

„Einer ist der Mittler“ (1 Tim 2,5)

Mittleraussagen der neutestamentlichen Briefliteratur in ihren frühjüdischen und hellenistischen Kontexten

Samuel Vollenweider

Unter den christlichen Theologen hat sich *Augustinus von Hippo* in ganz besonderem Ausmaß mit dem Thema der Mittler und der Vermittlung zwischen Gott und Menschen beschäftigt. Seine Theologie organisiert sich geradezu um die christologisch profilierte Mittlerschaft.¹ Seine Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie, und hier speziell mit dem Neuplatonismus des Plotinschülers Porphyrius, gipfelt in der Feststellung, dass die Geistphilosophen wohl dasselbe *Ziel* wie die Christen anvisierten, nämlich die *eine* Gottheit, dass sie aber nicht um den wahren *Weg* dorthin wüssten.² Sie vertrauen sich trügerischen Mittelern an, nämlich den als Dämonen perhorreszierten Göttern. In ihrem Hochmut verkennen sie den Weg der Demut, der von Jesus Christus, dem Mittler zwischen Gott und Menschen, repräsentiert wird. Für die Bestimmung des allein authentischen Mittlers beruft sich Augustinus selbstverständlich auf zentrale neutestamentliche Texte. 1 Tim 2,5 zählt so gut dazu wie Joh 1,14, Phil 2,5–11 oder Passagen aus dem Hebr. Im ganzen Duktus der Argumentation fällt auf, dass zwischen spätantiken Christen und Heiden offenbar in theologischer Hinsicht ein weit reichender Konsens besteht. Der Dissens betrifft die Mediation, und hier nicht so sehr die theoretischen Formationen als vielmehr

¹ Vgl. dazu die Hinführung von Volker Henning DRECOLL, Art. C.II.2.2. Der *Christus humilis* (Der demütige Christus), in: ders. (Hg.), *Augustin Handbuch* (Theologen-Handbücher), Tübingen 2007, 438–445: 442; sodann Therese FUHRER, *Augustinus* (Klassische Philologie kompakt), Darmstadt 2004, 144–148; DIES., *Die Platoniker und die civitas dei* (Buch VIII–X), in: Christoph Horn (Hg.), *Augustinus. De civitate dei* (Klassiker Auslegen 11), Berlin 1997, 87–108: 92–95; ferner Samuel VOLLENWEIDER, *Neuplatonische und christliche Theologie bei Synesios von Kyrene* (FKDG 35), Göttingen 1985, 60f.

² Aug., conf. 10,42,67; civ. 9,9.15.17; 10,26–29. Augustinus bezieht sich insbesondere auf Porphyrius' Werk *De regressu animae*, von dem nur noch das, was er selber referiert, überliefert ist (Porph., Frgm. 283; Porphyrii philosophi fragmenta, hg. v. Andrew Smith [BSGRT], Stuttgart 1993). Zum Ausmaß der Porphyrius-Rezeption vgl. Volker Henning DRECOLL, Art. B.II.4. Neuplatonismus, in: ders. (Hg.), *Augustin Handbuch* (Anm. 1) 72–85: 80–85, der selber eine minimalistische Hypothese favorisiert.

das religiöse Verhalten, also den Bereich kultischer und alltagspraktischer Normen und Richtlinien.³

Ich möchte im Folgenden den von Augustinus gewiesenen Spuren nachgehen. „Mittlerschaft“ verwende ich dabei als eine unscharfe, aber heuristisch wertvolle *beschreibungssprachliche* Kategorie. Natürlich verdankt sie sich dem quellsprachlichen μεσίτης bzw. *mediator*. Es ist hinlänglich bekannt, dass die Semantik von μεσίτης spezifisch rechtliche Aspekte artikuliert.⁴ Ein Mittler ist hiernach ein Neutraler, ein Schiedsrichter, ein Depositar, ein Zeuge und Bürge, und darüber hinaus ein Verhandlungsbevollmächtigter. Eine markante Metaphorisierung begegnet offenbar erst im jüdisch-hellenistischen Bereich; sie wird vom Christentum noch entscheidend vorangetrieben und ausgeweitet. Wenn Augustinus also christliche und pagane Differenzen unter dieser Kategorie verhandelt, arbeitet er mit einer christlichen Sprachregelung, die wir in diesem Format nicht für die Antike schlechthin in Anschlag bringen sollten.

Im Folgenden verstehe ich Mittlerschaft als Sammelbegriff. Basis ist immer eine zweipolige Relation bzw. ein Dual, in dem zwischen beiden Positionen eine Wechselbeziehung besteht. Es geht also um „zwei“, deren Verhältnis sich selber als „Drittes“ konstituiert. So besehen koordiniert Mittlerschaft mehrere voneinander nicht scharf abtrennbare Aspekte:

- (1) *Repräsentation* kommt dem Titel dieses Sammelbands am nächsten: Gottespräsenz, d. h. die Vergegenwärtigung des Göttlichen in einem Medium, das Menschen zugänglich ist. Komplementär dazu ist an die Repräsentation des Menschlichen zuhanden des göttlichen Bereichs zu denken.
- (2) Durch ein Medium vermittelte *Kommunikation* zwischen göttlicher und menschlicher Welt.⁵
- (3) *Interaktion*, englisch mit *agency* bezeichnet, betrifft Handlungsvollzüge, von Seiten des Göttlichen her etwa Interventionen, von Seiten der Menschen her etwa Riten.

³ Vgl. die Überlegungen von Alfons FÜRST, *Monotheism between Cult and Politics: The Themes of the Ancient Debate between Pagan and Christian Monotheism*, in: Stephen Mitchell / Peter Van Nuffelen (Hg.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, 82–99: 87f.; DERS., *Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike*, in: ZAC 9 (2006) 496–523.

⁴ Vgl. die Hinweise in den Wörterbüchern: Albrecht OEPKE, Art. μεσίτης, μεσιτεύω, in: ThWNT 4 (1942) 602–629: 603–605; James Hope MOULTON / George MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, London 1929, 399; Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991, 987–990.

⁵ Klassisch ist die Beschreibung des Eros bzw. des Daimonischen als Vermittelndes (μεταξύ) durch Plato, *symp.* 202b–204c (μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου, 202d; Ἐρμηνεῖον καὶ διαπορθμεῖον θεοῦ τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν ..., 202e).

So weit gefasst eröffnet sich ein breites Spektrum möglicher Mittlungen:⁶ Priester und Charismatiker, Herrscher und Messias, Apostel und Amtsträger, Boten und Engel, Zwischenwesen und Hypostasen, Tora und Schekina, Kult und Tempel, Seele und Urmensch – mehr noch: überhaupt Medien schlechthin, etwa Briefe, Bücher und Riten. Was wir im frühen Christentum deutlich beobachten können, ist die Konzentration von Mittlungen auf *Jesus Christus* als den paradigmatischen Mittler. Alles zuvor Aufgezählte – König und Prophet, Weisheit und Geist, Engel und Priester – wird Christus zugeordnet oder sogar ganz von ihm absorbiert.

Weil wir es mit zahllosen Phänomenen und Texten zu tun haben, konzentriere ich mich im Folgenden auf einen einzigen Aspekt, nämlich auf das Verhältnis von *Einzigkeit und Vermittlung*. Es fällt auf, dass einige klassische Mittlertexte mit der Einzigkeit Gottes befasst sind.⁷ In 1 Tim 2,5 und 1 Kor 8,6 wird die Einzigkeit nicht nur Gott, sondern auch seinem Mittler zugeschrieben. Die Einzigkeit des Vermittlers scheint also die Einzigkeit Gottes zu duplizieren oder, vorsichtiger formuliert, in den Nahbereich zu übersetzen. Auch Gal 3,19f. arbeitet mit der Korrelation von Einzigkeit und Mittlerschaft, hier allerdings im Modus einer Problemanzeige.⁸ Man kann die Konfiguration auch in Hebr 7,23f. ausmachen.⁹ Es gesellt sich das Christuslob Phil 2,5–11 hinzu, wo Gottes Einzigkeit mit Christi Hoheitsstellung koordiniert wird.¹⁰ Hier geht es allerdings nur in

⁶ Vgl. für das Frühjudentum die Übersicht von Larry W. HURTADO, Art. Mediator Figures, in: John J. Collins / Daniel C. Harlow (Hg.), *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, Grand Rapids 2010, 926–929 (namentlich „Principal Angels“, „Personified Divine Attributes“). Weit über die Vermittlungsthematik hinaus führt die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Handlungskompetenz. Vgl. dazu den Sammelband von John M. G. BARCLAY / Simon GATHERCOLE (Hg.), *Divine and Human Agency in Paul and his Cultural Environment* (LNTS 335), London 2006, darin bes. Gabriele BOCCACCINI, *Inner-Jewish Debate on the Tension between Divine and Human Agency in Second Temple Judaism*, ebd. 9–26.

