

# WAS MACHT EINEN GOTT ZUM GÖTZEN?

Die paulinische Götzendienstvorstellung in 1 Kor 8 und 10  
im Spannungsfeld von Realismus und Nominalismus

*Gudrun Holtz*

Was macht einen Gott zum Götzen, was zum Dämonen? Die Antwort, die Paulus in 1 Kor 8 und 10 auf diese Frage gibt, lautet kurz gesagt: seine Wirkungslosigkeit und das Bewusstsein des Menschen. Die Wirkungslosigkeit der Götter ist Teil der paulinischen Glaubensüberzeugung, die sich jüdischer Gotteserfahrung verdankt. Im Raum der paganen Gottesverehrung dagegen macht der Apostel ein dynamisches Element aus: Götzen werden gemacht. Sie haben ihren Ort im menschlichen Bewusstsein, das dem, wie es sich für jüdisch-christliches Denken darstellt, Wirkungslosen erst Realität verleiht.

Die beiden Antworten sind nicht wirklich neu, wenngleich sie in der neutestamentlichen Wissenschaft keineswegs Allgemeingut sind. Während die Deutung, dass die Götzen ihren primären Ort im Bewusstsein des Menschen haben, kontrovers diskutiert wird, hat sich mit Blick auf die Frage nach der Macht von Göttern, Götzen und Dämonen ein weitgehender Konsens herauskristallisiert. Diesem Konsens zufolge sind für Paulus zwei Tendenzen zu unterscheiden, die manche als Spannung oder gar Widerspruch deuten. So leugne der Apostel einerseits die Existenz dieser Entitäten, rechne aber andererseits mit ihrer relativen Mächtigkeit.<sup>1</sup> Demgegenüber soll im Folgenden die Einheitlichkeit des pau-

---

<sup>1</sup> Diese Aussage bezieht sich auf 1 Kor 8,4–6 einerseits und 10,19f. andererseits. Vgl. u. a. *Chr. Wolff*, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig 1996 (ThHK 7), 171f.233, *W. Schrage*, Der erste Brief an die Korinther, Zürich u. a. 1991–2001 (EKK VII/1–4), hier: 2, 236ff.444, *M. Konradt*, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor, Berlin / New York 2003 (BZNW 117), 388 mit Anm. 1022, *D. Newton*, Deity and Diet. The Dilemma of Sacrificial Food at Corinth, Sheffield 1998 (JSNT.SS 169), 351, *E.-M. Becker*, ΕΙΣ ΘΕΟΣ und 1 Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus, in: *W. Popkes / R. Brucker (Hg.)*, Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2004 (BThS 68), 65–99, hier: 81.85, *D. Gerber*, Der eine Gott und die sogenannten Götter – Die Exklusivität der κοινωνία mit dem Herrn (1 Kor 8,1–11,1), in: *E. Bons (Hg.)*, Der eine Gott und die fremden Kulte. Exklusive

linischen Götterverständnisses begründet und die Rolle des Bewusstseins als Faktor bei der Hervorbringung der Götzen mit Hilfe tannaitischen Materials neu bestimmt werden. Da die Götzenproblematik in 1 Kor 8 und 10 aufs engste mit der Götzenopferfleischthematik verbunden ist, werden die betreffenden Stellen ebenfalls berücksichtigt.

In einem ersten Schritt wird der paulinische Befund nachgezeichnet, bevor dann die Interpretation der Aussagen des Paulus im Licht der pharisäisch-rabinischen Traditionsbildung vertieft wird. Schließlich soll seine Argumentation mit verschiedenen theoretischen Modellen ins Gespräch gebracht werden, die für ihn selbst und das zeitgenössische Material gegenwärtig in der Forschung diskutiert werden.

## I GOTT, GÖTTER, GÖTZEN UND DÄMONEN – DER BEFUND IN I KOR 8 UND 10

Der Ausgangstext für unsere Fragestellung ist 1 Kor 8,4–6. Er formuliert die Grundposition des Paulus zur Götterfrage, die er in 8,7.10 und 10,19f. auch mit Blick auf das Götzenopferfleisch präzisieren wird.

Entscheidend für das paulinische Verständnis dessen, was Nicht-Gott und also den Bereich von Göttern, Götzen und Dämonen ausmacht, ist 1 Kor 8,4, wo der Apostel die ihm und den Korinthern gemeinsame Überzeugung formuliert: ὅτι οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ, καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. Strittig ist dabei v. a. die Deutung des ersten Satzteils, V. 4b. Die meisten Ausleger verstehen οὐδὲν attributiv und übersetzen: »es gibt keinen Götzen in der Welt«. Begründet wird dies mit der Wortstellung<sup>2</sup> und der dazu parallelen Wendung: »es gibt keinen Gott außer dem einen«, in V. 4c.<sup>3</sup> Die Alternative zur attributiven Lektüre ist die prädikative, so dass zu übersetzen wäre: »ein Götze ist nichts

---

und inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellungen, Neukirchen-Vluyn 2009 (BThS 102), 73–94, hier: 92f., A. Lindemann, Gott und die Götter. Paulus, Lukian von Samosata und der »Brief an Diognet«, in: D. C. Bienert u. a. (Hg.), Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums, Göttingen 2008 (FRLANT 222), 33–55, hier: 39f. (V. 5 »korrigiert« V. 4 [ebd., 39]), sowie D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, Göttingen 2010 (KEK 5), 288 Anm. 49. Auffälligerweise betonen einige dieser Autoren im Zusammenhang mit 1 Kor 10,22, dass es Pls hier nicht um die Macht der Dämonen gehe, sondern um die Eifersucht des Kyrios (o. ä.); vgl. Wolff, 234, Schrage, 2, 447, Konradt, 394, A. Lindemann, Der Erste Korintherbrief, Tübingen 2000 (HNT 9/1), 227.

<sup>2</sup> Vgl. Wolff, 171 mit Anm. 30.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. sowie G. Fee, The First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids (Mi) 1987, 371 Anm. 8, Schrage, 2, 236, Lindemann, Korintherbrief, 188, und Zeller, 288 Anm. 49.

in der Welt.«<sup>4</sup> Für diese Deutung sprechen v. a. inhaltliche Gründe, insbesondere die später noch im Einzelnen zu erhellende Rede von den ›sogenannten Göttern‹ in V. 5 sowie die wiederholt als Sachparallele herangezogene Stelle 1 Kor 10,19, wo Paulus die von ihm gestellte rhetorische Frage: »Was sage ich also? ... dass ein εἰδωλον etwas ist?«, implizit negativ beantwortet.<sup>5</sup> Doch auch wenn man οὐδέν attributiv liest, so legt V. 4c nahe, den Schwerpunkt von V. 4b nicht auf die Nicht-Existenz des Götzen zu legen, sondern, wie sogleich begründet werden soll, auf dessen grundsätzliche Andersartigkeit gegenüber dem ›einen‹ Gott:

In V. 4c ist θεός Gattungsbegriff, der doppelt bestimmt ist. Zunächst wird die Existenz eines jeden Gottes verneint, bevor die eine Ausnahme von dieser Regel konstatiert wird: Es gibt von der Gattung Gott genau ein Exemplar, nämlich den ›einen‹ Gott. Damit ist implizit gesagt, dass alles, was es im Bereich des Göttlichen sonst noch gibt, etwas kategorial anderes ist als θεός. Im Rahmen des Doppelsatzes V. 4b.c ist damit zugleich die Gott-Artigkeit des εἰδωλον bestritten.<sup>6</sup> Es ist Nicht-Gott. Dies gilt ebenso für jene Größen, die Paulus in V. 5 λεγόμενοι θεοί nennt. Dass es sie im Sinne des Apostels gibt, unterliegt angesichts der Parenthese V. 5b<sup>7</sup> keinem Zweifel.<sup>8</sup> Welche Art von Sein ihnen zukommt, tatsächliches oder nur vermeintliches, weil in der Subjektivität ihrer Verehrer begründetes Sein, bleibt offen.<sup>9</sup>

Die in V. 4 implizite kategoriale Differenz zwischen dem ›einen‹ Gott und allem, was Nicht-Gott ist, erfährt in V. 5 f. eine wichtige inhaltliche Füllung. Paulus

<sup>4</sup> S. ähnlich *Fee*, 369.370f., und *Gerber*, 92.

<sup>5</sup> S. ähnlich *J. Woyke*, Götter, ›Götzen‹, Götterbilder. Aspekte einer paulinischen ›Theologie der Religionen‹, Berlin / New York 2005 (BZNW 132), 160f. (ebd., 161 Anm. 16, mit weiterer Literatur).

<sup>6</sup> Diese Auslegung bezieht sich auf die pln Gestalt der Wiedergabe seines Konsenses mit den Korinthern. V4b.c ist ursprünglich wohl ein Zitat aus dem Brief der Korinther an Pls; vgl. *Schrage*, 2, 221. S. aber u. a. *O. Hofius*, »Einer ist Gott - Einer ist Herr«. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1 Kor 8,6, in: *M. Evang u. a. (Hg.)*, Eschatologie und Schöpfung. FS E. Gräber, Berlin / New York 1997 (BZNW 89), 95-108, hier: 100, der davon ausgeht, dass V. 4-6 insgesamt ein »Zitat aus dem Brief der Korinther« an den Apostel ist, während *Becker*, 76, zufolge »es sich nicht um ein korinthisches Zitat« handelt, Pls hier vielmehr »auf ein allgemein-christliches Wissen« rekurriert.

<sup>7</sup> Vgl. *Fee*, 372.

<sup>8</sup> Mag die durch καὶ γὰρ εἶπερ eingeleitete hypothetische Periode es noch offenlassen, ob Paulus die in ihr zum Ausdruck gebrachte Bedingung als wirklich und möglich oder doch eher als unmöglich oder unwahrscheinlich betrachtet, so schafft die anschließende Parenthese V. 5b: »wie es ja tatsächlich (ὡσπερ) viele Götter und viele Herren gibt«, Klarheit.

