Clem Rec.* II 39–42.

⁹³ Adolf von HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts* [Die im Apocriticus des Markarius Magnes enthaltene Streitschrift] (TU 3/7, Heft 4 [37/4]), Leipzig 1911.

mus, von dem er annimmt, dass auch die Vorfahren des Mose ihm gefolgt seien, wie er Jos 24,14 meint entnehmen zu können: „Und nun fürchtet ihn und dienet ihm allein und lasset die Götter fahren, denen eure Väter gedient haben.“⁹⁴

Ähnlich denkt schließlich *Julian Apostata*, der in einem von Cyrill aufbewahrten Fragment aus seiner Schrift *Contra Galilaeos* erklärt: „Obwohl der Gesetzgeber verboten hat, irgendwelchen Göttern als dem Einen zu dienen [...], fügte er doch hinzu: ‚Du sollst die Götter nicht lästern!‘ Trotzdem hat der schamlose Wagemut späterer Generationen in der Absicht, alle Frömmigkeit aus dem Volk herauszureißen, gemeint, Lästerung müsse die Verneinung des Kultes begleiten.“⁹⁵ Julian meint also: Die ursprüngliche Weite des mosaischen Denkens sei in den späteren Generationen zu einem „rigiden Exklusivismus“ (van der Horst) mutiert. Er selbst hatte bekanntlich nichts gegen eine Inkorporation des mosaischen Gottes in sein Pantheon einzuwenden, im Gegenteil.

Kurzum: Ex 22,27 wurde den kirchlichen Theologen von ihren paganen Gegnern als biblisches Zeugnis eines zu respektierenden Polytheismus aufgedrängt.⁹⁶ Dies könnte erklären, warum die Deutung des Verses auf „die Götter der anderen“ verdrängt und von der alternativen Deutung auf menschliche Autoritäten überflügelt wurde. Damit kommen wir zu einigen Schlussbemerkungen.

VI. Ex 22,28^{LXX} und die „mosaische Unterscheidung“

Die dargestellte Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte von Ex 22,28^{LXX} bietet ein Lehrstück, an das sich unterschiedliche Überlegungen anschließen lassen:

⁹⁴ Ebd., 91.

⁹⁵ Bei CYRILL, *Pro christiana religione* 238C.

⁹⁶ VAN DER HORST, *Gods* (s. Anm. 25), 8: „By way of summary we can say that relatively little use of our text was made in early patristic literature, and that when it did occur, it was often forced upon the Patres by the fact that their pagan opponents attacked them with exactly this verse as proof-text on behalf of polytheism.“

(1) Philo bereits spricht, wie wir sahen, von einer grundlegenden διαφορά, die nur die Juden als Jünger des Mose zu vollziehen wüssten, nämlich der Unterscheidung zwischen der „Wahrheit“ des einzigen Gottes und der „Täuschung“, welche die Vorstellung von vielen Göttern bedeuten würde. In der Tradition jüdisch-hellenistischer Apologetik gehört diese „mosaische Unterscheidung“ zu den Axiomen auch der christlichen Heidenmission, wie die Predigt des Paulus in Lystra zeigt, wo er die Einwohner aufruft, sich „von den nichtigen Götzen zum lebendigen Gott zu bekehren, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat“ (Apg 14,15; 1Thess 1,9). Die „mosaische Unterscheidung“ setzt danach den Glauben an den Schöpfergott voraus, die Überzeugung von der ontologischen Differenz zwischen ihm und *allem*, was er geschaffen hat, ist ihr aber noch vorgeordnet.

(2) Die biblisch-frühjüdische Tradition kennt die „Verspottung“ der zu „Götzen“ depotenzierten und auch dämonisierten Götter der Völker⁹⁷, enthält mit Ex 22,28^{LXX} etc. aber auch Texte, die im Namen des Mose den Respekt vor ihnen einfordern, und dies nicht zuletzt deswegen, weil es um den Respekt vor andersgläubigen Menschen geht samt ihren heiligen Orten und Kulte. Ohne diesen Respekt wäre ein Zusammenleben in der hellenistisch-römischen Polis, so sagen es die Diaspora-Erfahrenen eines Philo und Josephus, nicht möglich, und die Christen folgen ihnen darin.