⁷ Für die Typologie wichtig ist die Monographie von Darina STAUDT, *Der eine und einzige Gott. Monotheistische Formeln im Urchristentum und ihre Vorgeschichte bei Griechen und Juden* (NTOA/StUNT 80), Göttingen 2012.

⁸ Zur schwierig zu deutenden Formulierung (ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν), die m. E. wahrscheinlich die Einzigkeit Gottes mit der Vielzahl der bei der Gesetzgebung am Sinai vermittelnden Engel kontrastiert, vgl. den Beitrag von Christoph HEIL, „Angewandt durch Engel durch die Hand eines Mittlers“ (Gal 3,19). Das paulinische Konzept von der Vermittlung der Tora, in diesem Band.

⁹ Hier sieht Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14), Tübingen 1984, 218, „die Vielzahl abwertend gegen die Einzahl, vgl. 1,2 10,1f“: Der erheblichen Zahl (οἱ μὲν πλείονες) der sterblichen Levitenpriester steht Jesus (ὁ δὲ) als ewiger gegenüber, „εἷς, erwartbar als Gegensatz zu den πλείονες V. 23, wird gar nicht mehr genannt: wichtig ist die dualistische Höherrangigkeit“ (ebd. 219).

¹⁰ Zum monotheistischen Profil von Phil 2 vgl. meinen Aufsatz: *Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11)*, in: ders., *Horizonte neutesta-*

einem sehr weiten Sinn um Mittlung. Schließlich stellt das Weisheitslob in der jüdischen Weisheitsliteratur die Einzigkeit der Sophia als der Mittlerin heraus,¹¹ wahrscheinlich im Anschluss an Prädikationen aus der Isis-Theologie.¹² Im Fall der Sapia Salomonis begegnet der Akzent auf der Einzigkeit der Mittlerin nicht zufällig in einer Schrift, die dezidiert gegen die heidnische Vielgötterei Stellung bezieht (13,1–16,14), geht also von spezifisch jüdischen Prämissen aus. Mit den Stichworten Sophia und Isis wird eine besondere Fragestellung signalisiert: Es ist lohnend, angesichts von Einzigkeitsaussagen Prozesse von Identitätsbestimmung und Abgrenzung zwischen Christusanhängern, Juden und Heiden zu fokussieren.

Im Folgenden wird ein Rundgang durch einige einschlägige Texte unternommen. Ein zweiter Teil versucht, im Anschluss an Augustinus' Themenvorgabe einige Thesen zu formulieren. Schließlich öffnet ein Ausblick auf einen repräsentativen hellenistischen religionsphilosophischen Text ein Fenster auf Mittlerkonzeptionen abseits von biblischen, jüdischen und christlichen Bereichen.

1 Texte

1.1 Ein einziger Mittler (1 Tim 2,4–7)

Es ist naheliegend, unsere Textarbeiten mit 1 Tim 2,4–7 zu eröffnen. Der übergreifende Kontext handelt von den Regeln, die im Haus Gottes gelten (2,1–3,16), und näherhin von gottesdienstlichen Anordnungen (2,1–15), hier vom Gebet für alle Menschen (V. 1–7). Die steile theologische These, dass Gott alle Menschen retten und zur Erkenntnis seiner Wahrheit führen will, also auf Konversion zielt, wird mit einer doppelten εἷς-Prädikation begründet. Das ganze Textstück gipfelt in V. 7, wo der pastorale Paulus sich selber in das Heilsgeschehen einschreibt, eine für die Pastoralbriefe und, darüber hinaus, für die Paulus-

mentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie (WUNT 144), Tübingen 2002, 263–284: 283f.

¹¹ Vgl. Sir 24,5: „Den Kreis des Himmels umkreiste ich allein (μόνη)“; Weish 7,22: „In ihr ist nämlich ein Geist: vernunftvoll, heilig, einzig (μονογενής), vielteilig (πολυμερές), fein“; 7,27: „eine seiend (μία δὲ οὐσα) vermag sie alles und bei sich bleibend erneuert sie alles“.

¹² Für das Einssein der Sophia ist insbesondere auf Isis-Prädikationen zu verweisen, so Isidor, hymn. Is. 1,23f. (Vera Frederika VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis* [ASP 12], Toronto 1972): ὅτι μόνη εἶ σύ, wo die ökumenische Vielnamigkeit der Göttin durch *einen* ägyptischen Namen konterkariert wird; Isis-Aretalogie aus Kyrene lin. 6 (μὴ οὐδ' ἐπιβλέπω). Vgl. dazu Hans CONZELMANN, *Die Mutter der Weisheit*, in: ders., *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (BEvT 65), München 1974, 167–176: 172 Anm. 36: „Μόνη ist Motivwort der Isis-Theologie, in mehrfacher Variation“.

Schultraditionen charakteristische Figur (vgl. 1 Tim 1,12–17; 2 Tim 1,6–14; Tit 1,1–3; Kol 1,24–2,5; Eph 3,1–13).

Vielfach hat man in V. 5f., gegebenenfalls nur in V. 5, ein Zitat identifiziert, das der Verfasser des 1 Tim hier einfließen lässt.¹³ Handelt es sich um ein liturgisches Stück, dann bietet sich die Kategorie der Akklamation an. Man kann die εἶς μυστήριος-Akklamation weiter beschreiben als Variation der Kyrios-Akklamation, wie wir sie etwa in 1 Kor 12,3 (vgl. 16,22) vor uns haben, und man kann dann allenfalls darüber debattieren, ob sich diese primär gegen hellenistisch-orientalische Kyrioskulte richtet. Nun ist der Nachweis von festem gottesdienstlichem Überlieferungsgut, das gleichsam mit Copy-Paste-Verfahren in Brieftexte importiert wird, mit bekannten methodologischen Problemen verbunden.¹⁴ Es ist m. E. besser, bei jedem Einzeltext zu prüfen, ob er die Identifikation einer εἶς-Akklamation erlaubt. Lässt sich ein gottesdienstliches Setting wahrscheinlich machen, ist es sinnvoll, von einer Akklamation zu sprechen, die ja eine bestimmte Person direkt adressiert,¹⁵ hier eine göttliche. Bleibt der gottesdienst-

¹³ So etwa Gottfried HOLTZ, *Die Pastoralbriefe* (ThHK 13), Berlin ⁵1992, 60f.; Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972, 72f.142f.; Jürgen ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 110f.; William D. MOUNCE, *Pastoral Epistles* (WBC 46), Nashville 2000, 77.87 (creed, V. 5–6a); Philip H. TOWNER, *The Letters to Timothy and Titus* (NICNT), Grand Rapids 2006, 179f.

¹⁴ Zu verweisen ist auf die Diskussion über den Status urchristlicher Hymnen; vgl. dazu meinen Aufsatz: Samuel VOLLENWEIDER, *Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefechte in der neutestamentlichen Wissenschaft*, in: NTS 56 (2010) 208–231; Ralph BRUCKER, „Hymnen“ im Neuen Testament?, in: VF 58 (2013) 53–62; Clemens LEONHARD / Hermut LÖHR (Hg.), *Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity* (WUNT 2/363), Tübingen 2014.

¹⁵ Hilfreich ist die Definition von Theodor KLAUSER, Art. Akklamation, in: RAC 1 (1950) 216–233: 216: „Unter Akklamationen versteht man die oft rhythmisch formulierten u[nd] sprechchorartig vorgetragenen Zurufe, mit denen eine Volksmenge Beifall, Lob u[nd] Glückwunsch, oder Tadel, Verwünschung u[nd] Forderung zum Ausdruck bringt.“ Paradebeispiel für eine Akklamation ist der Ruf der ephesischen Silberschmiede in Apg 19,28.34 („Groß ist die Artemis der Epheser!“). Vgl. sodann Hans-Ulrich WIEMER, *Akklamationen im spätrömischen Reich*, in: AKuG 86 (2004) 27–73; Angelos CHANIOTIS, *Acclamations as a Form of Religious Communication*, in: Hubert Cancik / Jörg Rüpke (Hg.), *Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, Tübingen 2009, 199–218; Charlotte ROUECHE, Art. *Acclamations*, in: Roger S. Bagnall u. a. (Hg.), *The Encyclopedia of Ancient History* 1, Chichester 2013, 27. – Großflächig wird das Thema behandelt im Klassiker von Erik PETERSON, *Εἶς θεός. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation* (FRLANT 24), Göttingen 1926, neu herausgegeben mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph MARKSCHIES u. a. (Hg.), Erik Peterson. *Ausgewählte Schriften* 8, Würzburg 2012. Hier wird der Stellenwert von Petersons Erstlingswerk auch speziell im Hinblick auf die Monotheismus-Debatte ermittelt: Barbara NICHTWEISS,

liche Sitz im Leben aber im ganz hypothetischen Modus, verzichtet man besser auf die Kategorie der Akklamation. In unserem Textstück spricht der Kontext, der vom Gebet handelt, zwar eher für die genannte Hypothese, wirklich belastbar ist diese aber nicht. Wie auch immer: Die εἶς-Prädikation Gottes verdankt sich in unserem frühchristlich-paulinischen Milieu genetisch klar dem *sch^ema^c* von Dtn 6,4. Dazu passt auch der traditionsgeschichtliche Zusammenhang von Einzigkeit Gottes und Bekehrung (vgl. 1 Thess 1,9f.). Gottes Einzigkeit wiederholt sich nun in der Einzigkeit des Mittlers Jesus Christus. Auf der Mittlerfigur liegt das Gewicht unserer Passage. Auffällig ist die Betonung des Menschen; Jesus als Vermittler wird also im Blick auf seine Herkunft nicht auf der Seite Gottes, sondern auf der Seite der Menschen verortet.¹⁶ Der gleich anschließende Relativsatz erklärt diesen auffälligen Akzent: Der Realgrund für seine Mittler-schaft wird in seiner Selbsthingabe verankert, einer Variation der traditionellen Formulierung von Mk 10,45.¹⁷ Ob diese als Platzhalter für eine „Pistisformel“ fungiert, können wir offen lassen.¹⁸