<sup>9</sup> *Hofius*, 101, zufolge existieren sie im Sinne des Pls nicht »an sich«, d. h. nicht ... abgesehen und unabhängig von dem Menschen, der sie verehrt«.

bestimmt als Ort der *λεγόμενοι θεοί* Himmel und Erde und konkretisiert damit in biblischer Redeweise den in V. 4 als potentiellen Ort des Götzen bezeichneten Kosmos. Während die sogenannten Götter ihren Ort im Raum der Schöpfung haben und als solche Teil der Schöpfungswirklichkeit sind, ist der eine Gott der Schöpfer eben jener Wirklichkeit, deren Teil die Götterwelt ist.<sup>10</sup> Paulus bezieht den »einen« Herrn, Jesus Christus, von vornherein als Schöpfungsmittler in die Schöpfertätigkeit des »einen« Gottes und Vaters, der der Ursprung von allem ist, ein. Argumentativ gewinnt er im Blick auf unsere Fragestellung damit zweierlei:<sup>11</sup> Jesus Christus wird Teil der kategorialen Differenz zwischen dem »einen« Gott und allem, was im Bereich des Göttlichen Nicht-Gott ist. Damit legt der Apostel zugleich die argumentative Grundlage für die strikte Alternative von Teilhabe am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen, die er in Kap. 10 formulieren wird:<sup>12</sup> Weil es »für uns« (*ἡμῶν*) nur den »einen« Gott und Herrn gibt (8,6), ist das Mahl des Herrn schlechterdings exklusiv.

Was macht einen Gott zum Götzen? Eine erste Antwort auf der Grundlage von 1 Kor 8,4–6 lautet somit: Es ist die kategoriale Differenz zu dem »einen« Gott, die sich im Gegensatz von Schöpfermacht und bloßer Zugehörigkeit zur Schöpfungswirklichkeit äußert und den Götzen als ein »Nichts« enthüllt. Mit dieser Sicht der Dinge knüpft Paulus implizit an alttestamentlich-frühjüdische Götterpolemik an, für die die Schöpfermacht des jüdischen Gottes der Beweis für die Nichtigkeit der Götter der Völker ist, die ohnmächtig sind.<sup>13</sup>

Die vorgetragene Deutung vorausgesetzt, kann für 1 Kor 8,4–6 von einer Spannung oder doppelten Tendenz im paulinischen Verständnis von Göttern und Götzen keine Rede sein.<sup>14</sup> Diese sind auch hier, wie der Apostel in Gal 4,8f. sagen wird, ihrer »Natur nach keine ... Götter«, sondern, wie es dort von den Elementen heißt, »schwach und armselig«.

Die zweite Antwort, die der Apostel auf die Frage gibt, was einen Gott zum Götzen macht, findet sich in 1 Kor 8,7.10, wo die abstrakten Reflexionen des

<sup>10</sup> *Woyke*, 194f. (und die Anm. 137 genannte Literatur), erkennt hier keinen spezifischen Bezug zur Schöpfertätigkeit Gottes, sondern sieht die Gesamtheit der göttlichen Wirkmacht beschrieben. S. aber *C. Zimmermann*, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont, Leiden/Boston 2007 (AJEC 69), 360–366.

<sup>11</sup> Mit Blick auf den unmittelbar folgenden Abschnitt dagegen bereitet die Erwähnung Jesu Christi die Aussage 8,11f. vor.

<sup>12</sup> Vgl. die Wiederaufnahme der *εἶς*-Terminologie in 10,17, wo das »eine Brot den Leib Christi repräsentiert. S. auch *J. F. M. Smit*, »About the Idol Offerings«. Rhetoric, Social Context and Theology of Paul's Discourse in First Corinthians 8:1–11:1, Leuven u. a. 2000 (CEBT 27), 78.

<sup>13</sup> Dazu s. u. 387.392.

<sup>14</sup> S. ähnlich *Hofius*, 101, sowie *Woyke*, 160 (mit weiterer Literatur ebd., Anm. 11).

Apostels über Gott und die Götter auf das eigentliche Thema des Zusammenhangs, den Verzehr von Götzenopferfleisch, zugespitzt werden. Während derjenige Teil der korinthischen Gemeinde, mit dem sich Paulus in Kap. 8–10 auseinandersetzt, aus der Einsicht heraus, dass es keinen Götzen in der Welt gibt, der dem »einen« Gott in irgendeiner Weise vergleichbar wäre, folgert, dass es dann auch kein Götzenopferfleisch gibt, es sich bei dem im Tempelbezirk<sup>15</sup> angebotenen Fleisch also um gewöhnliches profanes Fleisch handelt,<sup>16</sup> zieht Paulus aus derselben Einsicht gänzlich andere Konsequenzen: Das Vorbild derer, die den Götzen entgöttert haben und in dieser Haltung im Tempel Opferfleisch verzehren, verleitet diejenigen, die diese Erkenntnis nicht haben, dazu, das im Tempel dargebotene Fleisch »als« Götzenopferfleisch zu essen (ὡς εἰδωλόθυτον; V. 7). Sie könnten es wie die Wissenden unter den Korinthern theoretisch auch als profanes Fleisch essen, tun es aber nicht. Zwei Gründe dafür scheinen durch: ihre Gewöhnung (συνήθεια) an den Götzen (V. 7) und ihr Bewusstsein (συνείδησις; V. 10).<sup>17</sup> Weil dieses durch langjährige Götterverehrung darauf ausgerichtet ist, mit dem Ort des Tempels den mit ihrer Konversion als Götzen erkannten Gott zu assoziieren, sehen sie in dem im Tempel dargereichten Fleisch

<sup>15</sup> »Εἰδωλείον hebt nicht notwendigerweise nur auf den heidnischen Tempel selber ab, sondern kann auch direkt angrenzende Anlagen bezeichnen [...]. Der gesamte Temenos, Tempelbezirk, ist gemeint, in dessen Zentrum die Tempelanlage liegt« (*P. Lampe*, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: *A. Lange u. a. [Hg.]*, Die Dämonen. Demons, Tübingen 2003, 584–599, hier: 584 Anm. 1, im Anschluss an *Schrage*, 2, 263). Zu Kultorten und Kultpraxis in Korinth vgl. bes. *P. D. Gooch*, Dangerous Food. 1 Corinthians 8–10 in Its Context, Ontario 1993 (SCJud 5), 1–26, *J. Fotopoulos*, Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1, Tübingen 2003 (WUNT 2, 151), 49–157, und *ders.*, The Misunderstanding of Lerna Fountain at Corinth: Implications for Interpretations of the Corinthian Idol-Food Issue (1Cor 8:1–11:1), in: *Ders. (Hg.)*, The New Testament and Early Christian Literature in Greco-Roman Context, FS D. E. Aune, Leiden/Boston 2006, 37–50.

<sup>16</sup> Mit der Mehrzahl der neueren Ausleger wird davon ausgegangen, dass 1 Kor 8 und 10,14–22 den Verzehr von Götzenopferfleisch im Tempelbezirk als einheitliches Grundthema haben; vgl. dazu *G. Holtz*, Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus, Berlin 2007 (BZNW 149), 267 Anm. 307.

<sup>17</sup> Zu dieser Wiedergabe von συνείδησις vgl. *Fee*, 380 f., sowie *P. J. Tomson*, Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles, Assen/Minneapolis 1990 (CRINT III/1), 208–216, der diese Deutung vor dem Hintergrund rabbinischer Quellen begründet hat. Tomsons Schwergewicht liegt auf »Intention«. M. E. ist jedoch für jede Stelle gesondert zu entscheiden, welcher Aspekt im Vordergrund steht, »Intention«, »Bewusstsein« oder eine andere der unten, 398 mit Anm. 59, aufgeführten Facetten, die *Noam* und *Neusner* nennen. Zum Ganzen s. auch *P. Borgen*, »Yes,« »No,« »How Far?«. The Participation of Jews and Christians in Pagan Cults, in: *T. Engberg-Pedersen (Hg.)*, Paul in His Hellenistic Context, Minneapolis 1995, 30–59, hier: 48–54.

Götzenopferfleisch und essen es auch so (V. 7).<sup>18</sup> Paulus wiederholt diese Feststellung in V. 10, wo er nun aber statt von der »Gewöhnung« an den Götzen von einem auf diesen ausgerichteten Bewusstsein spricht: Das Zutischeliegen der Wissenden im Tempelbezirk bestimmt die Bewusstseinslage derer, die keine Erkenntnis haben, dahingehend, dass sie darin bestärkt werden, das dargebotene Fleisch als Götzenopferfleisch zu essen.

Was einen Gott zum Götzen und Fleisch zum Götzenopferfleisch macht, gründet nach 8,7.10 somit nicht in objektiven Tatsachen, sondern im Kopf des Tempelbesuchers. Hier entscheidet sich, wie er εἰδωλον und εἰδωλόθυτον beurteilt: mit dem Bewusstsein dessen, der die Wirklichkeit des Götzen verneint, oder mit dem Bewusstsein dessen, für den aufgrund seiner in Fleisch und Blut übergegangenen Gewöhnung an den Gott dieser eine bleibende Realität ist.

In 1 Kor 10,19f. verbindet Paulus die beiden für Kap. 8 gegebenen Antworten auf die Frage, was einen Gott zum Götzen macht, in zwei knappen Sätzen. Mit der negativ zu beantwortenden Frage V. 19: »Was sage ich also? Dass am Götzenopferfleisch etwas ›dran‹ ist oder dass am Götzen etwas ›dran‹ ist?«,<sup>19</sup> bestätigt der Apostel seine Aussage über die Nichtigkeit des Götzen in Kap. 8. Und ähnlich wie dort argumentiert er in V. 20a implizit mit dem Bewusstsein derer, die im Tempel opfern. So sehr der Götze aus paulinischer Perspektive zwar ein Nichts ist, so sehr gilt es wahrzunehmen, dass die heidnischen Kultteilnehmer das, was sie opfern, Dämonen opfern und nicht Gott. Ihre Intention beim Opfer ist auf die Dämonen gerichtet und eben nicht auf Gott.<sup>20</sup> Somit ist festzuhalten, dass sich Paulus in 1 Kor 8,7.10 und 10,19f. mit Bezug auf das Götzenopferfleisch einerseits und den Götzen andererseits ein und desselben Argumentes bedient: der im Bewusstsein des Menschen gründenden Intentionalität. In ihrer Begegnung mit der Welt des Tempels ist die Intention der Schwachen unter den Heidenchristen ebenso wie die der Heiden auf den Götzen ausgerichtet.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Wolff, 181 mit Anm. 105, und Lindemann, Korintherbrief, 195.

