

Es sei abschließend vermerkt, daß Kontakte mit den Sprachtheorien etwa Sartres oder Merleau-Pontys oder gar des Strukturalismus fehlen. Dagegen wird die Sprachanalytische Philosophie an mehreren Stellen zitiert. Immer aber ist die Fülle der Anregungen, die von den auch leicht lesbaren Aufsätzen ausstrahlen, erstaunlich.
H. Ogiermann, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 1. Gr. 8^o (XXXI u. 977 S.) München 1967, Beck. Subskr. 65.- DM; Normalpr. 74.- DM.

Carl Schneider, der vor mehr als einem Dezennium schon durch seine zweibändige „Geistesgeschichte des antiken Christentums“ (München 1954) Aufsehen erregt hatte, präsentiert mit diesem ersten Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus“ nun ein weiteres Standardwerk – so darf man es schon heute bezeichnen. Zudem füllt das Buch eine wirkliche Lücke: bringt es doch überreiches, bis in kleinste Details zergliedertes und belegtes Material, auf Grund dessen es in Zukunft möglich sein wird, den häufigen Global(vor-)urteilen über Hellenismus, hellenistisches Menschenideal (vgl. S. 441) fundiert entgegenzutreten.

Das Werk ist in drei ungleiche Teile zergliedert: I. Einleitung: Voraussetzungen und Vorläufer der hellenistischen Kultur (1–41); II. Die allgemeinen Grundlagen der hellenistischen Kultur (43–156); III. Der Raum der hellenistischen Kultur. Reiche, Länder, Städte (157–977).

Der 1. Teil bringt eine Darstellung der vorhellenistischen Geisteswelt innerhalb und außerhalb des griechischen Kulturkreises. Man könnte darüber diskutieren, ob es nicht angebrachter wäre, diesen Teil mit „Grundlagen der hellenistischen Kultur“ zu überschreiben: freilich müßte dann noch viel weiter ausgegriffen werden, z. B. in der Frage des vorhellenistischen Königsideals (7–10; vgl. dazu F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Vol. I [Washington D. C. 1966]). Doch die Einteilung des Autors hat durchaus auch ihre Berechtigung, vor allem, wenn man bedenkt, daß die von ihm behandelten „Grundlagen“ in ihrer Mehrzahl eigentlich knapp 2000 Jahre gültig blieben, d. h. nicht nur für die hellenistische, sondern auch für die sich anschließende byzantinische Epoche (worauf schon H.-G. Beck in seiner Kurzrezension in: BZ 1967, 414 f. hingewiesen hat). Diese „Grundlagen“ sind: 1. Der hellenistische Mensch und das hellenistische Menschenbild; 2. Die Frau und das Frauenbild des Hellenismus (Emanzipation, Kulturschaffen, Alltag, Erotik); 3. Die Sprache; 4. Die neuen Städte; 5. Jugend und Erziehung; 6. Das neue Verhältnis zur Natur.

Der 3. und umfangreichste Teil schließlich behandelt, ausgehend vom griechischen Mutterland, alle irgendwie vom Hellenismus beeinflussten Landschaften und Städte: Makedonien, Epeiros, Illyrien, die ägäischen Inseln, das ptolemäische Afrika, das seleukidische und pergamenische Asien bis zum Tigris, die Länder um das Schwarze Meer, die Binnenländer Vorderasiens und das übrige Asien, Palästina, den Westen (Unteritalien, Sizilien, Massalia, Spanien), Rom und Etrurien. Dabei sind im einzelnen jeweils berücksichtigt: Geschichte, Verwaltung, geographische Lage, Kulte, Bauten und andere Kunstwerke, Bräuche, Schule, Philosophen, Wirtschaft und tägliches Leben. Einige Landschaften und Städte sind besonders ausführlich behandelt: Kreta, Kypros, Alexandria (528–55), Ephesos, Milet, Unteritalien, Sizilien.