Für unsere Fragestellung halten wir dreierlei fest: *Erstens* besteht eine Analogie von Einzigkeit Gottes und Einzigkeit des Mittlers; man wird sie als Kausalbeziehung deuten können. *Zweitens* gibt der Mikrokontext dieser duplizierten Einzigkeit eine ökumenische Dimension: Sie gilt allen Menschen schlechthin. Die Generalisierung ist ausgesprochen stark: „alle Menschen“; Mittler „der Menschen“; „für alle“; der Apostel als Lehrer „der Völker“. Und *drittens*: Unsere Passage ist nicht polemisch zu deuten, sie richtet sich weder gegen gnostische Thesen noch, wie in jüngerer Zeit behauptet, gegen den Kaiserkult.¹⁹ Sie leistet vielmehr die Selbstdefinition von Anhängern eines sich auf den Völkerapostel Paulus berufenden universalistischen Christentums. Insbesondere die Mittler-Akklamation, wenn wir bei diesem Terminus bleiben wollen, stellt heraus, auf welcher religiösen und kultischen Grundlage die Christen Gott anrufen und ver-

„Akklamation“. Zur Entstehung und Bedeutung von „Heis Theos“, ebd. 609–636: 632–636; ebenfalls zu Peterson: STAUDT, Gott (Anm. 7) 303–308.

¹⁶ Margaret M. MITCHELL, Corrective Composition, Corrective Exegesis. The Teaching on Prayer in 1 Tim 2:1–15, in: Karl P. Donfried (Hg.), 1 Timothy Reconsidered (ACEP/SMBen.BE 18), Leuven 2008, 41–62, stellt einen intertextuellen Bezug zu 1 Kor 8,6 fest und identifiziert „1 Tim 2:5 [...] as a corrected version of 1 Cor 8:6“ (auch Eph 4,5f. nehme 1 Kor 8,6 auf). Die Übereinstimmungen erzwingen diesen Schluss aber nicht, zumal im Blick auf die „ökumenische“ Bandbreite von εἶς-Formulierungen.

¹⁷ Zum Hintergrund vgl. ROLOFF, Brief (Anm. 13) 111f.122f.; zur Typologie fest geprägter urchristlicher Überlieferungen siehe Samuel VOLLENWEIDER, Art. Frühe Glaubensbekenntnisse, in: Jens Schröter / Christine Jacobi (Hg.), Jesus Handbuch, Tübingen 2017 (im Druck).

¹⁸ So Philipp VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin ²1978, 34f.

¹⁹ So Malcolm GILL, Jesus as Mediator. Politics and Polemic in 1 Timothy 2:1–7, Oxford 2008, bes. 163f.

ehren. Diese beziehen damit Position auf dem ökumeneweiten Marktplatz der religiösen Angebote und ihrer Mittlergestalten.

1.2 Ein einziger Gott, ein einziger Herr (1 Kor 8,6)

Der zweite Basistext für unsere Fragestellung ist 1 Kor 8,6. Paulus setzt sich in diesem Teil des ersten Korintherbriefs mit dem Problem des Essens von Opferfleisch auseinander und arbeitet das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe heraus. Für den Apostel besteht ein Zusammenhang zwischen der wahren Gotteserkenntnis, die Liebe und Neuschöpfung umgreift, und dem doppelten Bekenntnis zum einen Gott und zum einen Herrn Jesus Christus. In Entsprechung zu 1 Tim 2,5 wird Einzigkeit sowohl Gott wie dem Herrn Jesus Christus zugeschrieben. Explizit wird eine Antithese zur polytheistischen Welt formuliert: Im Unterschied zu den vielen sogenannten Göttern und Herren „gibt es für uns (nur) *einen* Gott, den Vater, [...] und (nur) *einen* Herrn, Jesus Christus“.²⁰ Wiederum bildet die Keimzelle für die Einzig-Proklamation das *schēma*^c von Dtn 6,4. Ob man hier von Akklamationen sprechen kann, ist noch mehr als in 1 Tim 2,5 zu fragen; man ist besser beraten, V. 6 als „bekenntnisartigen Satz in einem lehrhaften Setting“ zu klassifizieren, was lobende Sprachformen und liturgische Verwendung durchaus einschließen kann.

Deutlich wird erneut, dass sich Gottes Einzigkeit (V. 6a) samt seinen Relationen (V. 6b) in der Einzigkeit des Herrn (V. 6c) und seinen Relationen wiederholt. Die Parataxe lässt sich näherhin als Hypotaxe bestimmen: Paulus ordnet dem *einen* Gott als Vater (Jesu Christi) den *einen* Herrn, Jesus Christus (als seinen Sohn), zu. Mit dem „einen Gott“ knüpft der Apostel, nicht anders als das zeitgenössische Judentum, auch an die henotheistischen Entwicklungen in der Philosophie an.²¹ Wir kommen darauf zurück. Beachtenswert ist insbesondere das Spiel der Präpositionen,²² das sich an die avancierte platonische Metaphysik anlehnt und das wir auch aus dem griechischsprachigen Judentum kennen. Zugleich markieren die spezifischen Relationen die Differenz zwischen Gott

²⁰ Mit vielen lese ich also „einzig“ attributiv und trenne das traditionell feste Syntagma εἷς θεός nicht auf in Subjekt und Prädikat (so Otfried HOFIUS, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1 Kor 8,6, in: ders., Paulusstudien II [WUNT 143], Tübingen 2002, 167–180); „Vater“ bzw. „Jesus Christus“ sind Appositionen.

²¹ Dazu unten bei Anm. 36 sowie Dieter ZELLER, Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus. Religionsgeschichtliche Überlegungen, in: ders., Neues Testament und hellenistische Umwelt (BBB 150), Hamburg 2006, 47–59; spezifisch zur εἷς-Formel STAUDT, Gott (Anm. 7) 66–70.

²² Dazu vgl. Heinrich DÖRRIE, Präpositionen und Metaphysik, in: ders., Platonica minora (STA 8), München 1976, 124–136; ferner meinen Aufsatz: Samuel VOLLENWEIDER, Christus als Weisheit. Gedanken zu einer bedeutsamen Weichenstellung in der frühchristlichen Theologiegeschichte, in: ders., Horizonte (Anm. 10) 29–51: 45f.

und Christus: Gottes Wirken umgreift dasjenige Christi; Gott ist der Schöpfer schlechthin. Diesem schreibt das Bekenntnis das Schöpfertum insgesamt zu, jenem aber das neue Schöpfungshandeln an den Glaubenden (vgl. 2 Kor 5,17). Die Vorordnung des einen Gottes wird also durch die Erstplatzierung und die den Anfang und das Ziel anvisierenden Präpositionen signalisiert.

Wir halten wiederum drei Ergebnisse fest: *Erstens* begegnen wir erneut der Analogie zwischen der Einzigkeit Gottes und der Einzigkeit seines Vermittlers, nämlich des Kyrios. *Zweitens* wird diese doppelte Einzigkeit hier in V. 5f. nicht theoretisch statuiert, sondern affirmativ proklamiert: „Für uns ...“²³ Das fügt sich sehr gut in das Spektrum dessen ein, was häufig als Henotheismus oder als Monolatrie beschrieben wird: nämlich dass die „Einzigkeit“ elativischen, sogar superlativischen, nicht aber exklusiven Charakter hat. Es wird nicht bestritten, dass es *andere* gibt (eben: V. 5, besonders 5b), aber für die spezifische Gottesbeziehung, die die Sprecher und Adressaten beanspruchen, kommen die anderen nicht in Betracht. *Drittens* nimmt die Reihung der Präpositionen das Anliegen der zeitgenössischen Geistmetaphysik auf: Sie stellt zugleich die Vielfalt des Göttlichen wie seine Stufung heraus, korreliert also Differenz und Hierarchie.