<sup>19</sup> Die Wiedergabe von τί ἐστιν mit »etwas ›dran‹ sein« orientiert sich an F. Blass / A. Debrunner / F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, 16. Aufl., Göttingen 1984, §301<sub>3</sub>, wonach das Pronomen indefinitum τις die Bedeutung »ein Besonderer« haben kann. S. auch Woyke, 217, dem zufolge τί ἐστιν in 1 Kor 10,19 »die Konnotation ›von Bedeutung sein‹ und ›etwas vermögen, bewirken‹ trägt«.

<sup>20</sup> S. bereits Johannes Chrysostomos, Homilie 24 zu 1 Kor 10,20: »For the intention (σκοπός) of the sacrificers, and the person of the receivers, maketh the things set before thee unclean« (zit. n. P. Schaff [Hg.], Nicene and Post-Nicene Fathers, Vol. 12: Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians, 1889 (Ndr. Peabody [Mass.] 1994, 141)). Die vorgeschlagene Deutung findet sich nicht unter den drei von Woyke, 217 ff. 235–240, diskutierten Auslegungen. Sie stimmt mit Woyke, 216.254, aber darin überein, dass sie in V. 19b.20a nicht mit einer Spannung im pln Götter- bzw. Götzenbild rechnet.

Da sich in der Forschung mit V. 20a ähnlich wie mit 1 Kor 8,4f. die These verbindet, dass das hier vertretene Götterbild in Spannung zu V. 19 stehe, indem der Apostel den Dämonen eine relative Mächtigkeit zubillige, die er für den Götzten soeben verneint habe, bedarf V. 20a genauerer Betrachtung. Die skizzierte These erweist sich keineswegs als zwingend, sofern sich die Auslegung von der Stelle Dtn 32,17 leiten lässt, die Paulus hier mit großer Wahrscheinlichkeit im Blick hat. Der MT des Verses lautet in einer an *J. H. Tigay* angelehnten Übertragung: »Sie opferten Dämonen, die nicht Gott sind, Göttern, die sie nicht kannten« (יִזְבְּחוּ לַשְׂדִּים לֹא אֱלֹהִים אֲלֵהֶם לֹא יָדְעוּם). *Tigay* zufolge geht es in diesem Vers darum, die Götter herabzusetzen, die Israel verehrt. Behauptet werde nicht, dass Israel »nichtexistierende Wesen« verehere, »bloße Statuen«, sondern dass es nicht-göttliche Wesen verehere, die »wirklicher Macht« entbehrten, Dämonen im Sinne von Geistern, die keine Götter sind.<sup>22</sup> Israel verehere m. a. W. Wesenheiten, die unverdientermaßen Götter genannt würden, Pseudogötter, die sich dem Volk nicht als soteriologisch wirksam erwiesen hätten.<sup>23</sup> In den Worten von V. 12: »Der Herr allein leitete es (sc. sein Volk), kein fremder Gott war mit ihm«,<sup>24</sup> bzw. von V. 15, wo die Rettungsmacht Gottes um das Motiv seiner Schöpfermacht er-

<sup>21</sup> *Lampe*, 585, entnimmt 1 Kor 10,7.14–22, dass aus pln Perspektive nur die »direkte Partizipation an den heidnischen Schlachtopferhandlungen: die Idolatrie, das θύειν (das ebenfalls mit dem Verzehr von Geopfertem sich verband)« prinzipiell »mit der ἐξουσία (sc. der Starken) unvereinbar war«; s. auch *Becker*, 81. Dieser Deutung steht zum einen der Wortlaut von V. 20 entgegen, wo nicht von einer Opferbeteiligung der Starken die Rede ist, sondern in der 3. Person Plural von einem von der Ihr-Gruppe der Starken (V. 18.20) verschiedenen Personenkreis. Zum anderen ist das übergeordnete Thema des Abschnitts die Partizipation an Mählern der Gottheit, nicht das Opfer.

<sup>22</sup> *J. H. Tigay*, Deuteronomy בְּרִדִים, Philadelphia/Jerusalem 1996, 306. Ebd. weist dieser darauf hin, dass ַשׁ im Akkadischen »minor protective spirits« bezeichnet. Was Israel also verehere, seien »mere spirits«, keine Götter; s. auch Ps 106,36 ff.

<sup>23</sup> Vgl. *Tigay*, 306.

<sup>24</sup> *Tigay*, 433 f., betont im Anschluss an *Y. Kaufmann* und *W. F. Albright*, dass das Verständnis aller anderen Götter außer JHWH als unwirksamer Entitäten von den meisten Israeliten seit der Zeit Moses geteilt worden sei. Entsprechendes gilt für die praktischen Konsequenzen, die Israel daraus mit Blick auf die Bestimmung von Götzendienst zieht. So erläutert *J. Neusner*, A History of the Mishnaic Law of Damages. Part Four. Shebuot, Eduyot, Abodah Zarah, Abot, Horayot, Leiden 1985 (StJLA 35), 137, das Verhältnis des Mischna-Traktats Avoda Zara zur Schrift folgendermaßen: »Mishnah makes concrete and everyday the general conceptions of Scripture«. Genauer sei es ihre Aufgabe, »to supply rules and regulations to carry out the fundamental Scriptural commandments about the destruction of idols and all things having to do with idolatry. It follows that while our tractate deals with facts and relies upon suppositions which Scripture has not supplied, its basic viewpoint and the problem it seeks to solve in fact derive from the Mosaic code«.

gänzt wird: »Jeshurun ... verließ den Gott, der ihn gemacht hatte (יְשׁוּרֻן) und verachtete den Fels seiner Rettung (צוּר יִשְׁעוֹתָיו)«. <sup>25</sup>

Die LXX, auf die sich der paulinische Text bezieht, bietet einen leicht veränderten Text, ohne dass dadurch jedoch die Grundaussagen des MT in Frage gestellt würden. Der Text der LXX liest die Wendung לֹא אֱלֹהִים nicht als Apposition zu לֹא אֱלֹהִים sondern als Objekt zu יִזְבְּחוּ und übersetzt: »Sie opferten Dämonen und nicht Gott, Göttern die sie nicht kannten (ἔθυσαν δαιμονίους καὶ οὐ θεῶν, θεοῖς, οὓς οὐκ ᾔδεισαν)«. Die Dämonen werden hier zwar nicht ausdrücklich als Nicht-Gott charakterisiert. Da sie aber als »Götter« bestimmt werden, die Israel »nicht kannte«, sind sie wie im MT vom Kontext her als wirklicher Macht entbehrend zu bestimmen. Um diesen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Gott Israels und den Göttern sprachlich auszudrücken, verwendet die LXX wiederholt den Begriff δαιμόνια als Synonym zu θεοί. Er besagt in Dtn 32 m. a. W. gerade nicht die relative Mächtigkeit der Götter-Dämonen, sondern ihre Machtlosigkeit.

Ähnlich ist die Mehrzahl der in der exegetischen Literatur zu 1 Kor 10,20 aufgeführten Parallelstellen zu beurteilen, die die Macht der Dämonen belegen sollen.<sup>26</sup> Stellvertretend sei auf Ps 95,4f. LXX verwiesen, wo sich die Machtlosigkeit der Götter im Gegenüber zur alles übersteigenden Schöpfermacht des Gottes Israels im Begriff der δαιμόνια verdichtet: »Denn groß ist der Herr und gewaltig zu loben, furchterregend ist er über allen Göttern. Denn alle Götter der Völker sind δαιμόνια, der Herr aber hat die Himmel gemacht«. <sup>27</sup> Die sich in der Schöpfermacht manifestierende Unterschiedenheit von Gott und Göttern hat sich ähnlich in 1 Kor 8,5f. gezeigt.<sup>28</sup> So spricht alles dafür, auch im Begriff

<sup>25</sup> S. auch Dtn 32,18.

<sup>26</sup> Bei den in diesem Zusammenhang meist aufgeführten Stellen handelt es sich um Jes 65,3.11f. LXX; Ps 95,4f. LXX; 105,37 LXX; Bar 4,7; Jub 1,11; 22,28; 1 Hen 99,7f.; TestJud 23,1. Eine Auslegung dieser Stellen im Sinne der Mächtigkeit der Dämonen ist vom Textbefund her nicht gerechtfertigt. Dies hat Woyke, 225–232, hier: 233, in überzeugender Weise nachgewiesen. Zusammenfassend stellt er fest: »In den besprochenen alttestamentlichen, frühjüdischen und neutestamentlichen Götterkontexten [...] geht es in der Regel darum, die Macht der heidnischen Götter auch und gerade durch ihre Benennung als Dämonen – und sei es zur Herausstellung ihrer widergöttlichen Natur – zu minimieren, nicht aber die Furcht vor ihnen zu kultivieren« (z. T. kurs.).

<sup>27</sup> Im MT steht für δαιμόνια hier aber nicht wie in Dtn 32,17 שְׂדִים, sondern אֱלִילִים, was meist mit »Nichtse« wiedergegeben wird.

<sup>28</sup> Zu weiteren Belegen für diese Motivverbindung – statt von δαιμόνια kann aber auch von Göttern bzw. Götzen die Rede sein – vgl. 1 Chr 16,26; Bar 4,7; Jes 44,9–20.21.24; Jer 10,8–12. S. auch Platon, Tim 40d, wo der Begriff der δαιμόνια ebenfalls in abwertendem Sinn gebraucht wird. Die δαιμόνια sind »die in Epik und Kult verehrten, olympischen Gottheiten [...], welche als Produkte dichterischer Phantasien mit der Erschaffung des Kosmos und der Lebewesen auf jeden Fall nichts zu tun haben; hier konnotiert δαίμονες gegenüber

δαμόνια in 10,20 eine Anspielung auf die Machtlosigkeit der Götter zu sehen und damit eine Bekräftigung der Aussage von V. 19b, dass am Götzen nichts dran ist.<sup>29</sup>

## 2 WAS MACHT EINEN GOTT ZUM GÖTZEN: ZUM RABBINISCHEN BEFUND

Die beiden aufgezeigten Antworten, die Paulus in knappen Federstrichen auf die Frage gibt, was einen Gott zum Götzen macht, lassen sich insbesondere mit Hilfe früh-rabbini-scher Traditionen deutlicher konturieren. Für die Frage nach dem Realitätsgehalt der Götter drängt sich insbesondere haggadisches Material aus den tannaitischen Midraschim auf, das sich teilweise durch die Targumim vertiefen lässt, während für das Bewusstsein als dem menschlichen Faktor, der darüber entscheidet, ob Götzendienst vorliegt, Mischna und Tosefta entscheidende Verstehenshinweise geben.

