

wird. Nun aber werden hier die Erscheinungsformen nach ihrer äußeren Ähnlichkeit zusammengestellt, woraus sich leicht der Eindruck ergibt, als sei der Sinn überall der gleiche und damit auch alle Religionen im Grunde nicht sehr verschieden. W. selbst macht dagegen darauf aufmerksam: wenn ein Ritus von einer Religion in eine andere übernommen wird, so kann der Sinn der gleichen Handlung wechseln bei äußerlich gleicher Form (210). In der Religion ist ja das Wahrnehmbare Symbol für unsichtbare Wirklichkeiten; das gleiche Bild kann durch Betonung verschiedener Züge auf verschiedene Seiten solcher Wirklichkeiten hinweisen. Eine weitere Gefahr ist die, daß Ähnlichkeit ohne weiteres als geschichtliche Abhängigkeit verstanden wird. Es wäre darum gut gewesen, wenn noch mehr Religionen, die zu denen des Abendlandes in keinem geschichtlichen Bezug stehen, zu Worte gekommen wären. Schließlich stehen in einer Phänomenologie wichtige und weniger wichtige Phänomene nebeneinander, und der Rangunterschied, der nicht in allen Religionen der gleiche ist, wird abgeschwächt. Auch kann der Blick zu leicht am Äußeren haftenbleiben. Darum müssen geschichtliche Darstellungen die Phänomenologie ergänzen.

August Brunner, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 2. Gr. 8^o (VIII u. 1180 S.) München 1969, Beck.

Zwei Jahre nach Erscheinen des 1. Bandes (vgl. ThPh 43 [1968] 589–592) liegt nun auch der zweite, abschließende Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus“ vor, durch seine 117seitige Literaturübersicht und das 76seitige Register noch umfangreicher als der erste. War jener durch seine Beschränkung auf Voraussetzungen, Grundlagen und räumliche Ausdehnung des Hellenismus trotz der Fülle des gesammelten Materials noch stärker durch die Diskussion kontroverser Theorien charakterisiert, so bietet sich dieser zweite Band fast ausschließlich als breitgefächertes Sachbuch dar. – Das Werk gliedert sich wiederum in drei Kapitel, deren letztes auf nur wenigen Seiten Zusammenfassung und Ausblick auf die Weiterentwicklung des Behandelten gibt: IV. Die Kultur des hellenistischen Alltags (3–221); V. Die objektiven Ausprägungen der hellenistischen Kultur (225–959); VI. Phasen der hellenistischen Kultur (963–988).

Selbst wenn unsere abendländische Kultur nicht in ihren Grundlagen und tausend Einzelzügen auf hellenistischen Tragpfeilern aufruhte; selbst wenn man nicht seit dem Beginn der Renaissance bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts immer wieder hätte „klassisch sein (wollen) und gar nicht wußte, daß man hellenistisch war“ (988), so würde eines dieses kulturgeschichtliche Lesebuch als äußerst lebendiger Anschauungsunterricht einer in sich geschlossenen Epoche bis zur letzten Seite faszinieren.

So behandelt der IV. Teil Wohnung, Kleidung und Tischkultur, Berufsstände und soziale Schichtungen. Nicht selten vergißt man, eine geschichtliche Abhandlung zu lesen, denn unwillkürlich steigen Parallelen zu Gegenwartsproblemen im griechischen und außergriechischen Raum auf. Wer denkt nicht an die regelmäßigen Fortsetzungsberichte der Boulevardpresse, wenn man liest: „Um 175 ehrte man auf der Akropolis einen Kaufmann, der der Stadt Athen Spekulationsgewinne in Getreide und Öl ermöglicht hatte, die keinesfalls einwandfrei waren, und der Notleidende in jeder Weise ausgenützt hatte“ (107)? – Es werden uns dann Feste, Freizeit, Sport, Spiel und Reise in detailliert-unterhaltender Darstellung nahegebracht, während das Kapitel über den Tod eine besondere Verdichtung erfährt: hier zeigt sich wieder deutlich die Ambivalenz der hellenistischen Kultur, ihr Kontrastreichtum in seiner Schärfe, aber auch seinem scheinbar leicht gefundenen Ausgleich. Immerhin ist auch das düstere „Memento quia pulvis“ des Aschermittwochs hellenistischen Ursprungs (220).

