

VEGETATIONSKULT IN DER URZEIT Euseb, P. E. 1,10,6–7 und die Anfänge der Kultur- und Religionsgeschichte bei Philo von Byblos*

Euseb hat in der *Praeparatio evangelica* (P. E.) Exzerpte aus der Φοινικικὴ ἱστορία des Philo von Byblos überliefert und kommentiert (P. E. 1,9,20–10,55)¹, die seit nunmehr 200 Jahren das Interesse der Forschung auf sich ziehen, da Philo vorgeblich eine alte phönizische Quelle, das Geschichtswerk eines Sanchuniathon, ins Griechische übersetzt hat.² In P. E. 1,9,20–30 sind Exzerpte aus

* Die vorliegende Veröffentlichung wurde durch Förderung seitens der Fritz-Thyssen-Stiftung (Köln) ermöglicht und steht im Rahmen eines von Prof. H.-P. Müller geleiteten Forschungsprojektes zur phönizischen, punischen und altaramäischen Religion, vgl. hierzu H.-P. Müller, Die Geschichte der phönizischen und punischen Religion. Ein Vorbericht, JSS 44 (1999) 17–33. Herrn Prof. Dr. H.-P. Müller und Herrn Prof. Dr. B. Manuwald sei für kritische Anmerkungen herzlich gedankt.

1) Die Fragmente der Φοινικικὴ ἱστορία sind immer noch am besten bei Euseb selber einzusehen, Edition: K. Mras, Eusebius. Werke, 8. Band: Die Praeparatio Evangelica, Teilband 1: Einleitung, die Bücher 1 bis 10, Berlin 1954 (GCS 43,1), 39–54. Jacoby (FGrHist III C 790) bietet neben den Fragmenten der Φοινικικὴ ἱστορία weitere Fragmente aus dem wohl sehr umfangreichen Schrifttum Philos. Einen Lesetext mit Apparat, englischer Übersetzung und Annotationskommentar haben H. W. Attridge / R. A. Oden Jr., Philo of Byblos. The Phoenician History. Critical Text, Translation, Notes, Washington DC 1981. Ein diffiziles, für die Fragestellung des vorliegenden Beitrages aber nicht so bedeutsames Problem stellt die Frage dar, ob nicht etwa ein größerer Teil der bei Euseb zur Darstellung der phönizischen Religion gebotenen Exzerpte (P. E. 1,10,43–53) auf Porphyrius statt auf Philo zurückgeht; dieser Standpunkt wurde von P. Nautin vertreten, vgl. P. Nautin, Trois autres fragments du livre de Porphyre „Contre les Chrétiens“, RB 57 (1950) 409–416. Der Titel Φοινικικὴ ἱστορία ist weder in den Exzerpten noch bei Euseb überliefert, sondern bei Porphyrius, De Abstinencia 2,56 (FGrHist III C 790, T 3).

2) Ein solcher Anspruch Philos ist in den erhaltenen Fragmenten in expliziter Form nicht überliefert, wird aber von Euseb glaubwürdig bezeugt, vgl. P. E. 1,9,20, wo über Philo gesagt wird, er habe das Werk (γραφὴ) des Sanchuniathon aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzt (μεταβαλόν) und an die Öffentlichkeit gebracht (ἐξέδωκε). Vgl. auch P. E. 1,9,23, wo Euseb weiter berichtet, Philo habe die Geschichtsdarstellung (πραγματεία) des Sanchuniathon in neun Bücher unterteilt. Danach werden Passagen aus der Vorrede des ersten Buches mitgeteilt (P. E.

der Vorrede des Philo erhalten, in P. E. 1,10,1–55 Auszüge aus dem Geschichtswerk selber, unter ihnen eine Kosmogonie (1,10,1–4), von Philo als Kosmogonie des Taautos bezeichnet (P. E. 1,10,5), und – daran anschließend – eine umfangreiche Passage, in der über die Urgeschichte der Zivilisation und der Religion berichtet wird (P. E. 1,10,6–41). Dieser Abschnitt ist das Kernstück der Fragmente des Philo von Byblos; er enthält im wesentlichen phönizische mythische Überlieferung in historisierender Transformation, d. h. mythische Traditionen sind umgesetzt in Nachrichten über die Urgeschichte der Menschheit – die Götter des Mythos werden dabei als ehemalige Menschen aufgefaßt. Welche Elemente dieser Geschichtsdarstellung auf Philo zurückgehen und welche auf seine phönizische(n) Quelle(n), ist umstritten; relativ einig ist man sich darin, daß zumindest die historisierende Mytheninterpretation auf den hellenistischen Historiographen Philo von Byblos zurückgehen müsse. Sie wird dabei in der Regel als ‚euhemeristisch‘ bezeichnet – im Anschluß an die Mythenauslegung des Euhemeros, von der Philo in der Tat beeinflusst ist, doch wird sich zeigen, daß der Begriff ‚Euhemerismus‘ für Philo etwas zu kurz greift, da er den Einfluß anderer religionstheoretischer Konzepte in der ‚phönizischen Geschichte‘ unterschlägt (vgl. § 5).³

1,9,24–29), unter anderem Informationen über Sanchuniathon (P. E. 1,9,24–26), die sich gut mit der Nachricht des Euseb, daß Philo sein Werk übersetzt habe, in Verbindung bringen lassen. Vgl. auch P. E. 1,9,30, wo das nachfolgende Exzerpt als Anfang der „Übersetzung des Sanchuniathon“ (τῆς τοῦ Σαγχουνιάθου ἐρμηνείας) gekennzeichnet wird. Unabhängig von Euseb berichtet Porphyrius in *De Abstinence* 2,56 (FGrHist III C 790, T 3) von einer Übersetzung der phönizischen Geschichte des Sanchuniathon durch Philo (problematisch ist, daß er nur von acht, nicht, wie Euseb in P. E. 1,9,23, von neun Büchern zu berichten weiß). Es kann hier nicht weiter diskutiert werden, was genau darunter zu verstehen ist, wenn Philo behauptet, eine Übersetzung eines phönizischen Originals vorgenommen zu haben. Auf jeden Fall ist wohl kaum zu bestreiten, daß die Fragmente aus der ‚Übersetzung des Sanchuniathon‘ auch eine gehörige Portion Deutung enthalten.