### 2.1 ZUR SUBSTANZLOSIGKEIT DER GÖTTER

Das stärkste Indiz dafür, dass das paulinische Götzenverständnis an einem früh-jüdischen Traditionsstrom partizipiert, der v. a. in den nachneutestamentlichen hebräisch- und aramäischsprachigen Texten literarisch Niederschlag gefunden hat, hält die Auslegungsgeschichte zu der von Paulus zitierten, bereits ausführlich erörterten Stelle Dtn 32,17 bereit. In SifreDtn und den Targumim zur Stelle wird ein fester exegetischer Zusammenhang erkennbar, der erstmals in 1 Kor

---

θεοί eine *Depotenzierung*, nämlich die Bedeutungslosigkeit dieser Gottheiten für den Kosmos« (Woyke, 226 f.). Zu Belegen für die relative Mächtigkeit der Dämonen vgl. Ps 91,6 und Tob 6 sowie SifreDtn § 318 zu Dtn 32,17, wo sie aber gerade nicht im Zusammenhang mit der Frage nach Gott und seiner Schöpfermacht thematisiert wird.

<sup>29</sup> Den exegetischen Konsens hat zuletzt Lampe, 587, formuliert: Pls »partizipiert am gemeinantiken, auch die jüdische Frömmigkeit prägenden Dämonenglauben: Wer am paganen Schlachtopfer am Altar teilnimmt, lässt sich auf die Machtsphäre von Dämonen ein (I Kor 10,14-22)«. Lampe verweist für die *pln* »Herabstufung der paganen »sogenannten Götter« ... auf die Ebene von real existierenden Dämonen« auf »genügend Parallelen« aus der hellenistischen Literatur. Diesem Befund steht aber zum einen der einfache Wortlaut von 1 Kor 10,20 in Verbindung mit 10,19, welchen Vers er allerdings nicht berücksichtigt, entgegen, zum anderen der atl.-jüdische Befund, auf den er sich ebd., 588 Anm. 20, dennoch beruft; dazu s. oben Anm. 28. Insgesamt denkt Pls in 1 Kor 10,14-22 sehr viel stärker an die Gemeinschaft der Gottes- bzw. Götterverehrer mit der jeweiligen Gottheit als an deren Machtsphäre. Dabei liegt der Akzent, wie Pls im Anschluss an 1 Kor 8,6 ausführt (s. o. S. 384 mit Anm. 12), auf dem exklusiven Anspruch des Gottes Jesu Christi auf die Glaubenden.

10,19–20 greifbar wird.<sup>30</sup> Kennzeichnend dafür ist die explizite Verbindung von Dtn 32,17 mit der Frage, ob an den Göttern tatsächlich etwas »dran« ist, ob sie Substanz haben – eine Zuspitzung, die im biblischen Text fehlt.

So legt SifreDtn § 318 den Versteil: »Sie opferten Dämonen, die nicht Gott sind«, mit Blick auf ihre Wirkmacht in der Welt des Menschen folgendermaßen aus: »Wenn sie (sc. die Israeliten) die Sonne, den Mond, die Sterne, die Planeten oder andere Dinge, die für die Welt notwendig (צורך) und für die Welt nützlich (הניה) sind, verehrt hätten, dann hätte sich die Eifersucht (sc. Gottes) nicht verdoppelt. Aber sie verehren die Dinge, die ihnen weder etwas Gutes tun noch ihnen schaden«. Was die Israeliten demnach in Gestalt der Dämonen gottgleich verehren, ist das im Positiven wie im Negativen Wirkungslose. Es ist weder notwendig noch in irgendeiner Weise nützlich. In 1 Kor 10,19f. begegnet dieser Gedankengang in umgekehrter Reihenfolge. Eine weitere Übereinstimmung mit 1 Kor 10 zeigt sich in dem Motiv der Eifersucht Gottes auf das in SifreDtn mit den Dämonen identifizierte Nutzlose. Dieses auf Dtn 32,21 zurückgehende Motiv findet sich in 1 Kor 10,22 und damit dem Schlussvers des mit 10,19 beginnenden Zusammenhangs. Es bezieht sich in V. 22 auf die mögliche Eifersucht Jesu Christi (παροξυνοῦμεν τὸν κύριον), der aber, wie gesehen, nach 8,4–6 das εἰς θεός entfaltet.<sup>31</sup>

Die These, dass 1 Kor 10,19f. an einem festen, auf Dtn 32,17 basierenden exegetischen Zusammenhang partizipiert, lässt sich anhand der Targumim zu dieser Stelle weiter erhärten. Ähnlich wie SifreDtn und die im Folgenden erörterten tannaitischen Texte bestimmen die Targumim zu Dtn 32,17 die Götzen-Dämonen als das Nutzlose<sup>32</sup> bzw. als das, was keine Substanz oder Realität hat.<sup>33</sup>

<sup>30</sup> G. Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 9. vollst. neubearb. Aufl., München 2011, 302, stellt im Anschluss an I. Drazin fest: »Die frühe Wirkungsgeschichte von SifDev (oder zumindest seinem Material) zeigt sich in den Targumen zu Dtn«. – Mit Blick auf Paulus ist festzuhalten, dass der »haggadische Stoff der halakhischen Midraschim [...] ganz allgemein viel stärker Gemeingut (ist) als die Halakha« (ebd.; aber s. u. 2.2.); dies erklärt dann auch seine Rezeption in den Targumim.

<sup>31</sup> Zur Auslegungsgeschichte von Dtn 32,17 gehört ferner Bar 4,7, ein wohl aus dem 2. oder 1. Jh. v. Chr. stammender Text. Ihm fehlen allerdings die Merkmale, die seiner Interpretation durch Pls, SifreDtn und den Targumim gemeinsam sind.

<sup>32</sup> Vgl. TargOnk zu Dtn 32,17: »Sie opferten Dämonen, die keinen Nutzen haben« (דבחו לשידין דלית בהון צורך), sowie PsJon zu Dtn 32,17: »Sie opferten Götzen, die Dämonen vergleichbar sind, an denen nichts ist, was von Nutzen wäre« (דבחו לטעוון דמתילין לשדים דלית) (בהון מידעם דצורך).

<sup>33</sup> Vgl. TargNeof zu Dtn 32,17: »Sie opferten vor den Götzen der Dämonen, die keine Substanz haben« bzw. »die keine Realität haben« (דבחו קדם טעוון שדיה דלית בהון ממש). Zur Wiedergabe von ממש mit »Substanz« vgl. M. McNamara, Targum Neofiti 1: Deuteronomy, Edinburgh/Collegeville (Minn) 1997, 154 («in which there is no substance»), zur zweiten

Wenngleich nicht in der Form von Schriftauslegung und Schriftparaphrase, findet sich die Frage nach der Macht der Götter in ganz ähnlichem terminologischen und konzeptionellen Gewand innerhalb der rabbinischen Literatur auch in der Gattung des Streitgesprächs. Der aufschlussreichste Text verbindet sich mit der Person Rabban Gamliels, einem Enkel des mutmaßlichen Paulus-Lehrers Gamliel, und einem anonym bleibenden Philosophen.

Dieses in Mekj überlieferte Gespräch ist Teil der Auslegung zu Ex 20,5:<sup>34</sup> »Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott«. Für den Philosophen lässt die Eifersucht des biblischen Gottes darauf schließen, dass diesem im Götzen ein Gleicher gegenübersteht. Er fragt darum, »ob beim Götzen etwa Macht liegt, so dass er Eifersucht gegen sich hervorrufen sollte (וכי יש כוח בעבודה זרה) להתקנאות בה?« Er begründet dies mit dem Erfahrungswert, dass ein großer Athlet nur auf einen anderen großen Athleten eifersüchtig sei, ein Weiser nur auf einen anderen Weisen und ein Reicher nur auf einen anderen Reichen. Darauf antwortet Rabban Gamliel mit einer rhetorischen Gegenfrage, die in Gestalt eines Gleichnisses verdeutlicht, dass die Eifersucht Gottes unmöglich einem Gleichrangigen gelten könne, sondern ausschließlich einem ihm unendlich Unterlegenen. Der Philosoph gibt sich aber noch nicht geschlagen und entgegnet: Am Götzen »ist doch teilweise (ein) Nutzen (יש למקצתה צורך)«. Als Gamliel ihn nach seinen Beweisen fragt (מה ראית), erzählt ihm der Philosoph von einem Brand, bei dem eine ganze Stadt mit Ausnahme des Götzentempels niedergebrannt sei. Wie Gamliel in seiner Replik mit Hilfe eines Gleichnisses verdeutlicht, beweist die Rettung des Tempels (הוצל בית עבודה זרה) aber nur, dass der Götze tot ist.<sup>35</sup>

Ähnlich wie in Dtn 32 und Sifre zeigt sich die Machtlosigkeit des Götzen auch hier an seiner soteriologischen Unwirksamkeit. Mit Blick auf 1 Kor 10,19 ist neben den Motiven der Ohnmacht des Götzen und der Eifersucht Gottes v. a.

---

mit »Realität« *A. Diez Macho*, MS Neophyti 1. V. Deuteronomio, Madrid 1978, 272: »que no tienen realidad«. S. auch *M. Jastrow*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Israel o. J., 795, der ממש mit »[something tangible], substance; substantial, real« wiedergibt. *M. Tilly*, Die Targume – Zeugnisse der Rezeptionsgeschichte der Bibel im Judentum, Sacra Scripta 6 (2008), 7–19, hier: 16, verweist auf eine weitere Übereinstimmung zwischen der Interpretation eines Dtn-Textes (30,11–13) durch Pls (Röm 10,6–8) einerseits und TargNeof andererseits.

<sup>34</sup> Bachodesh 6 (= *H. S. Horowitz / I. A. Rabin*, Mechilta d'Rabbi Ismael, Frankfurt/M. 1931 [Ndr. Jerusalem 1970, 226, Z. 5–17, hier: Z. 5–12]). Eine Parallelüberlieferung ist die Baraita bAZ 54b. Die beiden Versionen unterscheiden sich allerdings in verschiedenen Details.