Das Buch ist, wie Verf. im Vorwort selbst anmerkt, in erster Linie ein Sachbuch, keine Interpretation. Gerade darum aber darf man sagen, daß der beabsichtigte Zweck, „ausgehend von den kleinsten Alltäglichkeiten, deren historische Bedeutsamkeit oft verkannt wird, auf Grund des Quellenmaterials das Wesentliche dieser Epoche dar(zu)stellen und Liebe zu ihr und ihren Menschen (zu) erwecken“ (ebd.), voll erreicht wurde. – Zur Veranschaulichung seien hier nur einige solcher „Alltäglichkeiten“ herausgegriffen. Zum Bereich Schule und Bildung werden u. a. folgende Mosaiksteinchen zusammengetragen: daß auch der hellenistische Schüler schon Präparationshefte zur Ilias und Homerlexika kannte (144), daß die ägyptischen Kinder bei ihren Stilübungen sowohl in klassizistischem Griechisch wie auch in der barbarischsten Koine geschult wurden (479), oder daß Ptolemäus III. für die Bibliothek Alexandrias einfach Bücher von Durchreisenden beschlagnahmte bzw. Originale auslieh und dafür Abschriften zurücksandte (536). Für

unsere Kenntniss von Wirtschaft und Verwaltung sind die verbesserten, nunmehr vollständigen Listen aller im hellenistischen Ägypten vorkommenden Berufe (440) bzw. Steuern (460–467) äußerst wertvoll, aber auch diese Einzelheit: daß man es auf Chalkidike schon damals verstand, durch chemische Mittel schlechte Weinjargänge zu verbessern (333). Semper idem!

Leider macht Verf. nur an ganz wenigen Stellen (vgl. etwa 5, Anm. 1; 68, Anm. 2; 332) auf die Fortdauer hellenistischer Kultur im römischen und byzantinischen Staatswesen aufmerksam. Nicht als ob jener Bereich in seiner vollen Breite in diese Darstellung gehörte – aber zumindest an einer Stelle führt der gänzliche Mangel zu einem doch anfechtbaren Urteil (828); denn es hat tatsächlich ein Fortleben des Hellenismus im Islam gegeben (wenn auch nicht im Koran): so z. B. im omayyadischen Araberreich bis ins 8. Jahrhundert (vgl. *H. W. Haussig*, Kulturgeschichte von Byzanz [Stuttgart 1959] 178–180). Wenn also und gerade weil alle „Versuche einer zeitlichen oder örtlichen Fixierung der hellenistischen Kultur immer wieder unter den Händen (zerrinnen)“ (3), dann muß auch Byzanz, für das im Grunde das gleiche gilt, in die Beurteilung des hellenistischen Einflusses miteinbezogen werden. Im folgenden seien nur einige Strukturen genannt, deren Fortleben sich in Byzanz deutlich erheben läßt; dabei sind auch die vorhellenistischen Tatbestände schon von entscheidender Bedeutung.

1. Die Spannung in der griechischen Polis zwischen Eigenbehauptung und Ausgriff nach Weltgeltung (3 f.; 600) wird nirgends deutlicher als in Konstantinopel und der späteren byzantinischen Verfassungsgeschichte (nach Ablösung des Soldatenkaisertums). Aus der alten Geschichte hat höchstens noch Alexandria ein vergleichbares Schicksal aufzuweisen, allerdings eher auf kultureller Ebene.

2. Wenn man die politischen und religiösen Beziehungen der Griechen zu den Lateinern, besonders während und nach den Kreuzzügen, betrachtet, so gilt noch haargenau, was Verf. für seine Zeit feststellt: „Die hellenistischen Griechen haben auf die Römer in dreifach verschiedener Weise reagiert; die einen haben die Vorzüge und Leistungen der Römer ehrlich bewundert, andere haben ihnen servil geschmeichelt und ihre eigene Würde preisgegeben, sei es, um sich selbst zu retten und Gewinne zu erzielen, sei es, um durch diese letzte, verzweifelte Maßnahme das Griechentum zu retten, und wieder andere haben Rom nur gehaßt und verachtet (959).“ Ja, man könnte sogar sagen, daß diese drei scheinbar unvereinbaren Gefühle zuweilen in einem Menschen vereinigt waren; man lese nur den Kreuzzugsbericht der Anna Komnene! Gerade bei ihr läßt sich auch sehr gut verifizieren, was Verf. über die besondere Gabe der kritischen Selbst- und Fremdbeobachtung sagt (48–50). Es standen sich einfach unversöhnlich gegenüber das Bewußtsein, Grieche zu sein (5), an einer einmaligen Kultur und Bildung zu partizipieren (48), die zu einer *πολυτροπία* des Verhaltens führten (54) – und römische Brutalität (55) und Grausamkeit (955), die der griechischen Gewandtheit (*πανουργία*) nicht gewachsen waren. So mußten Ereignisse wie die Plünderung Athens durch die Römer (1. März 86) bei einigen Anbiederung (7), bei der Mehrheit aber unbändigen Haß auslösen (374). Dennoch konnte keine Niederlage jemals den Panhellenismus, verkörpert in der Gestalt Alexanders (46) bzw. die unerfüllte Freiheitssehnsucht (56 f.) zum Erliegen bringen (vgl. dazu die eben in München erschienene Dissertation von *Georg Veloudis*, *Der neugriechische Alexander*. Tradition in Bewahrung und Wandel, in: *Miscellanea Byzantinica Monacensia* 8 [München 1968] über den griechischen Alexanderroman).