Man kann nun darüber hinaus erwägen, inwiefern die christologische Amplifikation der Einzigkeit Gottes eine Korrektur vollzieht an einem als programmatisch proklamierten Monotheismus, wie ihn bestimmte Korinther vertreten haben mögen (V. 4). Anders als die mit dem Gestus der Überlegenheit auftretende korinthische Aufklärung rechnet Paulus durchaus mit wirkkräftigen numinosen Mächten in dieser Welt, und gerade deshalb ist die Liebe umso wichtiger. Mit ihr korrespondiert die Orientierung am gestorbenen Christus wie an seinem Leib, die auf die *oikodome* der Gemeinschaft zielt. In Analogie dazu bringt die Berufung auf das „Nützliche“, das „Angebrachte“ (*συμφέρων*), die steile Form der *ἐξουσία*, der von etlichen Korinthern beanspruchten vollmächtigen Freiheit, in die Kehre (1 Kor 6,10; 10,23). Auf dieser Linie lässt sich die Dynamik in 1 Kor 8,4–6 als origineller Beitrag im antiken Monotheismus-Diskurs auswerten: Das monolatrische Profil der bekenntnisartigen Aussage von V. 6 bricht die aufgeklärte und exklusive monotheistische Spitzenthese von V. 4 auf. Sie ist deshalb „realistischer“, weil sie mit der Wirklichkeit der noch unerlösten Welt rechnet und ihr die aufbauende Macht der Liebe, in der sich die christliche Freiheit inkarniert, entgegensetzt. Es ist einladend, weitergehende Fragen anzuschließen: Macht Paulus seinen heidenchristlichen Adressaten das attraktive Angebot, ihre eigene heidnische, aber abgetane religiöse Erfahrung mit derjenigen von Jesus Christus zu vermitteln – diese würde nun maßgeblich sein für die

²³ Es handelt sich wahrscheinlich um einen *Dativus iudicantis*, vgl. HOFIUS, Einer (Anm. 20) 173f.; ebenso Dieter ZELLER, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 290 Anm. 62.

Christenmenschen, ohne dass jene für nichtig erklärt würde? Rangiert der eine Herr Jesus Christus hier sogar als Platzhalter des Pluralen, des Vielen? Fragen dieser Art zeigen nun aber so sehr neuzeitliche und nicht antike Befindlichkeiten an, dass man sie leider verneinend beantworten muss. Die von uns als elativisch und monolatratisch beschriebene Figur zielt ja keineswegs auf die Würdigung von göttlicher Pluralität, sondern geht mit der Dämonisierung der „sogenannten“ „vielen Götter“ und „vielen Herren“ von V. 5 einher (vgl. 10,14,21; 12,2). Insofern bleiben wir auf den Schienen eines exklusiven Monotheismus, auch wenn dieser christologisch modifiziert und bekenntnisartig situiert wird.

1.3 Siebenfache Einzigkeit (Eph 4,4–6)

Nur einen kurzen Blick werfen wir auf Eph 4,4–6, wo eine im gesamten Neuen Testament (und weit darüber hinaus) einzigartige Kumulation von Einheitsformeln begegnet.²⁴ Die Reihung steht im Kontext eines Aufrufs des gefangenen Paulus zur Einheit (V. 1–3) und einer christologischen wie ekklesiologischen Grundlegung (V. 7–16). Die Reihe selber wirkt nicht hierarchisch strukturiert, sondern eher kontextorientiert organisiert;²⁵ das letzte Glied fungiert trotzdem als Klimax. Interessant ist die Triadisierung: vielleicht bereits in V. 1–3, v. a. dann aber in V. 4–6: *Ein* Leib, *ein* Geist, *eine* Hoffnung bilden die erste, *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe die zweite Trias; die beiden Triaden krönt die Siebenzahl: der *eine* Gott; die präpositional entfaltenen Relationen sind wiederum triadisch strukturiert. Von einem festen Traditionsstück ist nicht auszugehen, vielmehr dürfte der Autor des Epheserbriefs selber formulieren und ad hoc Einheitsattribute zuschreiben. Man spricht also auch hier besser nicht von Akklamationen. Die Keimzelle der εἷς-Reihung ist am Schluss zu fassen, worin Gott bzw. dem Allvater die Einzigkeit attribuiert wird. Traditionsgeschichtlich führt dies wieder zum monotheistischen Bekenntnis des Judentums zurück. Eine Alternative zur philosophischen Überlieferung,²⁶ namentlich zum Platonismus

²⁴ Zum Stellenwert der Zahl Eins im Eph vgl. Gerhard SELLIN, Adresse und Intention des Epheserbriefs, in: ders., Studien zu Paulus und zum Epheserbrief (FRLANT 229), Göttingen 2009, 164–178; 176f. Christine GERBER, Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs, in: NTS 59 (2013) 192–221: 218, spricht von der „doppelte[n] Vision von ‚Eins-heit‘, der Einheit der jüdischen und nichtjüdischen Menschen und der im Alltag erfahrbaren Einheit der Glaubenden (4.1–6)“.

²⁵ „Die Reihenfolge der Glieder entspricht inhaltlich dem Kontext, nicht aber der Logik solcher Formeln“, so Gerhard SELLIN, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 308.

²⁶ SELLIN, Brief (Anm. 25) 308–315, stellt das einschlägige Material zusammen, darunter besonders hervorstechend M. Aur. 7,9,2: „Es gibt nämlich nur *einen* Kosmos, der aus allem, was existiert, besteht, nur *einen* Gott, der in allem ist, nur *eine* allen denkenden Wesen gemeinsame Vernunft, nur *eine* Wahrheit ...“.

und zur Stoa, braucht man daraus nicht zu konstruieren. Mit der Amplifikation der Einzigkeit auch auf andere für die Christen wertvollen Güter und mit der Metaphysik der Präpositionen bewegen wir uns in schon bekanntem Terrain.²⁷

Für unseren Zusammenhang ist wichtig, dass sich die rhetorische Beschwörung des Einen und Einzigen in einer *ekklesiologischen* Reflexion findet.²⁸ Sie weist wiederum in die Richtung der Identitätsbestimmung der frühen Christen in ihrer Umwelt. Diese erfährt der Verfasser des Eph durchaus als bedrohlich (6,10–20); nicht zufällig findet sich zu Beginn unserer Passage der Hinweis auf den Gefangenenstatus (4,1; vgl. 3,1) – Indizien für eine markante Distanzierung vom römischen Reich und seiner politischen Einheitsrhetorik.

1.4 *Der hohepriesterliche Mittler (Hebr)*

Den Hebräerbrief brauchen wir hier nur gerade zu streifen.²⁹ Stärker als in den von uns bisher anvisierten Texten trägt der Mittler hier rechtliche Züge (Bund, Zeugenschaft), wird aber in ein kultisches Setting eingestellt. Mit dem Kult ist Mittlung geradezu paradigmatisch im Spiel. Hier sei lediglich eine – keineswegs neue – These formuliert: Der Verfasser des Hebr arbeitet wie kein anderer neutestamentlicher Theologe die Erhabenheit Gottes hinaus, und zwar durchaus auch die Dimensionen des *Deus tremendus* (10,31; 12,29). Genau darum hat der Hohepriester Christus einen einzigartigen Stellenwert: Als Mittler verschafft er den Glaubenden einen Zugang zum himmlischen Tempel und damit zu Gott.

1.5 *Der Mittler zwischen Gott und gesamter Schöpfung (Kol 1,15–20)*

Der letzte Text, den wir an dieser Stelle noch zu würdigen haben, ist das Christuslob in Kol 1,15–20. Es bietet zwar nicht die Attributionen bzw. Prädikationen der Einzigkeit, die unsere Auswahl bisher steuerten, rangiert aber mit guten Gründen als Paratext christologischer Mittlung.³⁰ Die Hypothese eines älteren Überlieferungsstücks, etwa eines kultisch verwendeten Hymnus, braucht an dieser Stelle nicht diskutiert zu werden. Die Passage selber ist deutlich zweigeteilt (V. 15–18a/V. 18b–20), die Korrespondenzen zwischen beiden Parteien sind überaus dicht. In der Argumentation des Verfassers des Kolosserbriefs hat das Christuslob einen fundamentalen Stellenwert: Gegenüber der Attraktivität der

²⁷ Vgl. oben Anm. 22.

²⁸ Vgl. Ulrich LUZ, *Der Brief an die Epheser*, in: Jürgen Becker / Ulrich Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen 1998, 105–180: 151.154f.

²⁹ Vgl. dazu den Beitrag von Wolfgang KRAUS, *Jesus als „Mittler“ im Hebräerbrief*, in diesem Band, der die Mittlung im Hebr dezidiert anders bestimmt.

³⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Andrea TASCHL-ERBER, *„Erstgeborener der ganzen Schöpfung“: Der exklusive „Mittler“ im Brief an die Gemeinde in Kolossä*, in diesem Band; sodann VOLLENWEIDER, *Hymnus* (Anm. 14) 225–227.

kosmischen Mächte, auf die sich offenbar die kolossische „Philosophie“ berufen hat, stellt es die alles durchdringende Wirklichkeit und Herrschaft Christi heraus.³¹ Christus wird als Schöpfungsmittler präsentiert. Der Rückgriff auf hellenistisch-jüdische Weisheitsspekulation ist mit Händen zu greifen. In Kol 1 begegnen wir wiederum einer ausdifferenzierten Theologie der Präpositionen. Für unsere Fragestellung besonders interessant ist nun die *ikonische* Dimension, die uns bisher nicht begegnet ist: Der Christus wird als „Bild des unsichtbaren Gottes“ prädiert (V. 15). Mit der Bildmetapher rückt ein Mittlungsfeld ins Zentrum, dessen Stellenwert für die antike Welt kaum zu überschätzen ist und das wir mit der Kategorie der *Repräsentation* beschreiben können.³² Die Linien führen vom Kult und dem Status von Götterbildern über Herrschaftsträger samt der royalen Inszenierung bis zum Urmenschen und zur christologischen Variation der Gottebenbildlichkeit. Das gesamte Christuslob lässt sich als ikonische Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes lesen.³³ Neben dem „Bild“ am Anfang unseres Textes hat der Schluss besondere Bedeutung und markiert möglicherweise sogar das Achtergewicht: Tod und Auferstehung Christi erwirken Versöhnung und Frieden. Das weist nochmals in andere Zusammenhänge, die ihrerseits auch zum umfassenden Theorem der Mittlung zählen: die Überbrückung von Gegensätzen, die Mediation zwischen oppositionellen Parteien (vgl. den apostolischen Herold von 2 Kor 5,18–21), also das weite Feld politischer Semantik. Ein Text wie Eph 2,14–18 mit seiner Variation des Herrscherlobs zeigt, dass diese Mittlung wiederum in eine royale Konfiguration einzuzeichnen ist.³⁴

³¹ Zum „hymne au Christ (Col 1.15–20) comme matrice théologique déterminante“ vgl. Andréas DETTWILER, La lettre aux Colossiens. Une théologie de la mémoire, in: NTS 59 (2013) 109–128: 116–119.

³² Ich begnüge mich hier mit dem exemplarischen Verweis auf je ein althistorisches und ein kulturhermeneutisches Buch: Tanja S. SCHEER, Die Gottheit und ihr Bild. Untersuchungen zur Funktion griechischer Kultbilder in Religion und Politik (Zet. 105), München 2000; Philipp STOELLGER / Thomas KLIE (Hg.), Präsenz im Entzug. Ambivalenzen des Bildes (HUTH 58), Tübingen 2011.

³³ In ganz anderer Weise geschieht eine ikonische Repräsentation auch im Johannesevangelium, hier in szenischer Dramatik, also in bewegter Bildabfolge. Vgl. den Beitrag von Jörg FREY, „Wer mich sieht, der sieht den Vater“: Jesus Christus als Bild Gottes im Johannesevangelium, in diesem Band.

³⁴ Zum Paradigma des Herrscherlobs vgl. Eberhard FAUST, Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Fribourg/Göttingen 1993.

2 Monotheismus und Mittlerschaft

Wir haben eine Reihe von zumeist bekenntnisartigen Textpassagen durchmustert, in denen monotheistische Aussagen explizit mit solchen der Mittlung korreliert werden. Affirmationen dieser Art scheinen sehr typisch bereits für das frühe Christentum zu sein, und das wird sich in Bekenntnissen sowie in Hymnen und Gebeten weiter fortsetzen. In der antiken Religionsgeschichte gibt es zu diesen Sprachformen m. W. keine Parallelen. Umso wichtiger sind die Kontexte und Diskurse, in denen sich diese Sprachformen artikulieren. Diese lassen sich nach zwei Richtungen hin entfalten, im Blick auf jüdische und im Blick auf hellenistische Kulturkontexte (die sich selbstverständlich nicht separieren lassen).

(1) Mit der Attribution oder Prädikation Gottes als *einzigem* positionieren sich die frühen Christen offensichtlich als dezidierte Monotheisten, nehmen also eine von Juden prominent besetzte Position ein. Dabei korrelieren die Christusanhänger monotheistische Aussagen mit christologischen Aussagen. Wir beschreiben diese spezielle Formation des Monotheismus als *christologischen Monotheismus*. Allerdings wird die Stellung Christi dabei recht unterschiedlich bestimmt: Während ein Bekenntnis wie 1 Tim 2,5f. den Akzent auf sein Menschsein legt, stellen Texte wie Phil 2,5–11 oder das Johannesevangelium die gottgleiche Position des erhöhten Menschgewordenen heraus. Wie auch immer: Es zeigt sich eine Tendenz dahin, die Einzigkeit Gottes in der Einzigkeit des Mittlers abzubilden; der monotheistischen Exklusivität entspricht die christologische Exklusivität.³⁵

(2) Komplementär dazu stellt sich die urchristliche Religion und Theologie aber auch in umfassenden *hellenistisch-kaiserzeitlichen* Kontexten dar, in denen markante Trends, von der Einheit und Einzigkeit des Göttlichen zu reden, zu beobachten sind. Klassifikationen sind bekanntermaßen prekär; mit Vorbehalten kann man von Henotheismen sprechen, d. h. von Monotheismen, die göttliche Pluralität nicht ausschließen, also so etwas wie einen inklusiven Monotheismus artikulieren.³⁶ Dabei empfiehlt es sich, zwei Erscheinungsformen klar zu

³⁵ Für die christologische Exklusivität bildet Apg 4,12 die Parastelle: „in keinem anderen ist das Heil; denn uns Menschen ist kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen.“

³⁶ Zum Themenkreis, der in jüngerer Zeit verstärkt Aufmerksamkeit gefunden hat, vgl. die Sammelbände von Polymnia ATHANASSIADI / Michael FREDE (Hg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999; Stephen MITCHELL / Peter VAN NUFFELEN (Hg.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12)*, Leuven 2010; DIES. (Hg.), *One God (Anm. 3)*, hier speziell zum Verhältnis von einem Gott und vermittelnden Wesenheiten: Angelos CHANIOTIS, *Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition of Cults*, 112–140; Nicole BELAYCHE, *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius). *Ritual Expressions of Distinction in the*

unterscheiden (und zugleich Wechselwirkungen in Rechnung zu stellen):³⁷ Auf der einen Seite geht es um Formen von religiösem, speziell *kultischem Henotheismus*, also um Monolatrie oder um Theokrasie, wie sie von Inschriften, Gemmen, Papyri u. a. dokumentiert werden. In den kaiserzeitlichen Religionen nimmt die Tendenz, „einen Gott“, εἷς θεός, anzurufen, markant zu,³⁸ etwa im Serapis- oder Isiskult. Hier lässt sich in der Tat von Akklamationen sprechen. Es liegt eine Steigerung des Formeltyps vor, den die Silberschmiede in Ephesus laut Apg 19,28.34 proklamieren: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ Größe wird zum Einzigartig-Sein gesteigert.

Auf der anderen Seite geht es um *philosophische Diskurse*, in denen die göttliche Einheit systemtheoretisch reflektiert wird; das nimmt bei den Vorsokratikern seinen Ausgang, zumal bei Xenophanes,³⁹ und gewinnt später insbesondere in der kaiserzeitlichen Philosophie an Terrain, die zur Religionsphilosophie mutiert. Hypostasendifferenzierung geht mit Mittlung einher. Wir haben hier also beides zusammen, ein welttranszendentes Prinzip und eine vermittelnde Größe, plural oder singularisch vorgestellt. Diese göttliche Konfiguration wird aber nicht kultisch adressiert; wir befinden uns auf einer reflexiven, nicht rituellen Ebene.

Beide Typen von Referenzen auf den εἷς θεός, *popular religion* und philosophische Theologie, funktionieren elativisch, im einen Fall monolatratisch oder identifikatorisch, im anderen Fall hierarchisch. Wenn die frühen Christen vom einzigen Gott und vor allem vom einzigen Mittler sprechen, artikulieren sie sich auch in diesen Kontexten und verstärken sogar entsprechende Trends. Man kann die christlichen Redeformen vom εἷς θεός und vom εἷς μεσίτης also in die kaiserzeitliche Religionsgeschichte einzeichnen; Analoges gilt vom griechischsprachigen Judentum. Judentum und Christentum repräsentieren besonders deutlich Trends, die im kaiserzeitlichen Mittelmeerraum zunehmen; sie treten

Divine World in the Imperial Period, 141–166 (zum Verhältnis von *Heis Theos* und *Heis Zeus Sarapis*: 157f.); Peter VAN NUFFELEN (Hg.), *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period (Greek Culture in the Roman World)*, Cambridge 2012; Gyula LINDNER, *Emotion und Ergriffenheit. Henotheistische Tendenzen in der griechischen Religion*, in: György Németh / Dániel Bajnok (Hg.), *Miscellanea Historiae Antiquitatis. Proceedings of the First Croatian-Hungarian PhD Conference on Ancient History (Hungarian Polis Studies 21)*, Budapest 2014, 21–36.