<sup>35</sup> Bei dem Vergleich handelt es sich um ein Königsgleichnis: Der Sachverhalt gleicht »einem König von Fleisch und Blut, der in den Krieg zieht. Mit wem wird er kämpfen? Mit den Lebenden oder mit den Toten? Er (sc. der Philosoph) antwortete ihm: Mit den Lebenden«. Es schließt sich ein weiterer Gesprächsgang an, in dem es wiederum um die Macht Gottes geht.

die sprachliche Gestalt der beiden Traditionen gemeinsamen Frage nach der Bedeutung des Götzen hervorzuheben. Der rhetorischen Frage des Paulus:  $\phi\eta\mu\acute{\iota} \dots \acute{\omicron}\tau\iota \epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\acute{\omicron}\nu \tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , entspricht die Frage des Philosophen in MekJ:  $\text{וכי יש כוח בעבודה זרה}$ . Der Ausdruck  $\text{כוח בעבודה זרה}$  bezeichnet meist einen Götzen oder eine nichtjüdische Gottheit<sup>36</sup> und entspricht damit exakt dem von Paulus verwendeten Begriff  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\acute{\omicron}\nu$ .  $\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  drückt in offener Form aus, was in MekJ mit  $\text{וכי יש כוח}$  (Macht) und  $\text{צורך}$  (Nutzen) bzw. in der Parallelüberlieferung im babylonischen Talmud mit  $\text{ממש}$  (Substanz) umschrieben wird.<sup>37</sup> Beide Traditionen verneinen, ob explizit oder implizit, dass am Götzen etwas ›dran‹ ist.

In MekJ finden sich zudem einige Überlieferungen, die die Wirkungslosigkeit der Götter der Völker mit der von Paulus in 1Kor 8,5 angedeuteten Frage nach den sogenannten Göttern verbindet. So heißt es in einer anonymen Auslegung zu Ex 15,11: »Wer ist wie du unter den Göttern, o Herr«, folgendermaßen: »Wer ist dir unter denen gleich, die die anderen Gottheiten nennen (שאחרים קוראין אותם אלוהות),<sup>38</sup> in denen (aber) keine Substanz ist (ואין בהם ממש) und von denen es heißt: ›Sie haben einen Mund, aber sie sprechen nicht usw.‹ (Ps 115,5). Sie haben einen Mund und sprechen nicht. Der aber, der sprach, und die Welt ward, ist nicht so (אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן). Er sagt zwei Dinge in einer Aussage, was Fleisch und Blut zu sagen unmöglich ist.«<sup>39</sup>

Nach dieser Stelle zeichnet die von den Nichtjuden sogenannten Götter Substanzlosigkeit aus. Diese wird sichtbar im Vergleich mit ihrem Gegenteil, dem Gott Israels, der die Welt mit seinem machtvollen Wort ins Leben rief und weiterhin machtvoll redet. Die antithetische Struktur des Midrasch, die Erinnerung an die Schöpfermacht Gottes und der Hinweis auf die Wesenheiten, die ›Gott‹ genannt werden, ohne es zu sein, verbinden diesen Abschnitt mit 1Kor 8,4-6. Allerdings spricht auch Philo an einer Stelle von den fälschlich sogenannten Göttern<sup>40</sup> im Gegensatz zu dem Einen, der in Wahrheit Gott ist. Insofern handelt es sich bei der Rede von den sogenannten Göttern vermutlich um eine gemeinjüdische Redeweise.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Vgl. *Jastrow*, 1036 s. v.  $\text{עבודה זרה}$ , 5.

<sup>37</sup> bAZ 54b gebraucht statt  $\text{יש למקצתה צורך}$  die Wendung:  $\text{והלא יש בה ממש}$ .

<sup>38</sup>  $\text{אלוהות}$  ist der Plural von  $\text{אלוה}$  und bedeutet »deities, powers«; vgl. *Jastrow*, 67 s. v.  $\text{אלוה}$ .

<sup>39</sup> Shirata 8 (= *Horowitz/Rabin*, 143, Z. 2-6). Als Fortsetzung folgen drei Schriftzitate. Das gesamte Textmaterial zu Ex 15,11 ist anonym überliefert. Die Übersetzung folgt teilweise den im Apparat vermerkten MSS.

<sup>40</sup>  $\acute{\omicron} \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu, \omicron\iota \delta' \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\tau\alpha\chi\eta\sigma\eta\sigma\iota \lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\iota \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$  (Somn 1,229). Vgl. *H. G. Liddell / R. Scott / H. S. Jones*, *A Greek-English Lexicon. With a Supplement*, 9. Aufl., Oxford 1968 (= *LSJ*), 921, s. v.  $\kappa\alpha\tau\alpha\chi\eta\sigma\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ : der Begriff beziehe sich auf »words and phrases« und ist mit »misused, misapplied« (kurs.) wiederzugeben.

<sup>41</sup> *Woyke*, 183, macht allerdings darauf aufmerksam, dass  $\lambda\epsilon\gamma\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  »in der Regel einfach eine Konvention« bezeichnet, ohne dass damit die Berechtigung der mit diesem Attribut

Innerhalb der Literatur des antiken Judentums kommen somit die Targumim zu Dtn 32,17 und die exemplarisch herangezogenen Texte aus dem Midrasch den paulinischen Aussagen in 1 Kor 8 und 10 am nächsten und sind daher in besonderer Weise geeignet, diese inhaltlich zu konturieren. Sie bestätigen die vorgeschlagene Lektüre der erörterten Texte aus dem 1 Kor. Dies gilt in Sonderheit für die oben zurückgewiesene These zweier unterschiedlicher Gestalten des Götterverständnisses des Apostels. Für ihn gibt es den Götzen als eine dem machtvoll handelnden ›einen‹ Gott vergleichbare Größe nicht. Was es gibt, sind von anderen sogenannte Götter, deren zentrales Merkmal die Substanzlosigkeit im Sinne ihrer Macht- und Nutzlosigkeit ist.

## 2.2 BEWUSSTSEIN UND INTENTION IM KONTEXT DES GÖTZENDIENSTES

Im Zusammenhang der Auslegung von 1 Kor 10,19f. hat sich gezeigt, dass der Apostel die Frage, ob am Götzenopferfleisch und am Götzen etwas ›dran‹ ist, unter Verweis auf die Intention bzw. das Bewusstsein der Opfernden beantwortet: Der Adressat ihrer Opfer sind die Götzen-Dämonen. Auf sie ist die Intention der Opfernden gerichtet und nicht auf den ›einen‹ Gott. Entsprechend argumentiert Paulus für das Götzenopferfleisch. Die Kategorie der Intention soll nun im Gespräch mit der mischnischen und der paulinischen Tradition vertieft werden.

Der wohl aussagekräftigste Text der Mischna zu der Frage, was einen Gott zum Götzen macht, ist das in mAZ 3,4 überlieferte Gespräch zwischen einem Philosophen namens Proklos und Rabban Gamliel, in dem Proklos sein Gegenüber mit dem Vorwurf konfrontiert, er begehe mit seinem Besuch des Bades der Göttin Aphrodite Götzendienst. Dass dieser Vorwurf unhaltbar ist, verdeutlicht Gamliel u. a. mit der nur als rhetorisch zu verstehenden Frage: »(Selbst) wenn man dir viel Geld gäbe, würdest du (da vielleicht) nackt oder durch Pollution (unrein geworden) in (den Tempel) deines Götzen gehen oder (würdest) vor ihm urinieren (אם נותנין לך ממון הרבה אי אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערם ובעל קרי ומשתין בפניה)?«<sup>42</sup> Die Antwort auf diese Frage kann nur lauten: Nein! Selbstverständlich würde kein Verehrer einer Gottheit sie auf solche Weise desakrieren. Tatsache aber ist, wie Gamliel hinzufügt, dass eben dies im Bad von Akko geschieht, wo Aphrodite am Abflusskanal steht. Weil also die Statue der Göttin auch von den Heiden selbst nicht als Gottheit behandelt wird, kann, so die implizite Aussage, auch Gamliel das Bad betreten, ohne sich des Götzendienstes schuldig zu machen.

---

versehenen Entitäten in Zweifel gezogen würde. *Platon*, Leg 10,891e, und *Polybios*, Hist XXX,25,13 beziehen das Wort in dieser Weise auf die Götter.

<sup>42</sup> Zur Übersetzung vgl. *Neusner*, History, 172: »If someone gave you a lot of money, you would never walk into your temple of idolatry naked ...«. Dabei bleibt aber die Fragepartikel אַי unberücksichtigt; vgl. *Jastrow*, 43 s. v. I.II 2.

Das Gesagte wird abschließend in den allgemeinen Grundsatz gefasst:<sup>43</sup> »Es wird nur gesagt: »ihre Götter« (Dtn 12,2). Das, was man als Gottheit behandelt, ist verboten, aber was man nicht als Gottheit behandelt, ist erlaubt«. Das Schriftzitat: »ihre Götter«, spielt auf Dtn 12,2 an, wo es heißt: »Ihr sollt all die Stätten zerstören, wo die Nationen ... ihren Göttern gedient haben ...«. Im Bad von Akko dienen die Völker »ihren Göttern« nicht. Deshalb ist es Juden erlaubt. Entscheidend für sie ist m. a. W. die Intention,<sup>44</sup> mit der Heiden einer potentiellen Gottheit begegnen.

Entsprechendes gilt für 1 Kor 10,19f. Weil die Intention der paganen Kultteilnehmer auf den Götzen geht und sie, so Paulus, »den Dämonen opfern und nicht Gott«, deshalb ist auch den Starken unter den Glaubenden der Verzehr von Götzenopferfleisch im kultisch definierten Raum eines Tempels verboten.

Deutlicher noch als in 1 Kor 10,19f. zeigt sich die Bedeutung von Intention und menschlichem Bewusstsein für die Frage, was Christen im Kontext potentiell götzendienerischen Handelns erlaubt bzw. verboten ist, in 1 Kor 8,7.10 und 10,25–29. Dabei verdeutlichen weitere Zusammenhänge insbesondere aus der Tosefta, dass die paulinische Argumentation an halachischen Diskussionen partizipiert, die in den Werken späterer Generationen literarisch Niederschlag gefunden haben.