3) Der Begriff ‚Euhemerismus‘ wird oft in einem sehr weiten Sinne benutzt, als Bezeichnung für eine historisierende Mythenauslegung, welche die Götter als ehemalige Menschen ansieht. Im vorliegenden Artikel wird von ‚Euhemerismus‘ nur dann die Rede sein, wenn tatsächlich eine Affinität des Philo zu Euhemeros vorliegt. Dies ist in der Tat mehrfach der Fall, vgl. hierzu A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leiden 1981, 242–243. Als besonders charakteristisch für die Mythenauslegung des Euhemeros muß das Moment gelten, daß dieser die Götter als ehemalige Herrscher sah, die vergottet wurden – im Regelfall zu Lebzeiten und auf eigene Initiative; so verhält es sich jedenfalls bei

In diesem Artikel soll der Anfang von P. E. 1,10,6–41 näher untersucht werden, und zwar speziell die ganz zu Beginn stehenden Überlieferungen über den Vegetationskult der Urzeit (P. E. 1,10,6–7). Dieser Abschnitt bereitet besondere Verständnisprobleme und ist in der neueren Forschung mehrfach als Teil der Vorrede des Philo (vgl. die Fragmente in P. E. 1,9,20–30) klassifiziert worden, der im Verlauf der Überlieferungsgeschichte disloziert worden sei. Gegen diese Konjektur soll hier Einspruch erhoben werden (§§ 2–3), sodann soll dargelegt werden, wie P. E. 1,10,6–7 im gegebenen Kontext verstanden werden kann (§§ 4–5). Für den letztgenannten Zweck wird zunächst (§ 4) das Bild der Kultur- und Religionsgeschichte rekonstruiert, das der in Frage stehende Abschnitt und sein Nahkontext bieten – die Untersuchung erfaßt dabei P. E. 1,10,6–11. Sodann werden die in P. E. 1,10,6–11 realisierten hellenistischen Religions- und Geschichtstheorien erörtert (§ 5).

Zeus, der bei Euhemeros im Zentrum der Darstellung steht, soweit die äußerst defizitäre Überlieferung hierzu ein Urteil zuläßt. Eine neue Edition der Überlieferung zu Euhemeros bietet M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii Reliquiae*, Stuttgart/Leipzig 1991, daneben ist Jacoby (FrGrHist 63) einzusehen. Die Ausgabe von Winiarczyk bietet einen guten Überblick auch über die neuere Forschungsliteratur, darüber hinaus ist zu nennen: M. Winiarczyk, Ennius' „Euhemeros sive Sacra Historia“, *RhM* 137 (1994) 274–291 und J. Dochhorn, Ein Inschriftenfund auf Panchaia. Zur ἱερὰ Ἀναρχοφῆ des Euhemeros von Messene, in: J. U. Kalms (Hrsg.), Internationales Josephus-Kolloquium Aahus 1999, Münster 2000 (Münsteraner Judaistische Studien 6) [erscheint demnächst].

Die historisierende (i. d. R. ‚euhemeristisch‘ genannte) Mythenauslegung bei Philo wird oft im radikal religionskritischen Sinne verstanden, so z. B. bei O. Eissfeldt, Sanchuniathon von Berut und Ilumilku von Ugarit, Halle 1952, 62–63, der die Auffassung vertritt, Philo habe Sanchuniathon als „Waffe“ für den „Kampf gegen den Götterglauben“ verwendet (63). Auch Baumgarten (siehe oben) vertritt diese Auffassung, er sieht z. B. in P. E. 1,9,29 eine scharfe Polemik gegen die traditionelle Religion (86–88). Gegen diese Sicht sind Bedenken zu erheben, die auch in diesem Artikel anklingen, aber nicht weiter erörtert werden können. V. a. stellt sich die Frage, wie es denn mit dem erkennbar nationalistischen Anliegen des Philo vereinbar sein soll, wenn er zugleich das Ziel haben sollte, ausgerechnet den phönizischen Mythos auf dem Wege historisierender Mytheninterpretation zu dekonstruieren. Der Nationalismus bzw. Ethnozentrismus des Philo ist in letzter Zeit stärker beachtet worden, vgl. hierzu R. A. Oden, *Philo of Byblos and Hellenistic Historiography*, *PEQ* 110–111 (1978–1979) 115–126.

1. Der Text (P. E. 1,10,6–7)

Die Nachrichten über den Vegetationskult der Urzeit leiten – wie angedeutet – die Darstellung der frühen Menschheitsgeschichte ein. Sie schließen nicht unmittelbar an die Kosmogonie des Taaautos (P. E. 1,10,1–5) an, nach Auskunft des Euseb hat sich zwischen den beiden Texten ein Abschnitt über die Winde und ihre Namen befunden, dessen Zitation er sich allerdings gespart hat. Diese Rahmenbemerkung des Euseb wird hier mit aufgenommen (P. E. 1,10,6,1). Zu beachten ist ferner, daß in P. E. 1,9,5–6 ein Paralleltext zu unserer Überlieferung existiert; aus diesem geht hervor, daß Euseb in P. E. 1,10,6,3 Text ausgelassen hat, er wird an dieser Stelle nach P. E. 1,9,5 ergänzt⁴. Bedeutsame Varianten aus dieser Parallelüberlieferung sowie aus den Handschriften werden in Anmerkungen genannt.⁵

1,10,6,1 Ἐξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπὼν Νότου καὶ Βορέα⁶ καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιλέγει·

1,10,6,1 Danach (sc. nach der Kosmogonie des T.) erwähnt er die Namen der Winde, (also) des Südwindes, Nordwindes und der übrigen, und sagt dann:

1,10,6,2 Ἄλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα⁷ καὶ θεοὺς

1,10,6,2 «Aber diese haben als erste geheiligt, was die Erde hervorsprossen

4) Auf diesen Text verweise ich fortan mit der Sigle P. E. 1,10,6,3^{suppl. 1,9,5}. Er wird im folgenden Zitat durch doppelt eckige Klammern gekennzeichnet.

5) Die Gliederung in Unterparagrafen und Sinnzeilen sowie die Übersetzung stammen von mir. Die Rahmenbemerkungen des Euseb werden kursiv gekennzeichnet. Die Handschriftensigel entsprechen denen der Ausgabe von Mras (wie Anm. 1).

6) Die Handschriften BONV lesen Βορέου, ihnen schließen sich Jacoby (FGrHist III C 790) und Attridge/Oden (wie Anm. 1) an. A liest Βορέα, so auch Mras (wie Anm. 1). Βορέα ist eine für die Koine typische Form (Angleichung des Genitivs der maskulinen α/η-Stämme an die i. d. R. α-haltigen Endungen der übrigen Kasus), die bei Philo durchaus denkbar wäre (sie begegnet sogar bei Attizisten!), vgl. hierzu K. Dieterich, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrhundert n. Chr., Leipzig 1898, 171–172. Es ist in diesem Zusammenhang auch auf einen Aufsatz des o. g. Euseb-Herausgebers zu verweisen: K. Mras, Ein Vorwort zur Neuen Eusebius-Ausgabe (mit Ausblicken auf die spätere Gräzität), RhM 92 (1944) 217–236, in dem dieser sowohl für Euseb als auch für die von ihm eingearbeiteten Quellen eine stärkere Berücksichtigung der Eigentümlichkeiten der Koine anmahnt.