³⁷ Zur Begriffsklärung vgl. die hilfreiche Differenzierung von Maria Vittoria CERUTTI, *Pagan Monotheism? Towards a Historical Typology*, in: Mitchell/Van Nuffelen (Hg.), *Monotheism (Anm. 36)* 15–32.

³⁸ Zu Akklamationen vgl. oben Anm. 15.

³⁹ Frgm. B 23 usw. (Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch 1, hg. v. Hermann Diels / Walther Kranz, Berlin 121966). Vgl. Wolfgang DRECHSLER / Rainer KATTEL, *Mensch und Gott bei Xenophanes*, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog (FS Otto Kaiser)* 1 (BZAW 345/1), Berlin 2004, 111–129.

teilweise sogar als Trendsetter auf, die spätestens im 3. Jh. so etwas wie einen *second paganism* auf nichtjüdischer bzw. nichtchristlicher Seite generieren.

Warum wird „Einheit“, „Einzigkeit“ so trendy? Woher stammt diese *obsession for unity* in der hellenistischen und noch mehr in der späten Antike?⁴⁰ Für eine vorläufige Antwort empfiehlt es sich, wenigstens zwei Faktoren zu berücksichtigen, einen theoretischen und einen politischen: Zum einen zieht Einheit als umfassendes *Ordnungsprinzip* philosophische und theologische Reflexion an; das spielt auf der ontologischen und epistemologischen Ebene so gut wie auf der handlungstheoretischen Ebene – im religiösen Leben, in der Verhaltenssteuerung, schließlich in der Psychagogik, wo es zur Entdeckung des *einen* „Selbst“ kommt. Zum andern ist Einheit attraktiv als Markenzeichen der hellenistisch-römischen Globalkultur; sie greift über Sprache, Politik und Ökonomie hinaus auch auf die Ebene der Religionen und speziell des Kults. Bei Partialkulturen unter dem Dach dieser unifizierenden Globalkultur verbindet sich das Einheitstheorem mit spezifischen *Identitätsbestimmungsprozessen*.

Auf diesen letzten Punkt zu fokussieren ist ausgesprochen lohnenswert. Mit ihren Affirmationen der Einzigkeit Gottes und seines Sohnes versuchen die frühen Christen, ihre Identität zu bestimmen, also darüber Auskunft zu geben, wer sie sind und woher sie kommen. *Nach innen* nimmt dies die Form der Selbstaufklärung an. Die von uns durchmusterten Texte dokumentieren elaborierte Formen theologischer Reflexion. Gottes Einzigkeit wird zugleich exklusiv und christologisch reflektiert. *Nach außen* stellen sich die Gemeinden auf den Marktplätzen der kaiserzeitlichen Ökumene auf; mit der Proklamation des einen Gottes und seines einen Mittlers treten sie in Konkurrenz zu anderen religiösen und weltanschaulichen Angeboten, von denen einige ebenfalls Einzigkeit proklamieren – aber elativisch, wie eben z. B. die ökumenische Göttin Isis. Auf diesem Feld spielt der Kyrios-Titel eine besondere Rolle: Der Herr Jesus Christus beansprucht die definitiv bessere Option zu sein als andere „Herren“, besser zumal als der römische Kaiser. Wir halten an dieser Stelle aber nochmals fest, dass es keine paganen Belege für einen εἷς κύριος zu geben scheint.

Wir kommen zu einem abschließenden dritten Teil: Er will einen anregenden Ausblick auf eine religionsphilosophische Position in der frühen Kaiserzeit geben, die weder jüdisch noch christlich ist und doch Tendenzen dokumentiert, die für antike Juden und Christen besonders charakteristisch sind.⁴¹

⁴⁰ Für Paulus hat Daniel BOYARIN, *A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity* (Contraversions: Critical Studies in Jewish Literature, Culture, and Society 1), Berkeley 1994, 228 (vgl. 106.147), den „drive for unity“, die „passion for unity“ als Kind zweier Eltern erklärt: „Paul was impelled by a vision of human unity that was born of two parents: Hebrew monotheism and Greek longing for universals.“

⁴¹ Zugleich öffnet diese Passage den vorliegenden Sammelband auf die kaiserzeitliche Religionsgeschichte.

3 Der Großkönig und seine Mittlerin

Beim pseudo-aristotelischen Traktat *De mundo* handelt es sich um eine Schrift, die möglicherweise im 1. Jh. n. Chr. entstanden ist⁴² und die eine einzigartige Kombination von Figuren philosophischer Kosmologie und Theologie bildet. Sie arbeitet auf peripatetischer Grundlage mit platonischen und stoischen Elementen. Der letzte Teil des Werks beschäftigt sich mit der Gotteslehre (Kap. 6f.). Herausgearbeitet wird die Differenz zwischen Gott selber, seiner *essentia* (οὐσία), und seiner ihn an den Kosmos vermittelnden und diesen durchdringenden Kraft, seiner δύναμις. Göttliche Transzendenz und Immanenz werden korreliert. Das geht so weit, dass man mit Blick auf Aristobul und Philo sogar einen jüdischen Verfasser vermutet hat.⁴³

Was unsere Schulschrift besonders kennzeichnet und auch ein Indiz für eine Datierung nicht vor der späthellenistischen Zeit an die Hand gibt, ist der Rückgriff auf altehrwürdige Tradition, der sich mit einem Anspruch auf Ökumenizität verbindet. Nicht von ungefähr begegnen in diesem Zusammenhang theologische Präpositionen:

Es gibt da ein altes, allen Menschen von den Vorfahren überliefertes Wort, dass alles von Gott und durch Gott besteht und kein Wesen für sich allein und aus sich selbst existiert, wenn es von der lebenserhaltenden Kraft der Gottheit abgeschnitten ist. (Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας.)⁴⁴

⁴² Zu Einleitungsfragen sowie zum philosophischen Milieu vgl. Johan C. THOM, Introduction, in: ders. (Hg.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos* (SAPERE 23), Tübingen 2014, 3–17 („a date around the turn of the era seems reasonable“, 7). Zur religionsphilosophischen Stoßrichtung vgl. DERS., *The Cosmotheology of De mundo*, ebd. 107–120. Bereits der Altmeister der griechischen Religionsgeschichte hat vielfach auf *De mundo* hingewiesen: Martin P. NILSSON, *The High God and the Mediator*, in: HTR 56 (1963) 101–120; DERS., *Geschichte der griechischen Religion. 2. Die hellenistische und römische Zeit* (HAW 5/2/2), München ³1974, 297f.

⁴³ Exemplarisch dafür steht Max POHLENZ, *Philon von Alexandria*. Anhang, in: ders., *Kleine Schriften I*, hg. v. Heinrich Dörrie, Hildesheim 1965, 305–383: 376–383. Die Hypothese hat sich selber mittlerweile so sehr überlebt, dass sie in der jüngsten Besprechung der Autorenfrage von Jill KRAYE, *Disputes over the Authorship of De mundo between Humanism and Altertumswissenschaft*, in: Thom (Hg.), *Order* (Anm. 42) 181–197, nicht einmal mehr eine Fußnote wert ist.