TAZ 3,11 stellt die Frage, ob Wein, der von Personen hergestellt worden ist, deren Konversion nicht vollgültig ist, für Juden erlaubt ist oder nicht, und beantwortet sie folgendermaßen: Der von Erwachsenen produzierte Wein ist verboten, der von Kindern dagegen erlaubt. Begründet wird diese Vorschrift mit dem in Sachen Götzendienst relevanten Unterschied zwischen Erwachsenen und Kindern. Als Erwachsener gilt »jeder, der sich an den Götzen erinnert und ihn in Erinnerung ruft und seine Diener (וְאִיזְהוּ גְדוּלָה] כל הזוכר ומכיר עבודה זרה)«. <sup>45</sup> Entscheidend sind hier keine objektiven Größen, wie etwa die

<sup>43</sup> Die Antwort Gamliels ist dreiteilig (vgl. *Neusner, History*, 172), deren erster Teil hier jedoch nicht besprochen wird. Wie aber *P. K. Kahati*, *Mishnajot. Seder Nezikin*. Bd. 2, Israel 1977 (hebr.), רסד, herausstellt, bezieht sich der Schluss auch auf den ersten Teil der Antwort zurück. Zur Interpretation der Erzählung als ganzer vgl. *S. Schwartz*, Gamliel in Aphrodite's Bath. Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries, in: *P. Schäfer (Hg.)*, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Bd. 1, Tübingen 1998 (TSAJ 71), 204–217, hier: 211–214.

<sup>44</sup> Hierbei, so *Neusner, History*, 169, handelt es sich um den »philosophical ground« von Verbotenem und Erlaubtem. *Ders.*, *The Philosophical Mishnah, Volume Two. The Tractates' Agenda. From Abodah Zarah through Moed Qatan*, Atlanta 1989 (BJS 164), 37, sieht die philosophische Dimension des Traktates Avoda Zara u. a. in der »(i)ntentionality« zum Ausdruck gebracht; dazu gehöre »resolving doubt by appeal to intentionality«.

<sup>45</sup> MS ב und ד ergänzen folgendermaßen: כול שאינו מכיר ע"א

Herstellungsbedingungen des Weines, das Alter der fraglichen Konvertiten oder die Zahl der Jahre ihrer Zugehörigkeit zu einem jüdischen Besitzer, sondern ihr inneres Verhältnis zum Götzendienst. Erlaubt ist der Wein derer, die von der inneren Bindung an den Götzen ganz und gar frei sind und ihn bei der Herstellung des Weines weder assoziieren noch erwähnen.

Vergleichbar argumentiert der Apostel in 1 Kor 8 und 10. So sieht er in 8,7 die Gewöhnung des sog. Schwachen an den Götzen als Ursache dafür an, dass jener das Tempelfleisch als Götzenopferfleisch isst. Der Schwache ist vom Götzen innerlich nicht frei und urteilt entsprechend. Ähnlich ist 1 Kor 10,28f. zu beurteilen, wo Paulus dem christlichen Gast eines heidnischen Gastgebers verbietet, das gereichte Fleisch zu verzehren, wenn dieser ihn während des Essens darauf aufmerksam macht (μηνύσαντα),<sup>46</sup> dass es sich dabei um Opferfleisch handelt. Paulus begründet dies ausdrücklich mit der συνείδησις als dem Bewusstsein des Gastgebers. Dieser assoziiert mit dem Fleisch die Welt des paganen Tempels und seiner Götter. Dem hat der christliche Gast Rechnung zu tragen. Demgegenüber darf er das Fleisch, das ihm ein Ungläubiger ohne weiteren Kommentar vorsetzt, essen, ohne, wie der Apostel unter Anwendung einer weiteren halachischen Kategorie feststellt, Nachforschungen wegen des Bewusstseins anzustellen (10,27).<sup>47</sup> Für ihn hat es in diesem Fall keinen Bezug zum Götzendienst, d. h. jedenfalls keinen im subjektiven Bewusstsein des heidnischen Gastgebers gründenden, auf das es ihm hier ankommt.<sup>48</sup> Die objektive Seite, nämlich die tatsächliche Herkunft des Fleisches, interessiert Paulus genauso wenig wie tAZ 3,11 die Umstände der Herstellung des Weines durch zweifelhafte Konvertiten.

Das von Juden bzw. Christen geforderte Verhalten orientiert sich in beiden Traditionen somit am Bewusstsein der heidnischen Seite. Maßstab ihres Verhaltens kann aber auch die lediglich anzunehmende Reaktion der auf Götzendienst

---

ומשמשיה [עבודת אלילים] . Jastrow, 399f. s. v. זכר, gibt die Qalform mit »to remember, mention« wieder, die Hifilform mit »to cause to be remembered, to recall«.

<sup>46</sup> Vgl. zu dieser Wiedergabe LSJ, 1128 s. v. μηνύω: »disclose what is secret, reveal: generally, make known, declare«. μηνύω ist bei Pls Hapaxlegomenon. Das könnte darauf hindeuten, dass er den Begriff entweder hervorheben wollte oder er hier traditionelle Begrifflichkeit verwendet.

<sup>47</sup> Vgl. dazu Tomson, 162.214; zur Kategorie selbst tAZ 1,6.21; 2,1; 4,11.13; 7,10f.17.

<sup>48</sup> Lampe, 589, kommentiert 10,27 dahingehend, dass »Paulus [...] offensichtlich kein Problem damit (hatte), dass Christen bei einer solchen heidnisch-religiösen Zeremonie der Esskultur«, d. h. einem »paganen Dinner« in Privathäusern, zu dessen »Standard« eine Opferung »in Form der Libation« gehörte, »zugegen waren«. Warum Pls dann aber in V. 28 auf die bloße verbale Erwähnung der Tatsache hin, dass es sich bei dem vorgesetzten Fleisch um den Göttern geopfertes Fleisch handele, den Verzehr des Fleisches verbieten sollte, leuchtet nicht recht ein.

ausgerichteten Person auf ein Handeln dessen sein, der von götzendienerschen Ambitionen frei ist. Beispielhaft sei dies an tAZ 6,4 illustriert, wo es heißt:

»Derjenige, dessen Münzen in Richtung eines Götzentempels verstreut wurden, soll sich nicht vor ihm niederbeugen und sie aufheben, weil es (dann) aussieht, als ob er sich vor dem Götzen niederbeugen würde (מפני שנראה כשוחה (לעבודה זרה). Er dreht ihm vielmehr seinen Rücken zu und sammelt (die Münzen) zusammen. An einem Ort (aber), an dem er nicht gesehen wird, ist es erlaubt (ובמקום שאינו נראה מותר)«, dass er sich mit seinem dem Götzen zugewandten Gesicht niederbeugt und sie auflieft. Das Kriterium, das für das Verhalten des Juden bestimmend ist, ist sein Gesehen-werden (נראה) durch den Heiden,<sup>49</sup> der das Niederbeugen des Juden als Verbeugung vor dem Götzen missverstehen könnte. Entsprechend heißt es in 1 Kor 8,10: Sähe der noch in der Gewohnheit an den Götzen befangene Christ seinen davon freien Mitchristen im Götzentempel zu Tische liegen (ἐὰν γὰρ τις ἴδῃ σέ), würde er dessen Intention verkennen und würde in seiner eigenen, noch nicht überwundenen Ausrichtung auf den Götzen gestärkt. Halachisch relevant ist damit weder die Handlung selbst noch die Intention dessen, der sie tut, sondern die mutmaßliche Intention, die ein götzdienstaffiner Betrachter darin wahrnimmt.

### 3 DAS PAULINISCHE GÖTZENVERSTÄNDNIS IM HORIZONT WISSENSCHAFTLICHER THEORIEBILDUNG

An theoretischen Modellen zu der Frage, was einen Gott zum Götzen macht, sind für die neutestamentliche Wissenschaft v. a. zwei Deutungsrichtungen zu erwähnen. Die eine, u. a. von *C. Wolff* in seinem Kommentar zum 1. Kor vertretene, lässt sich auf den Begriff der Projektion bringen, sofern man darunter versteht, dass »die rel. Vorstellungen von Gott, Göttern und Dämonen Spiegelbilder und Produktionen des Menschen seien, die Rückwirkungen auf das Werten und Handeln des Menschen haben.«<sup>50</sup> Demgegenüber betont *W. Schrage* als Vertreter der anderen Richtung, dass dies »zu modern-aufgeklärt gedacht« sei<sup>51</sup> und die

<sup>49</sup> Vgl. *Tomson*, 162, der נראה mit »he is seen« (»he creates the impression« wiedergibt. Zu dieser Begrifflichkeit vgl. neben tAZ 6,4 auch tAZ 1,5f.; 6,5f.

<sup>50</sup> *C. Danz*, Art. Projektion, in: *H. D. Betz u. a. (Hg.)*, Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 6, 4. Aufl., Tübingen 2003, 1684. So spricht *Wolff*, 172, von der Zuschreibung »göttlicher Qualitäten« an die Götter der heidnischen Kulte, »die sie nicht haben« und belegt dies, ebd. Anm. 35, mit einer Aussage von *H. Köster*: »Götter, die erst durch menschliche Setzung Götter werden«. Ebd., 233, bezeichnet *Wolff* die Götter als »menschliche(n) Erfindungen«. S. ferner die von *Schrage*, 2, 239 Anm. 167, genannten Autoren.

<sup>51</sup> *Schrage*, 2, 239 Anm. 167. Dass dies keineswegs zutrifft, zeigt nicht nur das untersuchte tannaitische Material, sondern auch der vorsokratische Philosoph Xenophanes von Kolo-

sogenannten Götter und Herren keineswegs »bloße Hirngespinnste und Phantasieprodukte seien oder bloß im Bewußtsein der Verehrer existierten« und sie nicht »erst Götter durch die werden, die sie als solche ansehen und behandeln«. <sup>52</sup> Schrage selbst erkennt bei Paulus eine quasi-ontologische Position, wenn er den Göttern mit *L. I. Rückert* »ein Seyn, ein reales, objectives, nicht nur in der Vorstellung des Menschen begründetes« Sein zuschreibt. <sup>53</sup>

M. E. steht Paulus, wie die Ausführungen im Vorangehenden gezeigt haben, jenseits dieser Alternative. Er weist den Göttern zwar »Realität« zu. Der Frage aber, ob es sich dabei um eine tatsächliche Realität im Sinne *Schrages* oder eine vermeintliche im Sinne *Wolffs* handelt, gilt sein Interesse nicht, auch wenn es verschiedene Indizien dafür gibt, dass er in den Göttern wohl eher vermeintliche als tatsächliche Realitäten erkennt. <sup>54</sup>

Stattdessen verweisen die im Kontext des tannaitischen Materials erörterten Texte aus 1 Kor 8 und 10 auf ein im Bereich »Philosophie der Halacha« entwi-

---

phon, von dem folgende Aussagen überliefert sind: »Homer und Hesiod haben den Göttern alles zugeschrieben, was bei den Menschen schändlich ist und getadelt wird: zu stehlen, die Ehe zu brechen und sich gegenseitig zu betrügen«. »Aber die Sterblichen meinen, die Götter seien geboren und hätten solche Kleider wie sie selbst, eine Stimme und einen Körper«. »Die Äthiopier sagen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, und die Thraker behaupten, die ihren hätten hellblaue Augen und rote Haare«. »Aber wenn Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten oder mit ihren Händen Bildwerke vollenden könnten, wie das die Menschen tun, dann würden die Pferde die Göttergestalten den Pferden und die Rinder sie den Rindern ähnlich malen und sie würden die Statuen der Götter mit einem solchen Körper meißeln, wie sie ihn jeweils auch haben«; zit. nach *G. S. Kirk u. a.*, Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare, Stuttgart/Weimar 1994, 184 Nr. 166-169.