7) Statt der beiden ersten Zeilen steht in P. E. 1,9,5: Καὶ ὅτι τούτοις οἱ παλαιάτατοι τὰ τῆς γῆς ἀφιέρωσαν βλαστήματα. Dabei ist καὶ ὅτι τούτοις οἱ παλαιάτατοι auf Euseb zurückzuführen (vgl. § 3) – gegen Baumgarten (wie Anm. 3)

ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα ἄφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο⁸ καὶ οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες,

1,10,6,3 καὶ χοὰς καὶ ἐπιθύσεις⁹ ἐποίουν¹⁰. ¶ Ἐλεον δὲ καὶ οἶκτον καὶ κλαυθμὸν βλαστήματι γῆς ἀπίοντι¹¹ καθιέρουσιν καὶ γενέσει ζώων ἐκ γῆς πρώτη καὶ τῇ ἐξ ἀλλήλων καὶ τελευταίῃ, καθ' ἣν τοῦ ζῆν ἀπήρχοντο. |

1,10,7,1 καὶ ἐπιλέγει·

1,10,7,2 Αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἐπίνοιοι τῆς προσκυνησεως ὅμοιοι τῇ αὐτῶν ἀσθενεῖα καὶ ψυχῆς (ἔτι)¹² ἀτολμῖα.

ließ, und fingen an, es für Götter zu halten, und pflegten das anzubeten, von dem sie selbst ihr Leben fristeten, aber auch ihre Nachkommen, sowie alle vor ihnen.

1,10,6,3 Und sie brachten ihnen Libationen und Räucheropfer dar. [Erbärmliches Jammern und Wehklagen aber weihten sie der Vegetation der Erde, wenn sie starb, sowie der Urzeugung von Lebewesen und der geschlechtlichen Zeugung und dem Ende, mit dem sie das Leben verließen.]»

1,10,7,1 Und darauf sagt er:

1,10,7,2 «Dies waren die Religionsauffassungen, die ihrer Schwachheit entsprachen und der Mutlosigkeit ihres Seelenlebens.»

Der Text ist mit einem Problem behaftet, das typisch für die Präsentation der Quellen bei Euseb ist: Der pronominaler Rückbezug des οἱ zu Beginn des Zitates ist unklar, so daß zu fragen bleibt, wer die Aktanten sind.¹³ Fraglich ist auch, wer deren in 1,10,6,2

85 Anm. 79, der ὅτι τοῦτοις als den ursprünglichen Text anstelle von ἄλλ' οἱ auf faßt (vgl. §2).

8) BONV lesen διεγίνοντο, A dieγίνοντο; A wird von P.E. 1,9,5 bestätigt – dort bieten die Handschriften einheitlich διεγίνοντο. Inhaltlich paßt diese Lesart auch besser: Es geht um die Sicherung des Lebensunterhalts – das ist ein permanenter Vorgang, kein punktuell Geschehen.

9) In P.E. 1,9,5 lesen BONV ἐπιθύσεις (Angleichung an das vorhergehende χοάς!), A ἐπιθύσεις. An dieser Stelle bieten alle Handschriften ἐπιθύσεις.

10) In P.E. 1,9,5 haben AB ἐτέλουν, ONV ἐπετέλουν. An dieser Stelle haben alle Handschriften ἐποίουν.

11) A liest καὶ βλαστήματα γῆς ἀπίοντι. Damit ist eine deutliche Änderung der Textaussage verbunden. Die Vegetation ist nicht mehr Gegenstand der Verehrung, sondern wird einem Verstorbenen geweiht. Der Kontext spricht freilich gegen diese Lesart: Die nachfolgenden Bemerkungen über eine kultische Begehung von Geburt und Tod der Tiere passen besser zu einer religiösen Verehrung des Vegetationszyklus als zu einer Totenfeier.

12) Ἔτι steht nur in P.E. 1,9,6, dort unbestritten. Diese Lesart ist aus inneren Gründen als die ursprüngliche anzusehen, vgl. hierzu §4. Es ist schwer zu entscheiden, ob der Ausfall von ἔτι in P.E. 1,10,7,2 auf Euseb selbst oder auf die Kopisten zurückgeht; da letzteres immerhin möglich ist, habe ich das Wort in Konjektureklammern gesetzt.

13) Euseb erschwert hier wie anderswo die Interpretation der von ihm zitierten Quellen durch undifferenzierte Pronominalisierungen. Ein ganz ähnlich

erwähnte Vorgänger sein sollen (οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες); sofern hier an Menschen zu denken ist, was naheliegt, stellt sich die Frage, wo Philo von diesen geredet haben sollte: In der Kosmogonie des Taaautos fehlt eine explizite Erwähnung der Anthropogonie. Es wird allerdings gelegentlich die Ansicht vertreten, daß in der auf P. E. 1,10,6,1–7,2 folgenden Passage, nämlich in 1,10,7,3, von der Entstehung des Menschen die Rede sei.¹⁴ Sollte diese Auffassung zutreffen, dann wäre freilich der Hinweis auf einen urzeitlichen Vegetationskult in P. E. 1,10,6,2–7,2 reichlich deplaziert, da dessen Akteure doch wohl nur Menschen sein können.

2. Problemlösungen aus der neueren Konjekturekritik

Schon Bunsen hat erkannt, daß P. E. 1,10,6–7 dem Verständnis Schwierigkeiten bereitet.¹⁵ Doch erst in der neueren Forschung ist man das Wagnis einer Konjektur eingegangen, sieht man einmal von dem Fälscher Wagenfeld ab, in dessen ‚Original‘ P. E. 1,10,6,2–7,2 hinter der Überlieferung von der Entdeckung der Früchte durch Αἰὼν zu stehen kommt – hier von einer Konjektur

gelagerter Fall liegt in P. E. 1,9,26 vor, einem Philo-Exzerpt: Dort ist nicht ganz klar, ob ὁ δέ auf Sanchuniathon oder Taaautos zu beziehen ist. Doch nicht nur für nominale Rückbezüge in den von ihm zitierten Exzerpten ist Euseb anscheinend unempfindlich gewesen: In P. E. 1,10,42 läßt ein ähnlich vielsagendes ὁ δ' αὐτός die Interpreten mit der Frage zurück, ob das nachfolgende Sanchuniathon-Material (P. E. 1,10,43–53) denn nun auf Philo oder auf Polybios zurückzuführen ist, vgl. hierzu Anm. 2. Vgl. auch P. E. 1,9,22, wo nicht ganz klar ist, ob ὁ δέ auf Polybios oder Philo zu beziehen ist (letzteres ist aufgrund des Kontextes wahrscheinlicher).

14) Diese Ansicht vertritt Baumgarten (wie Anm. 3) 146–148. In P. E. 1,10,7,3 heißt es: Εἰτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ (τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύει) Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους („Daraufhin sagt er: Aus dem Wind Kolpias und einer Frau namens Baau – das bedeutet ‚Nacht‘ – seien Aion und Protogonos entstanden, sterbliche Männer, die diesen Namen führten“). Man ist geneigt, eine Antithese ἀνέμου – θνητοὺς ἄνδρας anzunehmen und damit den Text dahingehend zu verstehen, daß Aion und Protogonos zwar von Winden abstammen, selbst aber „sterbliche Männer“ sind. Der Name Protogonos würde sie dann zusätzlich als erste ihrer Art kennzeichnen (so nimmt es Baumgarten [wie Anm. 3] 86 Anm. 80 an, wenn er dort schreibt: „Protogonos’ name implies that he has no predecessors“). Diese Interpretation wirkt auf den ersten Blick plausibel, doch vgl. § 3 im vorliegenden Artikel.