Der V. Teil ist geistesgeschichtlich besonders ertragreich. In dem Absatz über Buchwesen, Bühne, Dichtung findet sich jedoch ein Urteil, das mir zu sehr kategorisch vereinfachend zu sein scheint. „Lykophron (von Chalkis) war der *Erfinder* des apokalyptischen Stiles; dieser Stil stammt nicht aus dem Orient, sondern der altgriechischen Auffassung getreu, daß der Gott in dunklen Worten zu Weisen spricht, steht er in Zusammenhang mit der ältesten Orakelpoesie: Lykophron gebraucht ihn zum erstenmal zur Darstellung einer genialen Apokalypse, und von ihm haben alle späteren orphischen, jüdischen und christlichen Apokalypsen das meiste gelernt“ (297 f.). Ausgerechnet für diese weitreichende Behauptung fehlt jeglicher Beleg. Es fragt sich

aber auch, ob Apokalyptik und Orakelpoesie nicht zwei sehr verschiedene Literaturgattungen sind, wobei für die Apokalyptik – im Gegensatz zur Orakelpoesie – nicht so sehr die stilistische Ausprägung als vielmehr der periodische Aufbau in bestimmten, sich z. T. wiederholenden Kadenzstrukturen zu einem oder mehreren Zielen hin typisch ist. Gerade diese letztere Eigenart verweist uns aber bei der Suche nach den Wurzeln der jüdisch-christlichen Apokalyptik eher auf die orientalisch-weltepocheneinteilung als auf hellenistische Dichtungen, wenn diese auch als Zwischenträger nicht auszuschließen sind. Leider ist das Buch Sch.s nicht das einzige, das in dieser wichtigen Sachfrage der wünschenswerten Präzision entbehrt und statt dessen nach der Devise vorzugehen scheint: Man muß zuerst eine These aufstellen und dann daran glauben. Ein unverantwortlicher Hang zur Gleichmacherei zeigt sich auch an anderer Stelle, wenn der Verf. schreibt: „Mittelpunkt (der religiösen Apokalyptik) war die Sehnsucht nach einem göttlichen Welterlöser – ganz gleich, ob man eine Inkarnation in einem Herrscher wie Mithridates, eine Reinkarnation des göttlichen Alexander oder ein strahlendes Götterkind ersehnte“ (938). Das gemeinsame Element einer Zukunfts- oder Enderwartung rechtfertigt in keiner Weise die simple Identifizierung von politischer und theologischer Eschatologie; mögen auch zur Tatzeit die Bereiche fast unentflechtbar verbunden gewesen sein (was zumindest für die jüdische Apokalyptik Daniels nicht zutrifft), so ist doch der reflexen Erkenntnis kein Dienst erwiesen, wenn die Begriffsverwirrung statt aufgehoben eher bekräftigt wird. Es sei in diesem Zusammenhang an die vorbildlich scheidende Studie *N. Söderbloms* zur vergleichenden Eschatologie (Paris 1901) erinnert.

Es folgen dann noch verschieden schwergewichtige Ausführungen über Rhetorik, Mathematik, Naturwissenschaften, Technik (mit der interessanten Diskussion zweier konträrer Auffassungen), Medizin, Geisteswissenschaften, Recht, Philosophie, Musik, bildende Kunst und Religion. Auch hier fühlt man sich öfters an Rabbi Aqibas Maxime erinnert, wenn z. B. Diogenes in seiner Enttäuschung über die Menschen auf die Tiere verweist (Schopenhauer! [S. 608]), oder wenn von der Verjazzung griechischer Musik die Rede ist (626). Besonders der letzte Abschnitt über die Religion eröffnet wiederum wichtige religionsgeschichtliche Parallelen, so vom leidenden und sterbenden Gott, vom Gottmenschen ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$), vom sich aus dem Stadtgott entwickelnden Weltgott (766–769). – Freilich darf die Entdeckerfreude an scheinbar leicht übertragbaren Parallelen nicht dazu verführen, genau zwischen dem Anteil von Philosophie, Religion und Offenbarung in der Ausformung obiger Ideen zu unterscheiden. Einfacher liegen in den oft textgetreuen Anleihen der byzantinischen Liturgie beim heidnischen Mysterienkult (Jungfrauengeburt am 25. Dezember: 834; vgl. 871).

Das letzte Kapitel kristallisiert nochmals die wichtigsten Ergebnisse heraus für die Früh- und Spätphase sowie die Blüte- und Krisenzeit des Hellenismus. Es bleibt am Ende der Eindruck eines erstaunlichen Reichtums, dem nicht nur der wissenschaftliche Eifer, sondern auch die ganz persönliche (Vor-)Liebe des Verf.s gelten.

G. Podskalsky, S. J.