<sup>52</sup> *Schrage*, 2, 239.

<sup>53</sup> Ebd., 240 Anm. 168, bzw. in den eigenen Worten von *Schrage*: »ihre Existenz und Mächtigkeit« wird von Pls nicht »bestritten«. Quasiontologisch bezeichne ich diese Position, weil *Schrage* im Anschluss an *E. Gräßer* betont: »Gewiß werden hier nicht metaphysische oder ontologische Urteile gefällt« (a. a. O., 239).

<sup>54</sup> Darauf deutet in Verbindung mit den herangezogenen jüdischen Texten die Formulierung 1 Kor 10,19: »Was sage ich also? ... dass am Götzen etwas »dran« ist?«, ebenso wie die Rede von den sogenannten Göttern. Auch der atl.-jüdische Hintergrund spricht eher für die Projektionsthese. Der biblische Grundtext zum Götzendienst, die von Pls in 1 Kor 10,7 rezipierte Erzählung vom goldenen Kalb, zeigt den Projektionsvorgang in geradezu klassischer Weise (dazu vgl. *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Stuttgart 1980, bes. 59-66): Die Rettungstat des Mannes Mose, von dem in Ex 32,1 das Volk sagt, er habe Israel aus dem Land Ägypten herausgeführt, wird von den Israeliten wenige Zeilen später auf das goldene Kalb übertragen: »Das sind deine Götter, Israel, die dich aus dem Land Ägypten heraufgeführt haben« (V. 4). Jahrhunderte später wird Jub 1,11 die Götzenbilder als »Werke ... des Irrtums« der Israeliten bezeichnen und in Rezeption von Dtn 32 die von ihm verehrten Dämonen mit »jedem Werk des Irrtums ihres Herzens« umschreiben.

ckeltes Modell, das in der Forschung zur Qumran- und zur tannaitischen Halacha zuletzt verstärkt rezipiert worden ist. Dieses Modell rechnet, bei Unterschieden im Einzelnen, mit zwei gegensätzlichen Grundgestalten des halachischen Denkens, für die sich inzwischen ›Realismus‹ und ›Nominalismus‹ als metasprachliches Begriffspaar herauskristallisiert hat.<sup>55</sup> Beide halachischen Trends lassen sich bereits für das letzte Jahrhundert des zweiten Tempels sicher nachweisen.<sup>56</sup>

Die realistische Tendenz der Halacha sieht das Gesetz auf der Ebene des Seins, d. h. konkret in den natürlichen Ordnungen und ihren objektiven Gegebenheiten, verankert.<sup>57</sup> Demgegenüber spielt für die nominalistische Tendenz der Faktor Mensch bei der Ausformulierung der Gebote eine zentrale Rolle.<sup>58</sup> Diesen Faktor hat *V. Noam* v. a. mit folgenden Begriffen umschrieben: »([die] menschliche) Intention« , »([das] menschliche) Denken« , »Bewusstsein des Menschen« .<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Vgl. *Y. Silman*, Halakhic Determination of a Nominalistic and Realistic Nature: Legal and Philosophical Considerations, *Diné Yisrael* 12 (1984/85), 249–266 (hebr.); *D. Schwartz*, Law and Truth. On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law, in: *D. Dimant / U. Rappaport (Hg.)*, The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research, Leiden u. a. 1992 (STDJ 10), 229–240, hier: 231 u. ö.; *J. L. Rubenstein*, Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment, *DSD* 6 (1999), 157–183; *V. Noam*, From Qumran to the Rabbinic Revolution. Conceptions of Impurity, Jerusalem 2010, 220–255 (hebr.). – Begriffsanalogien zu Realismus und Nominalismus sind v. a. ›ontologisch‹ und ›deontologisch‹ (vgl. *Y. Silman*, The Significance of the Relation between Intention and Behavior in Halakha, in: *A. Enker / S. Deutsch [Hg.]*, Studies in Jewish Law and Halakha, Ramat Gan 1999, 263–277 [hebr.]); ›ontologisch‹ und ›normativ‹ (*Y. Silman*, Introduction to the Philosophical Analysis of the Normative-Ontological Tension in the Halakha, *Daat* 31 [1993], V–XX); ›existentiell‹ und ›direktiv‹ (*ders.*, Commandments and Transgressions: Matters of Obedience or Intrinsic Quality, *Diné Yisrael* 16 [1991/1992], 183–201 [hebr.]); ›natural law‹ und ›positivism‹ (*Rubenstein*, 158 f. Anm. 5); ›in der Natur vorfindlich (בטבע)‹ und ›abstrakt‹ (*Noam*, 221).

<sup>56</sup> Vgl. *mOhol* 3,4 und dazu *Noam*, 250–253.

<sup>57</sup> Vgl. *Silman*, Significance, 263, *Rubenstein*, 159 f. Anm. 5, und *Noam*, 222.

<sup>58</sup> Vgl. *Noam*, 222. Es gibt weitere Definitionen und Zuspitzungen der beiden halachischen Trends, die im hiesigen Zusammenhang aber wenig austragen.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 252–254 u. ö.: (ה)כוונה (האנושית); (ה)מחשבה (האנושית); תודעת האדם (o. ä.). Ähnlich beschreibt *J. Neusner*, Judaism. The Evidence of the Mishnah, Atlanta 1988 (BJS 129), 282, den von *Noam* skizzierten Sachverhalt und verweist dazu auf drei Begriffe aus der rabbinischen Tradition: »*kawwanah* (intention); *raṣṣon* (will or desire); the very common word choice, *maḥshabah* (thought, attitude, or intention)«. In diesen Begriffen sieht *Neusner* ›references to diverse sides of a very large but single thing: mind and heart«. Die Relevanz dieses Sachverhalts für das System der Mischna sieht er darin, dass »man's feelings and powers to reflect bear power over the material world. This power [...] is what sustains the entire structure and moves and motivates the working of the cogent system conceived by the framers of the Mishnah. The single word, intention, thus is made, only for convenience's sake, to cover multiple modes by which the human will comes to full expression and reaches

Realismus und Nominalismus charakterisieren gemeinsam die pharisäisch-rabbinische Halacha. Die realistischen Elemente stellen *Noam* zufolge die Grundprinzipien des halachischen Denkens bereit, die nominalistischen kreieren die Ausnahmen, sind also so etwas wie »Fußnoten«, die die Grundprinzipien des realistischen Ansatzes ergänzen.<sup>60</sup>

Was *Noam* hier für die pharisäisch-tannaitische Halacha beschreibt, zeigt sich in ähnlicher Weise auch bei Paulus. Obwohl bei ihm der nominalistische Trend dominiert, bildet die realistische Tendenz den Ausgangspunkt. Sie zeigt sich in 1 Kor 8,7–10 und 10,19–22, wo der Tempel (εἰδωλεῖον) als objektive Tatsache der natürlichen Welt vorausgesetzt ist,<sup>61</sup> an dem Götzendienstqualität haftet. Dadurch ist das gesamte Geschehen dieses Ortes von vornherein als Götzendienst bestimmt, so dass damit auch das Tempelfleisch zwingend als Götzopferfleisch anzusehen ist. Dem Ort des Götzendienstes entspricht die Intention der paganen Kultteilnehmer und ähnlich der Schwachen unter den Heidenchristen: Sie ist auf den Götzen-Dämonen ausgerichtet und nicht auf Gott. Weil im Tempelbezirk aus paulinischer Perspektive somit alles von der Wirklichkeit des Götzendienstes durchdrungen ist, gibt es für Paulus hier keinen Interpretationsspielraum. Deshalb verbietet er auch den »Starken« unter den Glaubenden den Verzehr des Tempelfleisches. Daran ändert sich für ihn auch dadurch nichts, dass sich die »Starken« der Wirklichkeit dieses Ortes auf der Ebene ihres Bewusstseins entziehen zu können meinen.

Anders verhält es sich außerhalb des Tempels,<sup>62</sup> wo die Frage, ob Götzendienst vorliegt, nicht von vornherein entschieden ist.<sup>63</sup> Dieser Fall ist in 1 Kor 10,25–29 im Blick. In dieser offenen Situation argumentiert Paulus nominalistisch, was es ihm ermöglicht, Ausnahmen zu dem auf der Grundlage des Realis-

---

its richest range of power«. – Mit dem Faktor Mensch führt Pls einen subjektiven Faktor in die Gebote zum Götzendienst ein. Er unterscheidet sich von der für die Projektionsthese ebenfalls vorauszusetzenden subjektiv-individuellen Dimension v. a. dadurch, dass er nicht auf die Produktion des Götzendienstes zielt, so dass ihm erst der Mensch zur Existenz verhelfen würde (vgl. *Feuerbach*, 60ff.). Im Kontext des Nominalismus bezieht sich das subjektive Moment auf die menschliche Einstellung gegenüber bzw. sein inneres Verhältnis zu jener Größe, die als Gott bzw. Götze bezeichnet wird, und zwar unabhängig davon, ob sie tatsächlich oder nur vermeintlich existiert.

<sup>60</sup> *Noam*, 247; s. auch *Rubenstein*, 183, sowie unten Anm. 63.

<sup>61</sup> Mit *Fee*, 379f., ist davon auszugehen, dass es in 1 Kor 8,7–10 nicht anders als in 10,19–22 um den Verzehr von den Götzen geopfertem Fleisch im Tempel geht und nicht um Fleisch, das auf dem Markt erworben wurde; s. auch *Lampe*, 584f.

<sup>62</sup> Dazu s. auch *Lampe*, 595.597.