15) C. J. Bunsen, *Egypt’s Place in Universal History*, London 1846–1867, Bd. 5, 812 Anm. 9.

zu sprechen, hieße, den Fälscher falsch zu verstehen.¹⁶ In einer unveröffentlichten Dissertation (1969) hat erstmalig Clapham versucht, P. E. 1,10,6–7 aus dem gegebenen Kontext zu lösen und der Religionstheorie Philos in der Vorrede (P. E. 1,9,29) zuzuordnen¹⁷, ihm haben sich Oden und Attridge angeschlossen (1981)¹⁸, Baumgarten hat seine These in modifizierter Form aufgenommen (1981).¹⁹

Anknüpfungspunkt für diese Konjektur ist die Beobachtung, daß der bereits erwähnte Paralleltext zu P. E. 1,10,6–7 in P. E. 1,9,5–6 direkt an ein Zitat aus P. E. 1,9,29 anschließt. Es heißt in P. E. 1,9,5:

1 Ἔχεις δὲ καὶ ἐν τῇ Φοινικικῇ θεολογίᾳ.	1 <i>Du findest auch in der phönizischen Theologie,</i>
2 ὡς ἄρα Φοινίκων οἱ πρῶτοι	2 <i>wie die ersten Phönizier</i>
3 φυσικῶς ἥλιον καὶ σελήνην	3 <i>an natürlichen (Göttern) Sonne und Mond</i>
4 καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας	4 <i>sowie die übrigen Planeten</i>
5 καὶ τὰ στοιχεῖα	5 <i>und die Elemente</i>
6 καὶ τὰ τοῦτοις συναρῆ	6 <i>und was damit zusammenhängt</i>
7 θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον	7 <i>als Götter – und allein sie sind es – erkannten,</i>

16) Zu Wagenfeld vgl. J. Ebach, Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philo von Byblos. Ein Beitrag zur Überlieferung der biblischen Urgeschichte im Rahmen des altorientalischen und antiken Schöpfungsglaubens, Stuttgart etc. 1979, 7–9. Der griechische Text der Fälschung Wagenfelds findet sich in: Sanchuniathonis Historiarum Phoeniciae libros novem graece versos a Philone Byblio edidit latinaque versione donavit F. Wagenfeld, Bremen 1837 (UB Tübingen Cd 10990). Dieses Werk liegt auch in deutscher Übersetzung vor: E. Chr. W. Wattenbach, Sanchuniathon's Phönizische Geschichte. Nach der griechischen Bearbeitung des Philo von Byblos, Lübeck 1837 (UB Tübingen Cd 10992). Zur Behandlung von P. E. 1,10,6,2–7,2 bei Wagenfeld vgl. die Edition S. 10–12, die Übersetzung S. 6–7. In Fr. Wagenfeld, Sanchuniathon's Urgeschichte der Phönizier in einem Auszuge aus der wieder aufgefundenen Handschrift von Philos vollständiger Übersetzung nebst Bemerkungen. Mit einem Vorworte von Dr. G. F. Grotefend, Hannover 1836 (UB Tübingen Cd 10991) 21 Anm. 23 steht die ‚kritische Notiz‘: „Diese Stelle ist bei Euseb verstellt“. Bei aller Behutsamkeit ist Wagenfeld doch Mangel an Sorgfalt zu attestieren, er hat nämlich offenbar die Parallele in P. E. 1,9,5–6 übersehen: In seinem Text fehlt die aus P. E. 1,9,6 zu supplementierende Passage. Baumgarten (wie Anm. 3) 86 Anm. 80 teilt fälschlicherweise mit, daß Wagenfeld P. E. 1,10,6–7 gänzlich ausgelassen habe.

17) L. R. Clapham, Sanchuniathon. The First Two Cycles, Ph. D. Dissertation, Harvard University 1969, 78–79 (non vidi).

18) Attridge/Oden (wie Anm. 1) 34. 72 Anm. 1.

19) Baumgarten (wie Anm. 3) 85–88.

8 καὶ ὅτι τούτοις οἱ παλαιάτατοι	8 und daß diesen die Ältesten
9 τὰ τῆς γῆς ἀφιέρωσαν βλαστήματα	9 weihen, was die Erde hervorspross-
	en ließ,
10 καὶ θεοῦς ἐνόμισαν	10 und anfangen, es für Götter zu halten,
11 καὶ προσεκύνουν ταῦτα	11 und das anzubeten pflegten,
12 ἀφ' ὧν αὐτοί τε διεγίνοντο κτλ.	12 von dem sie selbst ihr Leben fristeten
	etc.

Das Weitergehende ist nach dem Zitat in §1 zu ergänzen. Die Kursive ist aus der Ausgabe von Mras übernommen; damit kennzeichnet der Herausgeber eusebianische Passagen. Z. 1 ist eine Quellenangabe Eusebs. Z. 2–7 findet Parallelen in P. E. 1,9,29, wobei Z. 3–7 dem vorletzten Satz in P. E. 1,9,29 entspricht und Z. 2 das dort implizite Subjekt aus dem Anfang von P. E. 1,9,29 nachträgt (allerdings ohne die Ägypter und die anderen ‚ältesten Barbaren‘ zu berücksichtigen, die in P. E. 1,9,29 neben den Phöniziern erwähnt werden) – eine kontextbedingte Renominalisierung, die fraglos auf Euseb zurückgeht. Z. 8–12 steht parallel zu P. E. 1,10,6–7, allerdings weicht der Text in Z. 8–9 stark von der Parallele ab: Ὅτι τούτοις statt ἀλλ' οὗτοι in P. E. 1,10,6 wird von Mras durch Kursive als eusebianische Akkommodation an den Kontext gekennzeichnet, von Baumgarten allerdings für den ursprünglichen Text gehalten²⁰. Παλαιάτατοι in Z. 9 wird mit Mras gleichfalls Euseb zugesprochen werden müssen; er wird es in Anlehnung an παλαιάτατοι τῶν βαρβάρων zu Beginn von P. E. 1,9,29 formuliert haben. Das Wort wird aber von Baumgarten – wie seine Übersetzung nahelegt (siehe unten) – ebenfalls für den ursprünglichen Text in Anspruch genommen.