⁴⁴ *De mundo* 6,397b13–16. Die Übersetzungen lehnen sich an die Ausgabe von Otto SCHÖNBERGER an: *Aristoteles. Über die Welt*. Übersetzt und kommentiert von Otto Schönberger (Reclams Universal-Bibliothek 8713), Stuttgart 2001. Zu beachten ist in 397b14 die Textvariante für διὰ θεόν: διὰ θεοῦ (Ausgabe: William L. LORIMER, *Aristotelis qui fertur libellus De mundo*, Paris 1933, 81 z. St.), an der Bedeutung ändert sich nichts, wenn man „durch“ übersetzt (hier setzt THOMS Übersetzung in ders. (Hg.), *Order* [Anm. 42] 43, mit „because

Die offene, aber programmatische Grundlegung der Theologie erlaubt es dem Verfasser, pantheistische Aussagen aufzunehmen („einige der alten Denker lehrten, alles sei voll von Göttern“) und zugleich innergöttliche Differenzierungen einzuführen. Die zentrale Figur, die allein als ihrem Gegenstand angemessen gelten darf, ist die Unterscheidung von Gottes Essenz, seiner οὐσία, und seiner Kraft, seiner δύναμις.⁴⁵ Auf diese Weise durchdringt die Gottheit schlechthin alle Seinsbereiche:

Besser also ist die Annahme, die zudem Gott gemäß und am schicklichsten ist, dass die im Himmel gegründete Kraft auch den allerfernsten, ja, mit einem Wort, allen Wesen Ursache ihrer Erhaltung ist (... ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη καὶ τοῖς πλείστον ἀφεστηκόσιν ... καὶ σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας) ...⁴⁶

Dieser Dynamis⁴⁷ wird ausdrücklich Einzigkeit zugesprochen.⁴⁸ Während sie Gott im Kosmos präsent hält, ist er selber weltenthoben – figuriert im Bild des Großkönigs, der für alle unsichtbar in einem fernen und vielfach geschützten

of god“ einen leicht anderen Akzent); vgl. die v. l. in 1 Kor 8,6d (für δι’ οὗ hat B δι’ ὅν). Hebr 2,10 stellt beides nebeneinander: δι’ ὅν τὰ πάντα καὶ δι’ οὗ τὰ πάντα.

⁴⁵ „Denn wirklich ist Gott zwar Erhalter und Schöpfer (σωτήρ ... καὶ γενέτωρ) von allem, was irgendwie in dieser Welt vollendet wird, doch nimmt er dabei nicht die Mühe eines Geschöpfes auf sich, das selbst Hand anlegen und sich plagen muss; nein, er bedient sich einer unerschöpflichen Kraft, durch die (δυνάμει χρώμενος ἀτρώτῳ, δι’ ἧς) er auch das scheinbar Fernste beherrscht“ (*De mundo* 6,397b19–24). Zum „mühelosen“ Walten vgl. 6,398b10–22.400b8–11. – Zum Stellenwert der Unterscheidung von *Usia* (397b20; vgl. 398b7) und *Dynamis* vgl. Anna TZVETKOVA-GLASER, The Concepts of οὐσία and δύναμις in *De mundo* and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Texts, in: Thom (Hg.), *Order* (Anm. 42) 133–152.

⁴⁶ *De mundo* 6,398a1–6. Die Bewahrung (σωτηρία) impliziert die Ewigkeit des Kosmos (4,396a30–32; 5,397b5–8).

⁴⁷ Die Herkunft der weltdurchwaltenden *Dynamis* ist nicht leicht zu bestimmen. Hans STROHM verweist auf Aristoteles: „Der letztere lieferte dem Anonymus ein Denkmittel, das in der mantischen Theorie zu Hause ist“, mit Verweis auf Plutarch (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. 12,1/2. Meteorologie. Über die Welt. Übersetzt von Hans Strohm, Berlin ³1984, 268; vgl. 333).

⁴⁸ Siehe *De mundo* 5,396b27–34: „... die ganze Erde und das Meer, Äther, Sonne und Mond und den ganzen Himmel ordnet eine alles durchdringende Kraft (διεκόμησε μία διὰ πάντων διήκουσα δύναμις), die aus gesonderten und verschiedenen Grundstoffen, aus Luft, Erde, Feuer, Wasser den ganzen Kosmos erbaut, ihn mit einer einzigen Kugelschale umschlossen, die gegensätzlichsten Wesenheiten in ihm zur Eintracht miteinander gezwungen hat (ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι) und durch sie die Erhaltung des Ganzen bewirkt (ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν).“ Gleich im Anschluss wird die „Eintracht der Elemente“ und „Gleichheit der Anteile“ zelebriert (396b34f.: ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἢ ἰσομοῖρία); zur Traditionsgeschichte von Gleichgewicht und *concordia discors* vgl. STROHM, Aristoteles (Anm. 47) 327f. Das Einssein wird mehrfach unterstrichen (6,399a12: μία δὲ ἐκ πάντων ἁρμονία; vgl. 399a17). Die Affirmation von Einheit und Harmo-

erhabenen Palast residiert, umgeben von Dienstbeauftragten, darunter Spähern, und reichsweit verteilten Verwaltern.⁴⁹ Auffällig ist der mühelose Übergang von der Einzahl zur Mehrzahl der Mittler: Mit der Metapher vom Großkönig – der sich als „Herr und Gott“ anreden lässt (δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος) – geht diejenige vom Hofstaat einher; die Vermittlung mutiert damit zum Plural.

Dass wir uns auch bei diesem Metaphernkomplex in einem weit gespannten religionsphilosophischen Diskurszusammenhang bewegen, zeigt ein Seitenblick auf *Philo von Alexandria*. Es ist längst aufgefallen, dass er – wie schon sein „Vorläufer“ Aristobul –⁵⁰ vielfach auf den Kraftbegriff für die Mittlung zwischen Gott und der Welt zurückgreift,⁵¹ insbesondere auch verbunden mit der Unterscheidung von Essenz und Wirkkraft.⁵² Wie Ps.-Aristoteles arbeitet auch Philo mit dem Bild der dem König unterstellten Satrapen; mittels der vielen „Kräfte“ (δυνάμεις) sichert Gott den Zusammenhalt der Welt.⁵³ Kaum zu

nie, die die weltdurchwaltende Kraft kennzeichnet, stammt aus stoischer Tradition und wird auch in der jüdischen Weisheitstradition rezipiert, vgl. bes. Weish 7,22–24 und oben Anm. 11.

⁴⁹ Siehe *De mundo* 6,398a10–398b6. Zum verbreiteten Gleichnis vom Großkönig und seiner Reichsverwaltung vgl. STROHM, Aristoteles (Anm. 47) 339, mit Kritik an Pohlenz' jüdischer Herleitung.

⁵⁰ Vgl. Aristobul, Frgm. 1 (PVTG 3,217,18f.): Anthropomorphismen beziehen sich ἐπὶ τῆς θείας δυνάμεως; Frgm. 2 (PVTG 3,223,11–14.25): Orpheus bezeuge, „dass das All von der göttlichen Macht durchwaltet wird (διακρατεῖσθαι θεία δύναμι τὰ πάντα), dass es (durch sie) entstanden ist und dass Gott über allem steht“; Aratos zeige, „dass in allem die Macht Gottes wirkt (διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ)“; Frgm. 1 (PVTG 3,219,34–220,2): das göttliche „Herabsteigen“ auf den Berg geschah, „damit alle die Kraft Gottes (τὴν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ) schauen sollten“ (im Referat von Clem. Alex., strom. 6,32,4 [GCS 52,447,10] wiedergegeben als „Kundgebung der göttlichen Macht [θείας δυνάμεως], die durch die ganze Welt dringt und das unnahbare Licht verkündet“). Zur Diskussion vgl. TZVETKOVA-GLASER, Concepts (Anm. 45) 135–137.

⁵¹ Zum gesamten Komplex von Logos, Sophia und Dynameis vgl. Cristina TERMINI, Philo's Thought within the Context of Middle Judaism, in: Adam Kamesar (Hg.), *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge 2009, 95–123: 98–101 („The powers open a unique window through which we can view and understand the mechanisms of Philonic theology [...]. Philo also safeguards monotheism by continually interchanging the entities of Logos, Sophia, and powers, as well as their functions and titles“, 101); Roberto RADICE, Philo's Theology and Theory of Creation, in: ebd. 124–145: 135–140 (Radice hält, *by the way*, *De mundo* für authentisch aristotelisch!); TZVETKOVA-GLASER, Concepts (Anm. 45) 137–140 (mit einem *caveat*: „the systematic identification of Logos and δύναμις“ begegnet erst in christlichen Texten, 140).

⁵² Diese Konvergenz war früher der Hauptgrund, *De mundo* in einem hellenistisch-jüdischen Milieu zu verorten; vgl. oben Anm. 43.

⁵³ Zu den Satrapen vgl. z. B. spec. 1,45: „unter Deiner Herrlichkeit (Ex 33,18) verstehe ich aber die dienstbaren Kräfte zu Deiner Seite (τὰς περὶ σὲ δορυφορούσας δυνάμεις)“; decal. 61 (vgl. 178) in monotheistischem Kontext: Es ist töricht, „die Ehren, die dem Großkönig gebühren, den Satrapen, seinen Statthaltern (τοῖς ὑπάρχουσιν σατράπαις) zu erweisen“.

belegen ist hingegen bei ihm die singularische Dynamis.⁵⁴ Wohl aber schreibt der Alexandriner in anderen Zusammenhängen die Mittlung einer einzelnen Hypostase zu, namentlich der Weisheit oder dem Logos, hier durchaus mit dem Akzent der Einzigkeit.⁵⁵ Bei ihm, dem jüdischen Monotheisten,⁵⁶ begegnet also wie in *De mundo* die problemlose Koexistenz von Einzahl und Vielzahl der Vermittlung. *Mutatis mutandis* entspricht dies auch dem Befund in wenig späteren religionsphilosophischen Entwürfen, etwa in der Unterscheidung des Platonikers Numenius zwischen dem ersten, transzendenten Gott und der nächstfolgenden Hypostase, die in „zweiten“ und „dritten Gott“ ausdifferenziert wird und doch als „ein Gott“ gilt.⁵⁷ Indem der Platonismus in Analogie zur intelligiblen bzw. göttlichen Einheit auch dem Kosmos Einssein zuschreibt,⁵⁸ bietet sich der

⁵⁴ Eine besondere Linie ist die Unterscheidung zweier δυνάμεις Gottes, der kreativen und der königlichen, die mit den beiden Gottesbezeichnungen, „Gott“ und „Herr“, korreliert wird (mut. 28f.; Mos. 2,99f.).