3. Kein anderer Dichter hat in der religiösen, historischen und Volksliteratur (*Δημοτική*) der Byzantiner so starke Spuren hinterlassen wie Homer (17 f.; 120). Kein Merkmal ist typischer für die byzantinische Rhetorik (vgl. 397) als der häufige sprachliche Pleonasmus (64 f.). Schließlich hat der Hellenismus die sprachlichen Besonderheiten des Mittel- und Neugriechischen (123) herausgebildet, mit dem Unterschied allerdings, daß die spätbyzantinische Sprache eine Überlagerung mit Fremdwörtern, vor allem Latinismen (119–124), nicht mehr verhindern konnte.

4. Schließlich treffen die Spannungen, die Verf. im hellenistischen Menschenbild konstatiert (60–77), in vollem Maße auch für seine Erben zu: Weltweite und Kleinbürgertum, Maßlosigkeit des Übermenschen und Ethos des Durchschnitts (byzantinisches Kaisertum!), Humor und Optimismus - Verzweiflung und Pessi-

mismus, Leben um jeden Preis - Lebensmüdigkeit und Verzicht (man denke an die kenotische Dulderhaltung hl. Mönche!), Individuum und Gemeinschaft (Hetaireiai!), Realismus - Idealismus/Utopismus (Idee vom zweiten Rom!).

5. Auch die Kunst hat ihre Kontinuität: von der hellenistischen Porträtkunst (51) führt eine gerade Linie zur Ikonenmalerei. - Das Dilemma, zu entscheiden, was an der ägyptisch-hellenistischen Kunst nun wirklich ägyptisch, was hellenistisch ist (438 f.), wiederholt sich später bei der koptischen Kunst. Fand man doch unlängst auf ägyptischen Geweben, die man im Dessin für typisch koptisch hielt, den Stempel einer griechischen Stadt: Importware!

Diese Hinweise mögen genügen, um die Vielfalt der Beziehungen des Hellenismus zu seinen Nachfolgekulturen - bis in unsere Tage - zu beleuchten. An dieser Stelle muß übrigens auch dankbar vermerkt werden, daß Verf. ein häufiges Fehlurteil über Byzanz richtigstellt: als sei die Stadt vor Konstantin nur ein unbedeutendes Dorf und nicht schon eine reiche, stark befestigte und politisch bedeutende, wenn auch kleine Stadt gewesen (781-84).

Noch zwei kleine, religionsgeschichtlich interessante Einzelheiten seien hier referiert - es ist unmöglich, der ungeheuren Fülle hier irgendwie gerecht zu werden -: das Erstvorkommen des Zeichens Ⲅ (Amtssiegel des Chrematophylax im seleukidischen Reich) (610) sowie die erstmalig-nachweisbare Gleichsetzung von Eintauchen (βαπτίζεσθαι) und Tod (in Ägypten) (491). Dagegen ist der Gebrauch des Terminus „trinitarisch“ für das Dreierverhältnis von Zeus-Kybele-Attis (686) eher verwirrend als erhellend.