Clapham, Attridge/Oden und Baumgarten nehmen an, daß hier nicht zufällig Zitate aus P. E. 1,9,29 und P. E. 1,10,6–7 aufeinanderfolgen, sondern daß dieser Befund darauf hinweist, daß beide Texte einmal zueinandergehörten. Auf die summarische Darstellung der Religion der Phönizier (und Ägypter) sei somit ursprünglich direkt die Überlieferung über den Vegetationskult in P. E. 1,10,6,2–7,2 gefolgt, der damit ebenfalls diesen Völkern zugeschrieben wurde. Euseb selbst habe – wie P. E. 1,9,5–6 zeige – die Texte noch bei Philo in direkter Abfolge vorgefunden, die in P. E. 1,9,20–10,55 vorliegende Positionierung sei damit sekundär.

20) Baumgarten (wie Anm. 3) 85 Anm. 79.

Baumgarten hat diese These insofern modifiziert, als er die Rahmennotiz des Euseb über die Winde in P. E. 1,10,6,1 (ἐξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπὼν κτλ.) mit einbezog. Ihm zufolge läßt sich auf diese Weise besser erklären, wie es zu der vermuteten Textumstellung kam: P. E. 1,10,6,1–7,2 sei aufgrund eines Schreiberversehens an der alten Stelle nach P. E. 1,9,29 ausgefallen und in margine nachgetragen worden. Ein späterer Abschreiber habe den ausgefallenen Text dann falsch positioniert – angeregt dadurch, daß in P. E. 1,10,7 von dem Wind Κολπίας die Rede ist, denn auch in der eusebianischen Rahmennotiz in P. E. 1,10,6,1 geht es ja um Winde.²¹ Weiterhin emendiert Baumgarten den Beginn des Philozitats in P. E. 1,10,6,2 (ἀλλ’ οὐτοί γε πρώτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα) nach der Parallele in P. E. 1,9,5, Z. 8–9 (καὶ ὅτι τούτοις οἱ παλαίτατοι τὰ τῆς γῆς ἀφιέρωσαν βλαστήματα), u. a. mit der Begründung, daß ἀφιερώω einen Dativ erfordere, der in P. E. 1,10,6,2 fehle.²² Allerdings läßt sich nur mit Mühe erraten, wie denn sein ursprünglicher griechischer Text ausgesehen haben soll: Er übersetzt ihn mit „But to these (sc. the winds) the ancients consecrated the products of the earth“ (S. 85). In der Anmerkung notiert er, daß er nach P. E. 1,9,5 ὅτι τούτοις ἀφιέρωσαν lese; faßt man die Konjekturen Baumgartens etwas präziser als dieser selbst, so dürfte der von ihm intendierte griechische Text wohl ὅτι τούτοις ἀφιέρωσαν οἱ παλαίτατοι τὰ τῆς γῆς βλαστήματα²³ lauten. Baumgarten zufolge schloß sich also bei Euseb auf die summarische Darstellung der Religion der Phönizier (und Ägypter) in P. E. 1,9,29 ursprünglich ein Verweis auf eine bei Euseb nicht referierte Passage an, in der es um die Namen der Winde ging (olim P. E. 1,10,6,1). Diesem folgte der zur Erörterung stehende Abschnitt (olim P. E. 1,10,6,2–7,2), dessen Inhalt allerdings anders zu bestimmen ist als es der verderbte und falsch positionierte Text in P. E. 1,10,6–7 vermuten läßt: Es ist nicht die Rede von unbestimmten Urzeitmenschen, sondern von den „ältesten der Barbaren“ (παλαίτατοι τῶν βαρβάρων [P. E. 1,9,29!]). Diese haben auch nicht Pflanzen verehrt, sondern die Pflanzen den Winden geweiht, entsprechend der gängigen Verwendung des Verbs ἀφιερώω. Folglich ist im ursprünglichen Text auch nicht von einem Vegetationskult die Rede, son-

21) Diese Argumentation findet sich bei Baumgarten (wie Anm. 3) 88.

22) Siehe Baumgarten (wie Anm. 3) 85, speziell Anm. 79.

23) Das „but“ in der englischen Übersetzung ist wohl stilistisch zu erklären.

dern von der urzeitlichen Verehrung der Winde durch vegetarische Opfer; die Winde können dabei ohne Bedenken mit den στοιχεῖα καὶ τὰ τοῦτοις συναφῆ in P. E. 1,9,29 assoziiert werden: Sie gehören zu den Elementen und den ihnen nahestehenden Gegebenheiten, welche bei den ‚ältesten Barbaren‘ göttlich verehrt wurden.

3. Warum diese Problemlösungen unzureichend sind

Der soeben präsentierte Eingriff in den überlieferten Text entbehrt nicht einer gewissen Eleganz, die Geschichte der Textkritik hat zweifellos schon Konjekturen von schlichterer Bauart gesehen. Ihre besondere Stärke liegt wohl v. a. darin, daß sie auf Parallelüberlieferung beim Exzerptor Euseb selbst verweisen kann.

Dennoch erheben sich gewichtige Bedenken gegen diese textkritische Maßnahme: Zunächst einmal ist grundsätzlich hervorzuheben, daß die Textüberlieferung der *Praeparatio evangelica* i. d. R. ziemlich zuverlässig ist²⁴; eine Textumstellung, wie sie Baumgarten annimmt, wäre ein Verderbnis von erheblichem Ausnahmeharakter. Sie ist damit nicht ausgeschlossen, aber eben doch sehr unwahrscheinlich.

Ein weiteres Moment muß noch bedenklicher stimmen: Der Text, der auf diese Weise gewonnen wird, läßt neue Verständnisprobleme aufkommen. Dies gilt insbesondere für die etwas einfachere Reparaturmaßnahme, wie sie sich im Lesetext bei Oden und Attridge manifestiert²⁵: P. E. 1,9,29 läuft auf die Differenzierung von zwei Götterklassen hinaus (‚sterbliche‘ und ‚unsterbliche‘ Götter) und findet darin auch einen sinnvollen Abschluß. Darauf soll nun ein Abschnitt folgen (olim P. E. 1,10,6,2–7,2 [ohne die eusebianische Rahmennotiz in P. E. 1,10,6,1!]), der von einem urzeitlichen Vegetationskult berichtet, welcher zu dem vorher Gesagten offensichtlich im Widerspruch steht: Was haben die ältesten Barbaren (hier vertreten durch οἱ τοῖ) denn nun verehrt, sterbliche und unsterbliche Götter oder die βλαστήματα τῆς γῆς? Diese lassen sich doch mit keiner der vorher genannten zwei Götterklassen in Verbindung bringen!

24) Der Herausgeber Mras (wie Anm. 1) verzichtet weitgehend auf Konjekturen, vgl. S. IX–X im Vorwort.

25) Attridge/Oden (wie Anm. 1) 34.