⁵⁵ Einige wenige Belege müssen genügen: Philo zufolge hat Gott „seine rechte Vernunft, seinen *erstgeborenen* Sohn, zum Leiter eingesetzt, damit sie die Fürsorge für diese heilige Herde wie ein Unterbeamter und Vertreter des Großkönigs übernehme“ (agr. 51: τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχὸς διαδέξεται – zum „Vertreter“ auch somn. 1,241); „*Einsamkeit* liebend ist die göttliche Weisheit; wegen des *einzig*en Gottes, dessen Eigentum sie ist, liebt sie das *Alleinsein*“ (her. 127: φιλήρημος μὲν γὰρ ἡ θεία σοφία, διὰ τὸν μόνον θεόν ...); „Gottes Logos ist *Einsamkeit* liebend und *alleinstehend*“ (her. 234: ... φιλήρημος καὶ μονωτικός); Gott und *Epistēmē*/Weisheit (Spr 8,22) erzeugen den Kosmos als „den *einzig*en und geliebten wahrnehmbaren Sohn“ (ebr. 30: τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱόν). – Zur einenden und weiterhaltenden Kraft des Logos (vielfach analog zur *Dynamis* von *De mundo*) vgl. ferner fug. 112. Zum Logos als Erstling vgl. bes. Burton L. MACK, Logos and Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum (StUNT 10), Göttingen 1973, 141–154 („als Sohn Gottes ist der Logos der Hohepriester und das Band des Kosmos“, 147f.).

⁵⁶ Programmatisch ist Philos monotheistisches „Bekenntnis“ am Schluss von opif. (170–172). Nicht „hypostatisch“ ist die „weltschöpferische“ göttliche Dynamis von opif. 21; Gott wird „von keinem Helfer beraten“ (opif. 23) – „a clear indication that Philo’s theological scheme of God, Logos and powers (and also the implications of his extended image) in no way imperils God’s unity. He alone is creator“, so David T. RUNIA in Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses. Introduction, Translation and Commentary by David T. Runia (Philo of Alexandria Commentary Series 1), Leiden 2002, 146.

⁵⁷ Numenius schreibt laut Frgm. 11,11–14 (Ausgabe: Numénius. Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places [CUFr.Série grecque], Paris 1973) dem höchsten Gott Einfachheit zu; der zweite Gott (zu seinem Ursprung hin orientiert) und der dritte Gott (dem Kosmos belebend zugewandt) sind „eins“ (ἕστιν εἷς). Analoge Unterscheidungen finden sich auch bei Alcinous, *Epitome* 10,2f.

⁵⁸ Vgl. Alcinous, *Epitome* 12,3: „Der Urheber hat den Kosmos [...] auch *einzigartig* (μονογενῆ) geschaffen und der Zahl gemäß gleich der Idee, da sie *eine* ist“ (Ausgabe: Alkinoos, Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons, hg. v. Orrin F. Summerell / Thomas Zimmer, Berlin 2007). Dies geht zurück auf Platos Schilderung der Weltschöpfung, Tim. 31b:

Anschluss an das vor allem von der Stoa zelebrierte Einheitstheorem des „einen Universums“ von selber an.

Wir kehren zurück zum Traktat *De mundo*. Mit der Reflexion über das Verhältnis von Gottes Transzendenz und Immanenz gehen Attributionen bzw. Prädikationen einher, die die Essenz Gottes schlechthin ausmachen: Er ist der Eine, dessen Vielnamigkeit seine Ökumenizität vor Augen stellt und dessen Wirken durch theologische Präpositionen beschreibbar ist.

Einer ist Gott, doch trägt er viele Namen (Ἐἷς δὲ ὄν πολυώνυμός ἐστι), weil er nach all dem Geschehen genannt wird, das er selbst immerfort erneuert. Nennen wir ihn doch Zeus und den „Durchwaltenden“ (Ζῆνα καὶ Δία), indem wir die Namen nebeneinander gebrauchen, als wollten wir sagen „der, durch den wir leben“ (ὁτ’ ὄν ζῶμεν).⁵⁹

Es erstaunt nicht, dass der Verfasser von *De mundo* seine Theologie schließlich in einem Zeushymnus kulminieren lässt, der auch jenen Formeltyp bietet, der in der Johannesapokalypse eingespielt wird, hier im Anschluss an das Jesajabuch, nämlich die Prädikation Gottes als „Erster und Letzter“.⁶⁰ Der Autor zitiert den Hymnus aus einem für ihn autoritativen orphischen Text:

Darum heißt es nämlich in den Orphischen Gedichten treffend:

„Zeus entstand als erster und Zeus als letzter, der Blitzherr;

Zeus ist Haupt, Zeus Mitte, durch ihn ist alles geschaffen“

(Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέρανος·

Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ’ ἐκ πάντα τέτυκται).⁶¹

Abschließend kehren wir zum Anfang unserer Studie zurück, zu Augustinus. Wir können die vom Kirchenlehrer entworfene Konfiguration von Ziel und Weg ein Stück weit mutieren: So gut wie die jüdische Weisheitstheologie kennt auch die antike Religionsphilosophie in ihren avancierten Formen nicht nur das eine

„Damit nun der Kosmos auf Grund seiner *Einzahl* (κατὰ τὴν μόνωσιν) dem ganz vollkommenen lebenden Wesen gleich sei, deshalb bildete der Schöpfer nicht zwei und auch nicht unendlich viele Kosmen, sondern *allein* nur dieser Himmel da ist entstanden, und so besteht er als *einzig* jetzt und in Zukunft (εἷς ὁδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγωνὸς ἔστιν καὶ ἔτ’ ἔσται).“

⁵⁹ *De mundo* 7,401a12–15. Zur hymnischen Tradition der Vielnamigkeit vgl. STROHM, Aristoteles (Anm. 47) 349, und insbesondere den Zeushymnus von Kleantes (SVF 1,537), V. 1; dazu Johan C. THOM, Cleanthes’ Hymn to Zeus. Text, Translation, and Commentary (STAC 33), Tübingen 2005, 34.47 Anm. 22.

⁶⁰ „Erster und Letzter“: Offb 1,17; 2,8; 22,13, nach Jes 44,6 (hier nahe zum MT, während die LXX den „Letzten“ nur umschreibt, ähnlich 48,12); indirekt auch Kol 1,15.18. Zum „Haupt“ vgl. die kosmische Ekklesiologie in Kol (1,18) und Eph (1,22; 4,15; 5,23).

⁶¹ *De mundo* 7,401a28–401b7 = Orph. Frgm. 21a [Kern] (vgl. Frgm. 168) = Frgm. 31 [Bernabé]; ebenfalls Pap. Derveni (col. 17); vgl. Gábor ΒΕΤΕΓΗ, The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation, Cambridge 2004, 36f.126f.138; Mirjam E. KOTWICK (Hg.), Der Papyrus von Derveni. Griechisch – deutsch (Sammlung Tusculum), Berlin 2016 (im Druck).

Ziel, sondern ebenso den Mittler, den *einen Weg*, der zu Gott führt. In der welt-erhaltenden „Kraft“ von *De mundo* konvergiert vieles von dem, was christliche Theologie Jesus Christus als Gottessohn und Logos zuschreibt. Speziell stoßen wir auch hier auf das Einssein des transzendenten Gottes, das Einssein seiner „Kraft“ und auf seine ökumenische Vielnamigkeit. Aber, Augustinus hat zugleich recht: Für beide, Weisheitstheologie und Religionsphilosophie, ist diejenige spezifische Mittlerschaft nicht erschwinglich, die nach christlicher Überzeugung erst einen Weg zu Gott bahnt: die Menschwerdung, die im Kreuzestod resultiert. Augustinus spitzt das sogar noch zu – und blendet seine eigene Erfahrung, seine Wendung von der platonischen Religionsphilosophie zum Evangelium ein: Erst im Tiefpunkt der Menschwerdung von Jesus Christus schlägt der Höhenweg der Philosophen, ihre *superbia*, um zum Weg der Demut, zur *humilitas*.