(3) Origenes wird man es vielleicht abnehmen, dass Christen seiner Zeit kaum auf die Idee verfielen, heidnische Bilder und Tempel zu zerstören. Aber die etwas älteren Paulus- und Johannes-

⁹⁷ PREUSS, Verspottung (s. Anm. 1), 290: „Jahwe steht nicht in einer Reihe mit anderen Göttern. Da alle anderen Götter nur Götzen sind, ist Jahwe intolerant. Da er intolerant ist, sind alle Götter nur Götzen. Sie lösen sich in ein ‚Nichts‘ auf, wenn und sobald sie mit Jahwe konfrontiert werden, welche Konfrontation auch der Spott auf eine eminent jahwegemäße Weise vollzieht. Toleranz wird um der Eigenart des Gottes willen, die man bewahren möchte, nicht geübt; denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung [...].“ – Kurz zuvor formuliert PREUSS: „Religionsspott ist Theologie in actu, ist Denken in bezug auf den Glauben, ist als Theologie ein Stück ‚Denkbewegung des Glaubens‘ (H. Ott).“

akten⁹⁸ fabulieren schon von der Zerstörung der Tempel, zwar nicht durch Christenhand, aber doch durch Intervention des Himmels aufgrund des machtvollen Worts der Apostel bzw. ihres Gebets.

Als Paulus mit seinen Gefährten nach ihrem Auftritt in Sidon dort gefangen gesetzt wird, stürzt – so erzählen es die ActPauli – ein Teil des dortigen Apollo-Tempels wohl auf sein Gebet hin⁹⁹ ein, was großes Aufsehen erregt: „Sie [d. h. diejenigen, die den eingestürzten Tempel gesehen hatten] gingen weg [und] verkündeten in der Stadt: ‚Der Gott der Sidonier, der Apollo ist gefallen, und die Hälfte seines Tempels‘“ (ActPaul 5)¹⁰⁰. Während die ActPaul im weiteren Fortgang nichts von einem entsprechenden Auftritt des Apostels in Ephesus erzählen (vgl. ActPaul 7)¹⁰¹, bieten die ActJoh eine Ephesus-Szene, die der unter dem Namen des Paulus umlaufenden Szene der Apostelgeschichte wohl Konkurrenz machen möchte.¹⁰² Sie erzählen, wie Johannes in der kleinasiatischen

⁹⁸ Zu ihrer historischen und literarischen Einordnung vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005, 29–59 (Die Johannesakten). 61–92 (Die Paulusakten); ebd., 64: „die Idee zu seinem Paulusroman dürfte dem Verfasser durch die ActJoh [150–160] als ältestem Vertreter dieses Erzähltyps zugespielt worden sein. Das bringt uns (in Relation zur Ansetzung von ActJoh) auf ca. 170–180“. Anders Otto ZWIERLEIN, *Die Datierung der acta Iohannis und der Papyrus Kellis Gr. Fragm. A.I.*, in: DERS., *Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte; 109), Berlin 2013, 233–261, der die Johannesakten sowohl den Paulus- als auch den Petrusakten nachordnet (vgl. auch unten Anm. 104).

⁹⁹ Wilhelm SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen ⁶1997, 226: „Gott, blicke herab auf ihre Drohungen und lass uns nicht fallen, und nicht soll uns niederwerfen unser Widersacher, sondern (rette) uns dadurch, dass du herabkommen lässt über uns in Eile deine Gerechtigkeit“ (ActPaul 5, p.37f.).

¹⁰⁰ Ebd., 226: ActPaul 5, p.38.

¹⁰¹ Ebd., 206: Die Ephesus-Szene ließ wohl nicht – wie früher vermutet – etwas von einem „Angriff des Paulus auf die Artemis-Statuetten“ verlauten. „Nur mit einem Satz wird die Kritik am Götzendienst angedeutet. Man kann fragen, ob nicht der Verf. der Apl eine Dublette zu App 19,23ff. möglichst vermeiden wollte.“

¹⁰² ActJoh 37–45; vgl. Wilhelm MICHAELIS, *Die Apokryphen Schriften zum Neuen Testament. Übersetzt und erläutert* (Sammlung Dieterich; 129), Bre-