Doch auch mit dem Text von Baumgarten hat man seine Schwierigkeiten. Er eliminiert auf textkritischem Wege den urzeitlichen Vegetationskult in P. E. 1,10,6–7, aber nur für P. E. 1,10,6,2. Die Klageriten, von denen in P. E. 1,10,6,3^{suppl. 1,9,5} berichtet wird, sind auch in seinem Text auf die Vegetation bezogen; anders wäre es auch kaum möglich, er hätte ihn sonst wohl komplett umschreiben müssen. Wenn aber die Vegetation in P. E. 1,10,6,2 bloße Weihgabe ist, wie kann sie in P. E. 1,10,6,3^{suppl. 1,9,5} dann so unvermittelt selbst Adressat einer kultischen Praxis geworden sein? Anders denn als eine solche, als einen Modus der προσκύνησις (P. E. 1,9,7,2), wird man die Klageriten in P. E. 1,9,6,3 doch wohl kaum auffassen können! Auch der Text Baumgartens hat also eine Bruchstelle, welche einer Erklärung bedürfte.

Was für den rekonstruierten Text aus P. E. 1,9,29 + P. E. 1,10,6–7 gilt, ist in besonderem Maße auch auf das Ergebnis der konjekturalen Textumstellung im Kontext der umgestellten Passage zu beziehen. Bei Attridge und Oden läßt sich schon ein rein formaler Einwand erheben: Dort lautet P. E. 1,10,6–7 nun folgendermaßen: 6,1 Ἐξῆς τούτοις ὀνόματα τῶν ἀνέμων εἰπὼν Νότου καὶ Βορέου²⁶ καὶ τῶν λοιπῶν ἐπιλέγει· 7,3 εἰτά φησιν γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ (τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύει) Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θνητοὺς ἀνδρας, οὕτω καλουμένους²⁷ („6,1 Danach erwähnt er die Namen der Winde, [also] des Südwindes, Nordwindes und der übrigen, und sagt dann: 7,3 Daraufhin sagt er: Aus dem Wind Kolpias und einer Frau namens Baau – das bedeutet ‚Nacht‘ – seien Aion und Protogonos entstanden, sterbliche Männer, die diesen Namen führten“). Hier stoßen zwei Zitationsformeln aufeinander (ἐπιλέγει und εἰτά φησιν); selbst wenn man die eine Euseb und die andere Philo zuschreiben wollte (der auf diese Weise Sanchuniathon zitiert hätte), was kaum naheliegt²⁸, hätten wir es doch mit einem

26) Vgl. Anm. 6.

27) Attridge/Oden (wie Anm. 1) 40.

28) Man müßte dann εἰτά φησιν an dieser Stelle Philo zuweisen; Attridge/Oden scheinen das anzustreben, Baumgarten (wie Anm. 3) 141 hingegen sieht hier den Referenten Euseb. Gegen die Zuweisung des εἰτά φησιν an Philo spricht nicht etwa, daß dann notwendigerweise Philo hier Sanchuniathon die nachfolgende Aussage zuschreiben würde, Αἰών und Πρωτόγονος seien sterbliche Männer gewesen; so scheint C. Clemen, Die phönizische Religion nach Philo von Byblos, Leipzig 1939 (Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 42,3) 40 zu argumentieren. Doch es läßt sich an keiner Stelle in P. E. 1,10,6–41 erkennen, daß Philo die historisierende Deutung der phönizischen Mythen als sein Interpretament

äußerst merkwürdigen Text zu tun; stünde es so in den Handschriften, würde man Textausfall vermuten.

Auch gegen den Text bei Baumgarten läßt sich ein gewichtiges Bedenken äußern, das freilich weniger formaler als inhaltlicher Natur ist: Bei ihm fängt die umfangreiche Passage über die Urgeschichte von Kultur und Religion (im überlieferten Text P. E. 1,10,6–41) direkt mit der Nachricht von der Geburt der Menschen Αἰών und Πρωτόγονος aus dem Wind Κολπίας und seiner Frau Βάαυ („Nacht“) in 1,10,7,3 an. Baumgarten sieht in dieser Mitteilung die Anthropogonie des Philo²⁹; und in der Tat läßt sich der Text kaum anders verstehen, wenn man die Rekonstruktion Baumgartens zugrundelegt: Zuvor war (nach dem Text Baumgartens!) nirgends von Menschen die Rede, hier werden erstmalig „sterbliche Männer“ erwähnt, es folgt eine Liste, die vorrangig (menschliche!) Erfinder enthält (P. E. 1,10,7–14); was bleibt anderes übrig, als hier eine Anthropogonie zu Beginn einer Urgeschichte der Menschheit zu lesen?

Jedoch müßte man dann notwendigerweise annehmen, daß Philo den Menschen als einen Abkömmling eines Windes Κολπίας und der Nacht sieht, was zweifellos eine ansprechende Vorstellung wäre, nur daß man eine solche Sicht dem Philo selbst kaum zutrauen mag. Dieser hellenistische Schriftsteller, der sonst alles Mythische historisiert und dessen ‚Euhemerismus‘ gerade Baumgarten so radikal findet³⁰, soll ausgerechnet einen derart krassen Mythos ohne jegliche Korrektur übernommen haben? Es entspräche seiner Denkart wohl eher, auch die Geburt von Αἰών und Πρωτόγονος aus Κολπίας und Βάαυ als einen humangeschichtlichen Vorgang zu betrachten, also als Geburt von Menschen durch Menschen.³¹ Dafür

hat erkennen lassen. Man wird εἶτά φησιν wohl eher deshalb nicht Philo zusprechen können, weil man dann mit der nachfolgend so häufig gebrauchten Zitatformel φησὶ in gleicher Weise verfahren müßte. Dann aber wäre Philo über weite Textpassagen hinweg nicht als ‚Übersetzer‘, sondern als Referent aufgetreten, was doch zu dem von ihm erhobenen Anspruch (vgl. Anm. 3) kaum gepaßt hätte. Der ihm so nahestehende Euhemerios jedenfalls, der ja wie Philo den (in seinem Falle völlig unberechtigten) Anspruch erhebt, eine alte Quelle zu übersetzen, hat sich der direkten Rede bedient, wenn er sein ‚Dokument‘ präsentierte – dies geht aus den Exzerpten des Laktanz aus der Übersetzung des Ennius deutlich hervor, vgl. z. B. Laktanz, Div. Inst. 1,11,63 (Winiarczyk [wie Anm. 3], Nr. 62).

29) Vgl. §1 und Anm. 14.

30) Vgl. Anm. 3.

31) Wenn in P. E. 1,10,7 der Vater des Πρωτόγονος als Wind bezeichnet wird, so ist das wohl einfach nur ein mythisches Residuum, das der historisierenden Re-

bedürfte es freilich eines Kontextes, der ein solches Leseverständnis nahelegte, und der wäre mit P. E. 1,10,6–7 in der durch die Handschriften bezeugten Positionierung gegeben. Denn dort ist wohl in der Tat – wie noch auszuführen sein wird – von Menschen als den Akteuren eines urzeitlichen Vegetationskultes die Rede, und dazu handelt es sich höchstwahrscheinlich um Menschen, denen in dem von Philo historisch gedeuteten Mythos einmal Windgötter entsprachen.