Auch einige andere religionsgeschichtliche Schlußfolgerungen scheinen den Bereich des geschichtlich und wissenschaftlich Nachweisbaren doch beträchtlich zu überschreiten; so unbestritten die Interferenzen zwischen Hellenismus und Judentum (864-901) wie auch Buddhismus (845; 849; 861) sind - Urteile wie die folgenden sind damit noch keineswegs bewiesen: „Dieselbe religiöse Kraft, die aus der ägyptischen, thrakischen, kleinasiatischen, syrischen, jüdischen und persischen Religionswelt in ihren getrennten und sehr verschiedenen Strukturen eine große Erlösungsreligion schuf mit einem Welterlöser - dem Soter schlechthin, der nur verschiedene Namen trug und doch immer derselbe war - hat auch den Buddhismus umgeschaffen. . . Der Buddha des Mahavasta, des Lalitavistara und des Ashvagosha ist ebenso eine Schöpfung des Hellenismus wie der Christus des Johannesevangeliums (863).“ Wenn „schaffen“ hier die Tätigkeit des von der objektiven Historie losgelösten, religiösen Ingeniums bezeichnen soll, so ist die obige Feststellung nicht zu halten (vgl. R. Bultmann, NewTestStud 1 [1954/55] 89 f.: „Der Evangelist (sc. Johannes) hat sich dabei Freiheit in der Bildung von Reden und in der Gestaltung der Erzählung genommen - grundsätzlich nicht anders als die Synoptiker, insofern sich auch bei diesen Geschichte und Interpretation verbinden.“ - Vgl. J. Blinzler, Johannes und die Synoptiker [Stuttgart 1965] 72-92). - Ganz ähnlich ist es mit zwei weiteren, auf das Alte Testament bezüglichen Aussagen, die - so wie sie jetzt formuliert sind - kaum aufrechterhalten werden können: a) Deutero-Jesaja habe eine „weltweite Auflockerung des Judentums“ erstrebt (864): „Auflockerung“ ist wohl nicht der rechte Ausdruck für den Anspruch auf universale und ausschließliche Anerkennung Jahwes, wie er an vielen Stellen (44, 6,8; 45, 5,6.21; 41,4; 43,15; 46,4; 48,12) erhoben wird; b) Die Übersetzung „Jungfrau“ in Is 7,17 erkläre sich „einzig und allein daraus, daß der griechische Mythos von dem jungfräulich geborenen Gott, genauer gesagt der des alexandrinischen Aion, von dem alexandrinisch-hellenistischen Übersetzer aus begrifflichen Gründen in den Text hineingelegt wurde“ (882): hier wäre zu entgegnen, einmal, daß das hebräische 'almā die Frage des Verheiratetseins zunächst einmal offenläßt (vgl. O. Kaiser, Der Prophet Isaia. Kap. 1-12 [Göttingen 1963] 80), zum andern, daß - ungeachtet aller selbstverständlich möglichen Übersetzungen und Interpretationen - auch die Einheit des Schriftkanons (und damit Mt 1,22) beachtet werden muß.

Diese wenigen, für das Gesamt des Bandes am Rande stehenden Ausstellungen beeinträchtigen jedoch keineswegs unsere schon zu Anfang ausgesprochene hohe Anerkennung für den beispielhaften Fleiß und die Akribie, gerade auch in der stilistischen Gestaltung des Werkes, wofür man Verf. nur sehr dankbar sein kann.

– Ein letztes Urteil wird ohnehin erst möglich sein beim Vorliegen des zweiten und abschließenden Bandes (geplant für Ende 1968), der die Alltagskultur des hellenistischen Menschen, die großen Kulturschöpfungen in Wissenschaft, Recht, Philosophie, Kunst und Religion sowie die innere Entwicklung der hellenistischen Kultur im Verlauf der hellenistischen Jahrhunderte aufzeigen soll.

G. Podskalsky, S. J.

Haspecker, Josef, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung* (Analecta Biblica, 30). 8^o (XXV u. 355 S.) Rom 1967, Päpstliches Bibelinstitut. 38.50 DM.