Metropole an einem großen Festtag den Artemistempel betritt, er deswegen tödlich bedroht wird, dann aber einen Gebetskampf mit den Anhängern des Tempels vorschlägt, bei dem beide Seiten ihren Gott anrufen sollen, um den Gegner zu vernichten.¹⁰³ Da die Artemis-Anhänger vor einem solchen Wettbewerb zurückschrecken, bittet der Apostel Gott darum, den hier lebenden „Dämon“ – Artemis – zu vertreiben, woraufhin Altar und Tempel zerbersten und die vorher ungläubige Volksmenge ausruft: „Jetzt haben wir uns bekehrt, da wir deine Wunder sehen“ (ActJoh 42). Darauf geben die Bekehrten dem schon zur Hälfte eingestürzten Tempel den Rest. Das respektlose Eindringen eines Apostels in ein fremdes Heiligtum setzt demnach einen Gewaltausbruch frei, in den sogar der Himmel verwickelt ist, was auch nicht dadurch abgemildert wird, dass Johannes nach Glättung der Wogen den zuvor unter den Trümmern des Tempels begrabenen Artemis-Priester wieder zum Leben erweckt.

Mit der noblen lukanischen Erzählung vom Auftritt des Paulus in Ephesus haben die beiden genannten Szenen der romanhaften

men ³1956, 239f.; SCHNEEMELCHER, Apokryphen II (s. Anm. 99), 138–193. Die Geschichte von der Zerstörung des Artemistempels fand auch Eingang in die kaum vor der Mitte des 5. Jh.s entstandenen *Passio Johannis*: ebd., 140.

¹⁰³ „Man fühlt sich nicht nur an Elija und die Priester des Baal erinnert (1Kön 18), sondern auch an den Zweikampf zwischen Moses und den ägyptischen Zauberern (Ex 8) oder zwischen Simon Petrus und Simon Magus in den *Actus Vercellenses*. Paulus war in Apg 19 weit weniger erfolgreich, als er mit dem Kultbetrieb der Artemis in Konflikt geriet. Die Johannesakten reklamieren Ephesus endgültig und ganz für Johannes, auf Kosten des Paulus“, so Hans-Josef KLAUCK, *Unterhaltsam und hintergründig. Wundertaten des Apostels in den Johannesakten*, in: Heike GRIESER – Andreas MERKT (Hg.), *Wunderglaube im antiken Christentum* (FS Theofried Baumeister), Darmstadt 2009, 87–107, 94f.; vgl. auch János BOLYKI, *Miracle Stories in the Apocryphal Acts of John*, in: Jan Nicolaas BREMMER (Hg.), *The Apocryphal Acts of John. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles* 1, Kampen 1995, 15–35, 21f.: „The genre of this miracle [Zerstörung des Artemis-Tempels] can be classified as ‚demonstrative‘, too. It serves to prove that the God of John is right in contrast to the pagan gods. One can even claim that it has a character of judgment (cf. the scene of Elijah and the Baal priests in 1 Kings 18).“

Akten nichts zu tun.¹⁰⁴ Sie belegen, dass es ein religiöses Gewaltpotential gab, das mit der Tradition der Verspottung der Götzen zusammenhing¹⁰⁵, die hier wieder auflebt und – zumindest in der Phantasie der Beteiligten – den Willen zur Zerstörung heiliger Orte dokumentiert.¹⁰⁶ Ob dieses Gewaltpotential monokausal auf die „mosaische Unterscheidung“ bzw. die christliche Kunde von Jesus zurückzuführen ist, die da lautet: „es gibt keinen anderen Namen unter dem Himmel bei den Menschen, durch den wir gerettet werden können“, als eben den Namen Jesu (Apg 4,12), will und möchte unsere Fallstudie zu Ex 22,27^{LXX} nicht entscheiden. Ange-

¹⁰⁴ ZWIERLEIN, Datierung (s. Anm. 98), 234f., meint, dass die „Zerstörung des Artemistempels, die das Gebet des Johannes bewirkt, durch die in den Paulusakten geschilderte Teilzerstörung des Apollotempels in Sidon inspiriert sein (dürfte), die durch das Gebet des Paulus veranlasst wird.“ Die Verhältnisbestimmung beider Corpora zueinander ist freilich umstritten (vgl. oben Anm. 98).

¹⁰⁵ An dieser Stelle sei auch noch verwiesen auf MartPol 12,2: „Als der Herold das ausgerufen hatte, schrie die ganze Menge der Heiden und Juden aus Smyrna mit unbändiger Wut und lauter Stimme: ‚Dies ist der Lehrer der Asia (oder: ὁ τῆς ἀσέβειας διδάσκαλος), der Vater der Christen, der Vernichter unserer Götter, der viele lehrt, nicht zu opfern und anzubeten (ὁ τῶν ἡμετέρων θεῶν καθαιρέτης, ὁ πολλοὺς διδάσκων μὴ θύειν μηδὲ προσκυνεῖν)‘.“ Andererseits MartPol 10,2: „denn man hat uns gelehrt, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten und Gewalten die angemessene Ehre zu erweisen ...“. – Vgl. Bernhard KÖTTING, *Martyrium und Provokation*, in: Adolf Martin RITTER (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (FS Carl Andresen), Göttingen 1979, 329–336.