Die Konjektur Baumgartens würde also in P. E. 1,10,7 einen Text schaffen, der unüberwindliche Verständnisprobleme aufkommen ließe. Für den Text von Oden und Attridge würden diese Probleme gleichfalls gelten – mit einigen Abstrichen. Oden und Attridge belassen den summarischen Hinweis des Euseb auf die Winde bei Philo an der gewohnten Stelle (P. E. 1,10,6,1); man könnte, um den Kolpias/Baaus-Mythos in P. E. 1,10,7 im Sinne historisierender Mytheninterpretation lesen zu können, zur Not annehmen, daß Philo diese als Menschen angesehen hätte, doch das wäre eine reine Behauptung; mit P. E. 1,10,6–7 in der traditionell vorgegebenen Positionierung hätte man einen handfesten Beweis.

Was schließlich die von den Emendatoren angeführte Parallele in P. E. 1,9,5–6 betrifft, ist abschließend darauf zu verweisen, daß diese zwar eine Textumstellung anregen mag, eine solche aber keineswegs zwingend erforderlich macht. Der Wert der Parallele ist erheblich gemindert durch den Umstand, daß schon die Präsentation dieses Quellenstückes zeigt, daß Euseb hier nicht wortgetreu zitiert: Es fehlt eine der in P. E. 1,9,20–10,55 so häufigen Zitationsformeln wie *φησιν, ἐπιλέγει, εἶτὰ φησιν, λέγων* etc. Es ist Euseb hier an Zitatgenauigkeit offenbar nicht gelegen. Man hat eher den Eindruck, daß in P. E. 1,9,5–6 ein Aufriß der ‚phönizischen Theologie‘ geboten werden soll, wie ihn Euseb gerade braucht; und was er gerade braucht, ist ein Beleg für eine Urreligion ohne Bilderverehrung – dafür ist das angeführte Zitatamalgam gerade richtig: P. E. 1,9,29 entnahm der Apologet die Passagen über die urzeitliche Astralreligion und die Religion der Elemente. Nun benötigte er noch Angaben über damit verbundene Kultpraktiken. Diese konnte er natürlich nicht den in P. E. 1,9,29 unmittelbar zu-

vision des Philo entgangen ist; derlei findet sich bei ihm häufiger, so ist in P. E. 1,10,21 von einem Erschrecken der Götter (*θεοί*) angesichts einer Gewalttat des Kronos die Rede, auch in P. E. 1,10,36 begegnet unvermittelt das Wort „Götter“.

vor gegebenen Hinweisen auf die Verehrung divinisierten Sterblicher entnehmen. Zwar ist dort vom Kultus ausführlich die Rede, aber leider paßte das Objekt der Verehrung nicht ins Konzept; denn gerade die vergotteten Menschen – und nur diese – wurden als Bilder verehrt. Es mußte also für Ersatz gesorgt werden, und da bot sich P. E. 1,10,6–7 an, denn dort ist der Kultus auf Gottheiten bezogen, die wie die Sterne und Elemente gleichfalls nicht mit Bildern assoziiert werden konnten.

Es liegt also nahe, P. E. 1,9,5–6 als typisch eusebianisches Quellenkomposit einzustufen: Es wird – was den Kern des jeweiligen Quellenstücks betrifft – zwar recht genau zitiert, dafür ist Euseb auch sonst bekannt³², aber der ursprüngliche Kontext der Exzerpte findet oft nicht genügend Berücksichtigung.³³ Dies ist die Kehrseite der eusebianischen Zitationstechnik, die auch sonst das Verständnis der von ihm zitierten Quellen beeinträchtigt. Die Struktur der Zitatamalgamierung wird wohl am besten in der Ausgabe von Mras verdeutlicht. Dort sind Z. 1–2 und Z. 8 kursiv gesetzt und dadurch als eusebianisch gekennzeichnet. Für die Auseinandersetzung mit Baumgarten ist besonders von Belang, daß damit ὅτι τοῦτοις nicht auf Philo, sondern auf Euseb zurückzuführen ist: Euseb hat sich dieser Wendung bedient, um die nachfolgenden Angaben über den Vegetationskult in Belege für einen Kult ohne Bilder umzufunktionieren.

Alles in allem empfiehlt es sich demnach, von den genannten Konjekturen Abstand zu nehmen. Ihr Anhaltspunkt in P. E. 1,9,5–6 ist schwächer, als es zunächst scheinen mag, und sie schaffen neue Probleme, wo sich die alten – wie im folgenden zu demonstrieren sein wird – wohl doch besser ohne Konjektur lösen lassen.

32) Zur Zitationsgenauigkeit des Euseb vgl. K. Mras, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebii im antiken Schrifttum, Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 93 (1956), 209–217, speziell 210–211, wo seine Zitationstechnik mit der des Clemens Alexandrinus kontrastiert wird; vgl. auch die Vorrede der Ausgabe der P. E. von Mras (wie Anm. 1) LV–LVIII.

33) Vgl. hierzu Anm. 13.

4. P. E. 1,10,6–7 und seine Bedeutung im gegebenen Kontext
(P. E. 1,10,6–11)

Die meisten Lektürehindernisse, die das Verständnis von P. E. 1,10,6–7, genauer P. E. 1,10,6,2–7,2, erschweren, sind durch den Exzerptor Euseb verschuldet. Dieser hat vor P. E. 1,10,6,2 einen Textabschnitt ausgelassen und an dessen Stelle einen summarischen Hinweis gegeben (P. E. 1,10,6,1), demzufolge Philo zwischen der Kosmogonie des Taautos und P. E. 1,10,6–7,2 über die Winde und deren Namen geschrieben hat. Der hier zur Diskussion stehende Abschnitt beginnt dann mit einem Pronomen (οὗτοι); wir können nur vermuten, wer damit gemeint ist. Die eusebianische Rahmennotiz in P. E. 1,10,6,1 legt nahe, an Winde zu denken, und diese Vermutung bestätigt sich durch die nach unserem Abschnitt folgende Überlieferung in P. E. 1,10,7,3, wo von der Geburt des Αἰὼν und des Πρωτόγονος aus dem Wind Κολπίας und einer Frau namens Βύαυ, deren Name ‚Nacht‘ bedeutet, die Rede ist. So ist also anzunehmen, daß in P. E. 1,10,6,2–7,2 Winde die Aktanten sind.

Freilich bereitet auf den ersten Blick die Vorstellung Schwierigkeiten, daß Winde einen Vegetationskult ausgeübt hätten. Diesem Problem begegnet Ebach, indem er dafürhält, daß hier personal gedachte Windgötter in euhemeristischer Transformation gemeint sind³⁴, also menschliche Akteure. Dem ist in der Grundtendenz zuzustimmen, zum einen, weil Philo in P. E. 1,10,1–41 auch sonst die Götter des Mythos als ehemalige Menschen darstellt, zum anderen, weil er gerade von den religiösen Aktivitäten dieser ‚Menschen‘ viel zu berichten weiß, vgl. z. B. die Einrichtung eines Kultes der Elemente Feuer und Wind durch Ousoos in P. E. 1,10,10. Allerdings ist die Korrektur anzubringen, daß gerade in P. E. 1,10,6–7 die Kennzeichnung des Transformationsvorganges als ‚euhemeristisch‘ Schwierigkeiten bereitet: Die euhemeristische Religionstheorie geht davon aus, daß die Götter einmal Menschen waren, die vergottet wurden, Euhemeros selbst sah sie offenbar v. a. als ehemalige, noch zu Lebzeiten vergottete Herrscher.³⁵ Von einer Apotheose ist hier jedoch nicht die Rede, sie wird erstmalig im Zusammenhang mit Ousoos erwähnt (P. E. 1,10,11). Nun wird eine Apotheose keineswegs für jede der in P. E. 1,10,6–41 aufgeführten

34) Ebach (wie Anm. 16) 81–83.