Da die deuterokanonischen Bücher unterentwickelte Gebiete der biblischen Forschung sind, ist eine Sirach-Studie zu begrüßen; erst recht, wenn sie als Frucht jahrelanger umfassender exegetischer Lehrtätigkeit herangereift ist. Auch das Thema „Gottesfurcht“ wartete auf diese Arbeit, denn die bisher erschienenen Gesamtdarstellungen (vgl. B. J. Oosterhoff, *De vreeze des Heren in het Oude Testament* [Utrecht 1949]; S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff jr' im Alten Testament* [Stuttgart 1963] sowie die Arbeit des Rez.: *Gottesfurcht im Alten Testament* [Rom 1965]) konzentrieren sich auf die protokanonischen Bücher. Im guten Sinne aktuell dürfte die Untersuchung H.s nicht zuletzt deshalb sein, weil sie durch sachliche Exegese eine Aufwertung der spätjüdischen Frömmigkeit versucht. Die Bedeutung für die neutestamentliche Forschung liegt auf der Hand. Sie muß mehr denn je an der Geisteswelt der zwischentestamentlichen Literatur interessiert sein. Man kann nicht behaupten, daß das vorliegende Werk leichte „Lektüre“ für jedermann ist. Es handelt sich vielmehr um eine anspruchsvolle wissenschaftliche Untersuchung, die den Fachkundigen zu intensivem Durcharbeiten und zu kritischer Stellungnahme auffordert.

Das Ziel der Arbeit wird S. 4 f. klar umrissen und abgegrenzt. Es handelt sich nicht um „eine der üblichen Begriffsstudien, die darauf abzielen, einen theologischen oder religiösen Begriff in all seinen Aspekten systematisch zu erfassen“. Zur Frage steht vielmehr „die im Sirachbuch vertretene Frömmigkeit“, die dort „nicht ausschließlich, aber am umfassendsten mit dem Wort *Gottesfurcht* umschrieben“ wird, und zwar diese Frömmigkeit „als personales Gottesverhältnis“ (4). Dabei beschränkt sich die Studie „auf die *positive Darstellung* dieses religiösen Elements“, dessen „endgültige kritische Würdigung“ erst nach weiteren Untersuchungen erfolgen soll (5).

Der Verf. distanziert sich (4 f.) – m. E. unnötigerweise – von den üblichen Begriffsuntersuchungen, als gäbe es ein festes Genus dieser Art. Wie würde eine „übliche“ Begriffsuntersuchung über Gottesfurcht bei Jesus Sirach aussehen? Es darf eben keine üblichen Begriffsuntersuchungen geben, sondern nur solche, die alles exegetisch Wichtige einbeziehen wollen. Das kann man von der vorliegenden Arbeit gewiß sagen.

Nach einer breit angelegten Hinführung zum Thema in der Einleitung (3–41) geht es im 1. Teil der Arbeit (45–201) um die zentrale Bedeutung der Gottesfurcht im Buche Sirach (die im Untertitel des Werkes genannte *literarische* und *doktrinäre* Bedeutung). Zunächst bringt das 1. Kap. einen Überblick über die Stellen mit eingehenden – wegen der Textverhältnisse notwendigen – textkritischen Erörterungen, ferner einen Überblick über Vokabular und Wortformen sowie über die Verteilung der Gottesfurchtstellen. Das 2. Kap. führt dann den Nachweis, daß der Gottesfurcht im Buche Sirach zentrale Bedeutung und eine strukturelle Funktion zukommt (*literarische* Bedeutung), wobei vor allem die Buchunterschrift 50,27–29 und die thematische Bucheinleitung 1,1–2,18 gewertet werden. Das 3. Kap. stellt anhand von 25,7–11 und 40,18–27 die Gottesfurcht als Höchstwert im pädagogischen Lehrsystem Sirachs heraus, als Gesamtthema seiner Unterweisung (*doktrinäre* Bedeutung). Die damit gewonnene Erkenntnis wird im 4. Kap. ausführlich – unter Anwendung der modernen Methode der Strukturanalyse – an der Mehrzahl der Gottesfurchtstellen erprobt. Es zeigt sich, daß das Motiv der Gottesfurcht stärker wirksam ist, als die bloße Statistik vermuten läßt.

Im 2. Teil (205–342) stellt H. die bedeutsame Frage nach dem Wesen der Gottesfurcht (die im Untertitel des Werkes genannte *religiöse* Struktur). Er bleibt nicht bei vordergründigen Antworten wie Gesetzesgehorsam, Religion oder