¹⁰⁶ Anders stellte sich die Sachlage dar, wenn die Überlegungen von ZWIERLEIN, Datierung (s. Anm. 98), 234f., die er im Anschluss an Eckhard PLÜMACHER, Art. „Apokryphe Apostelakten“, in: RE.Suppl. XV (1978) 14–19, anstellt, zutreffen sollten: „Die tatsächliche Zerstörung des Tempels [in Ephesus] sei durch einen Raubzug der Goten“ 268/269 erfolgt (vgl. auch SCHNEEMELCHER, Apokryphen II [s. Anm. 99], 172 Anm. 55). „Sie könne – so PLÜMACHER – der Anlass zur Bildung der Legende von der Zerstörung des Tempels gewesen sein – unter der Voraussetzung, dass diese nicht in unmittelbarer Nähe zu Ephesos, sondern in Syrien konzipiert worden sei“; dazu ZWIERLEIN selbst: „Das Datum der Zerstörung des Artemistempels dürfte eher einen terminus ante quem für die Entstehung der Johannesakten abgeben (das historische Faktum lässt sich ja kaum unmittelbar nach dem Ereignis in einen historisierenden Roman überführen).“

sichts der neutestamentlichen Texte scheint mir dies aber eher unwahrscheinlich zu sein. Immerhin sind wir hier wie im Umkreis des hellenistischen Judentums Interpretationen der „mosaischen Unterscheidung“ begegnet, die dem ausdrücklich widersprechen, wenn sie zum Respekt vor den Göttern der anderen aufrufen. Dabei wird zwischen der Situation der Diaspora-Juden und der späteren christlichen Kirche zu unterscheiden sein. Philo, so sahen wir, nahm die Gewalt aufseiten derer wahr, die die jüdischen Synagogen in Bedrängnis brachten, etwa durch die Zumutung des Kaiserkults. Die spätere christliche Kirche, einmal in Machtpositionen eingerückt, brachte dann ihrerseits genau diese Synagoge durch ihre Herrschaftsansprüche in existentielle Bedrängnis und Not¹⁰⁷, nicht mehr darum wissend, dass sie selbst in ihren Anfängen aufseiten des angefeindeten Judentums stand.

(4) Der Abbruch der Tradition von Ex 22,27^{LXX} in der Spätantike mag verschiedene Gründe haben, die hier nicht weiter bedacht werden können. Das Ergebnis jedenfalls ist ernüchternd. Über Jahrhunderte hin verstummte eine biblische Stimme, auf die man sich später beim Widerstand gegen manch fragwürdige missionarische Unternehmung der Christen hätte berufen können. Wäre sie im Gegenteil erstarkt und theologisch reflektiert worden, hätten wir vielleicht nicht so lange warten müssen, bis die Kirche sich auf dem 2. Vatikanischen Konzil endlich zu ihrer Erklärung der religiösen Freiheit, *Dignitatis humanae*, durchgerungen hat.

¹⁰⁷ Erinnert sei etwa an die Vorfälle von Kallinikum am Euphrat 388/389 n. Chr., wo die Synagoge auf Betreiben des Ortsbischofs niedergebrannt wurde; als Theodosius ihren Wiederaufbau forderte, protestierte Ambrosius von Mailand dagegen beim Kaiser in einem Brief, in dem er – „nicht ohne rhetorisches Pathos“ – sich selbst bezichtigt: „Wäre die Synagoge in Mailand nicht bereits *divino iudicio* vom Blitz zerstört worden, er wäre bereit, sie eigenhändig niederzubrennen“ (Ernst DASSMANN, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 184). – Den Schwund an Toleranz in der Spätantike bekamen auch die Mithras-Heiligtümer zu spüren, ursprünglich eine ernst zu nehmende Konkurrenz, die aber von Christen bewusst zerstört wurden; vgl. jüngst: BADISCHES LANDESMUSEUM KARLSRUHE (Hg.), *Imperium der Götter: Isis – Mithras – Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Stuttgart 2013.