<sup>63</sup> *H. Eilberg-Schwartz*, *The Human Will in Judaism. The Mishnah's Philosophy of Intention*, Atlanta 1986 (BJS 103), 115–122.142, stellt für die Mischna heraus, dass sie bes. dann mit Intention argumentiert, wenn es gelte, »(a)mbiguity« aufzulösen.

mus getroffenen absoluten Verbot von Götzenopferfleisch für den Raum des Tempels zu formulieren. Dabei unterscheidet er zwischen dem Bewusstsein seiner korinthischen Gesprächspartner und dem ihrer heidnischen Gastgeber. Weil die Intention der korinthischen Christen nicht auf den Götzen ausgerichtet ist, erlaubt er ihnen auf dem Markt erworbenes Fleisch zu essen. Für ihre heidnischen Gastgeber dagegen rechnet er mit der Möglichkeit sowohl der Intention zum Götzendienst als auch der Freiheit davon. Deshalb macht er für den christlichen Gast die Erlaubnis zum Verzehr des Fleisches vom Bewusstsein des paganen Gastgebers abhängig.

Die realistische Alternative zur paulinischen Position findet sich in mAZ 2,3, wo es heißt: »Fleisch, das zum Götzendienst hineingeht, ist erlaubt, aber was herauskommt, ist verboten, weil es wie ›Opfer für die Toten‹ (Ps 106,28) ist«. Diese R. Akiva zugeschriebene Halacha setzt im Sinne des realistischen Gesetzestrends voraus, dass das den Göttern geopferete Fleisch eine ontologisch andere Qualität hat<sup>64</sup> als profanes Fleisch und darum jeder Verzehr solches Fleisches Götzendienst darstellt. Auch wenn auf den antiken Märkten nicht nur Tempelfleisch verkauft wurde,<sup>65</sup> führt Akivas Position in der Konsequenz zu einem grundsätzlichen Verbot, auf dem Markt erworbenes Fleisch zu essen, da nicht auszuschließen ist, dass es sich dabei um Götzenopferfleisch handeln könnte.

Die Anwendung unterschiedlicher halacha-philosophischer Prinzipien auf ein- und dieselbe Sachfrage durch Paulus und Akiva ist kein Einwand gegen die vorgeschlagene Deutung von 1 Kor 10,25–29, da sich eine vergleichbare Kontroverse auch innerrabbinisch findet, und zwar in tAZ 5,6, wo die Frage erörtert wird, wann ein Götze Juden verboten ist. Die Stelle konfrontiert das Schriftwort Dtn 7,25: »Die Bilder ihrer Götter sollt ihr im Feuer verbrennen«, mit dem Grundsatz Gamliels, dass das, was von Heiden als Gottheit behandelt wird, verboten ist, während das, was sie nicht als Gottheit behandeln, erlaubt ist. Der nomina-

---

<sup>64</sup> Die ontologisch neue Qualität des Götzenopferfleisches ist wohl am besten mit Äußerungen von *M. Silberg*, *The Order of Holy Things as a Legal Entity*, Sinai 52 (1962), 8–18 (hebr.), zu erklären, dem zufolge sich weder die molekulare Struktur noch die chemische Natur z. B. einer Frau ändert, wenn sie geschieden wird. Dennoch ändert der halachische Akt der Scheidung die Wirklichkeit in gewisser Weise, so dass »a woman who received a halachic divorce was now ontologically different than she had been«. Entsprechend erhält ein dem Tempel geweihtes Tier einen neuen Status, nämlich den des שְׁדֵדֵי, und zwar nicht »because it is now called ›sanctified‹ but because its reality now fundamentally differs from a profane animal with the status of חֲלֵלִין « (so in der Zusammenfassung von *Rubenstein*, 159f.). S. auch *Silman*, Introduction, VI.IX, sowie *ders.*, Significance, 263.

<sup>65</sup> Vgl. *Gerber*, 78f., im Anschluss an *D. A. Koch*, »Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, esst ...«. Die macella von Pompeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1Kor 10,25, ZNW 90 (1999), 194–219, hier: 213.

listisch begründete Ansatz Gamliels wird mit einem im Realismus gründenden Argument zurückgewiesen, das sich aus dem Satz: »Die Schrift sagt: ›Die Bilder ihrer Götter‹, und der abschließenden Aussage ergibt: »Ob er (es) als Gott behandelt oder nicht als Gott behandelt, (es ist zum Gebrauch) verboten.«<sup>66</sup> Dem realistischen Gesetzestrend entsprechend haftet die Götzenqualität dem Bild irreversibel an. Nicht einmal ein Heide als potentieller Verehrer des Götterbildes kann dessen Status als Götze aufheben. Er liegt, so der anonyme Rabbiner gegen Gamliel, im Bild selbst und nicht in der Intention, mit dem ein Nichtjude dem Bild begegnet.

So gehört die in diesem Text ausgetragene Kontroverse zwischen Realismus und Nominalismus zu den grundlegenden Formen des halachischen Diskurses, mit dem sich Paulus wohl vertraut zeigt.<sup>67</sup>

*M. Konradt* ist in seiner Studie »Gericht und Gemeinde« zu Recht zu dem Schluss gekommen, dass für den Apostel nicht anders als für das Judentum und das außerpaulinische Christentum Götzendienst ein Kardinalvergehen sei. *Einen* Unterschied »zum Standpunkt toratreuer Juden« aber hebt er hervor: Paulus folge der »korinthischen Aufklärung« so weit, dass »Götzenopferfleisch nicht schon an sich als problematisch beurteilt« werde, »sondern erst dessen Verzehr im Kontext der Verehrung von Götzen.«<sup>68</sup> Vor dem Hintergrund des Gesagten erscheint es mir plausibler, die Argumentation des Apostels von jüdisch-pharisäischen Voraussetzungen her zu erklären. Was *Konradt* dem Einfluss der »korinthischen Aufklärung« zuschreibt, ist nach dem Gesagten eher als Konsequenz einer Anwendung nominalistischer Prinzipien auf das Problem des Götzenopferfleisches zu interpretieren.

Der Vorteil dieser Deutung scheint mir darin zu liegen, dass für sie das menschliche Bewusstsein eine zentrale Kategorie ist, die auch Paulus selbst in seinen Aussagen zum Götzenopferfleisch verwendet und die auch im Hintergrund seiner Äußerungen zu Gott, Götzen und Dämonen in 1 Kor 10,19f. steht.

---

<sup>66</sup> Deshalb kann kaum davon die Rede sein, dass mAZ 3,4 »articulates the meta-halakhic principles which underlie rabbinic legislation on Avodah Zarah as a whole in a way which highlights their contrast with the sort of rigoristic interpretation of the Pentateuch« (*Schwartz*, 210 [Hvb. G. H.]), so sehr der Text auch *ein* meta-halachisches Prinzip artikuliert, nämlich das nominalistische.

<sup>67</sup> Nominalismus und Realismus sind halacha-philosophische Prinzipien, die *Silman*, Introduction, VII, zufolge »in different and contradictory world views about G-d, man, and the world« verankert sind. Die Spannungen zwischen beiden Prinzipien in der Halacha resultieren aus der Unterschiedlichkeit der ihnen vorausliegenden Weltanschauungen. Insofern können diese auch außerhalb der Halacha in der Haggada thematisiert werden; vgl. Pesikta de-Rav Kahana, 4.7.

<sup>68</sup> *Konradt*, 401.

Die nominalistisch geprägte Argumentationsweise des Paulus kommt den Korinthern im Ergebnis zweifelsohne entgegen. Aus dem wenigen aber, was 1 Kor 8 und 10 zu entnehmen ist, unterscheidet sich das Denken beider fundamental. Ausgangspunkt der korinthischen Argumentation ist ein ontologisch begründetes Urteil: Weil es keinen Gott gibt außer dem »einen«, gibt es den Götzen auch nicht als Gott. Wenn es den Götzen in diesem Sinne nicht gibt, kann es, so die Schlussfolgerung der Korinther, auch keinen Götzendienst und damit auch kein Götzenopferfleisch geben. Und was es nicht gibt, kann auch nicht verboten sein. Daher sehen sie keinen Grund, auf die Teilnahme an Götzenopfermahlen zu verzichten.

Paulus verweigert sich dem ontologisch begründeten Diskurs der Korinther, weil er die praktischen Folgen ihrer Argumentation ablehnt, ohne jedoch seine Sympathie für ihre Position zum Sein Gottes und der Götter zu verhehlen. Er verlagert den Diskurs von der Ebene der Ontologie auf die Ebene des menschlichen Bewusstseins, für das die götterontologische Frage gänzlich irrelevant ist: Im Bewusstsein sowohl der Schwachen als auch der paganen Kultteilnehmer sind Götter, Götzen und Dämonen eine Realität, auf die die Intention beider Gruppen potentiell gerichtet ist. Bewusstsein und Intention wendet Paulus aber auch auf die praktische Seite der Götzenproblematik an und bestimmt mit diesen im Nominalismus verankerten Prinzipien, was Götzendienst ist und was nicht, und kommt dabei zu Lösungen, die den Korinthern in der Sache entgegenkommen. Demgegenüber hätte Pls die Korinther mit einer auf dem Realismus basierenden Argumentation kaum überzeugen können. Der realistische Trend bindet die halachischen Qualifizierungen, wie z. B. die Qualifizierung von Fleisch als Götzenopferfleisch, an Entitäten der gegenständlichen Welt, einen Göttertempel etwa. Plausibel ist dies nur für diejenigen, die mit der Existenz von Göttern rechnen, was für die Korinther aber nicht gilt. Denn wenn der Götze als Gott nicht existiert, kann auch Objekten keine Götzenqualität anhaften.

So gibt der Nominalismus Paulus die Prinzipien an die Hand, die es ihm erlauben, nicht nur die konkreten Einzelgebote zum Götzendienst zu formulieren, sondern auch die Argumentation der Korinther abzuweisen. Er verlässt mit den sich dem nominalistischen Gesetzestrend verdankenden Geboten von 1 Kor 10,25–29 somit keineswegs den »Standpunkt toratreuer Juden«, um der »korinthischen Aufklärung« zu folgen, sondern reflektiert auf den Wegen der pharisäisch-tannaitischen Tradition das alte Problem des Götzendienstes für den neuen Kontext der griechisch-römischen Welt mit theoretischen Prinzipien, die er sehr wohl zu Füßen Gamliels des Älteren gelernt haben könnte.