35) Zu Euhemeros vgl. Anm. 3.

‚Gottheiten‘ notiert. Das muß grundsätzlich nicht von Bedeutung sein. Doch die Tatsache, daß vor Ousoos keine Apotheosen erwähnt werden, ist – wie sich zeigen wird – durchaus kein Zufall. Doch kann immerhin mit Ebach festgehalten werden, daß Philo in P. E. 1,10,6,2–1,10,7,2 von Menschen berichtet.

Dies bedeutet dann allerdings, daß für Philo damals bereits Menschen existierten; die Anthropogonie kann also nicht in P. E. 1,10,7,3 verortet werden – es war bereits darauf hingewiesen worden, daß dies für Philo auch kaum vorstellbar wäre (vgl. §3). Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die in P. E. 1,10,7,3 auf uns gekommene Überlieferung einmal anthropogonische Bedeutung hatte; der Name Πρωτόγονος mag darauf hinweisen.³⁶ Für den gegebenen philonischen Kontext läßt sich dies jedoch nicht aufrechterhalten.

Es stellt sich freilich die Frage, wann für Philo die Menschen entstanden sind. Wenn in P. E. 1,10,6,2–7,2 bereits von demythologisierten Windgöttern als Menschen die Rede ist, dann werden auch die Winde bzw. Windgötter, von denen Philo laut P. E. 1,10,6,1 geschrieben hat, derart zu verstehen sein. Also müßte die Anthropogonie in der Kosmogonie des Taautos gesucht werden. Doch in dieser fehlt ein Passus, der eindeutig und v. a. ausschließlich der Entstehung des Menschen gewidmet wäre, sie enthält nur eine Zoogonie, in welcher der Mensch nicht ausdrücklich erwähnt wird. Dies ist erstaunlich, findet jedoch eine Parallele in der Kosmogonie bei Diodor, Bibl. 1,7, die von der urzeitlichen Entstehung von Lebewesen allgemein berichtet und dabei den Menschen nur am Rande – im abschließenden Euripideszitat (Bibl. 1,7,7) – zur Sprache bringt, obgleich danach – wie bei Philo – ausgiebig über die Urgeschichte der Menschheit berichtet wird.³⁷

36) Die mit Κολπίας und Βάαν beginnende Erfinderliste wird in ihren Anfängen freilich zumeist als historisierend umgedeutete Kosmogonie verstanden, so z. B. bei K. Koch, Wind und Zeit als Konstituenten des Kosmos in phönikischer Mythologie und spätalttestamentlichen Texten, in: M. Dietrich/O. Loretz (Hrsgg.), Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, 59–91, speziell 67–74; vgl. auch die Skizze auf S. 75. Für Koch reicht die Kosmogonie bis zu Σαμηροῦμος/Ψουράνιος in P. E. 1,10,10.

37) Schwer zu klären ist, ob vielleicht mit den rätselhaften ζοφασημίν (lies ζωφασημίν [Clemen (wie Anm. 28) 19]) in P. E. 1,10,2 die Menschen gemeint sind; das phönizische Wort (mit aramaisierender Endung -ίν) wird von Philo mit οὐρανοῦ κατόπται („Himmelsbeobachter“) übersetzt – das könnten entweder

Aus der Kontextposition von P. E. 1,10,6–7 ergibt sich also, daß dieser Abschnitt als Nachricht über ein sehr frühes Stadium der Menschheitsgeschichte zu lesen ist, was immer ihm auch an mythischer Überlieferung zugrundegelegen haben mag. Er bildet damit den Anfang der überwiegend kultur- und religionsgeschichtlich orientierten Geschichtsdarstellung in P. E. 1,10,6–41. Dementsprechend hat er auch Anteil an strukturellen Eigentümlichkeiten, die P. E. 1,10,6–41 als Ganzes prägen.

So kann schon der erste Satz im Sinne eines kulturellen Evolutionismus verstanden werden, der – wie sich zeigen wird – auch für die folgenden Passagen sowie P. E. 1,10,6–41 insgesamt eine tragende Rolle spielen wird: Οὐτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα ist nämlich dahingehend zu deuten, daß die Urzeitmenschen, von denen die Rede ist, als erste das, was die Erde sprossen ließ, „als heilig sahen / heilig hielten“. ³⁸ Οὐτοί ist also nicht

„Beobachter des Himmels“ (1) oder „Beobachter am Himmel“ (2) sein, die von dort herabblicken (2a) oder aber etwas beobachten, was sich im Himmel befindet (2b). Die Handschrift O (Codex Bononiensis 3643 – 13. Jh.) liest ἐξ οὐρανοῦ κατόπτται, das ist eindeutig im Sinne von 2a zu verstehen. Hier hat wohl ein Schreiber versucht, seiner Verständnisprobleme auf dem Wege einer Konjekturen-Herr zu werden – freilich ein interessanter auslegungsgeschichtlicher Befund. Sollte οὐρανοῦ κατόπτται „Beobachter des Himmels“ bedeuten, dann könnten mit ihnen Menschen gemeint sein – entsprechend der antiken Ätiologisierung des aufrechten Ganges der Menschen, wie sie sich z. B. bei Ovid, Met. 1,85–86 findet: *Os homini sublime dedit, caelumque videre / iussit et erectos ad sidera tollere vultus* („Ein Gesicht, das hoch ist, verlieh er dem Menschen und hieß ihn / aufrechten Ganges zum Himmel, zu den Sternen zu schauen“), vgl. auch Philo Alexandrinus, Quod Deterius Potiori Insidiari Soleat 85 (Cohn/Wendland 1,277,16 ff.). Dagegen könnte sprechen, daß gerade die Wendung ζῶα νοερά, die in P. E. 1,10,2 auf die ζωφισσάμιν bezogen ist, als Bezeichnung für die Gestirne belegt ist (Philo, De Opificio Mundi 73 [Cohn/Wendland 1,25,3]; De Plantatione 12 [Cohn/Wendland 2,136,1]).

38) Die Probleme, die das Wort ἀφιέρωσαν aufwirft, wurden bisher nur selten wahrgenommen. Baumgarten (wie Anm. 3) 85 Anm. 79 hat versucht, der Tatsache gerecht zu werden, daß es hier ungewöhnlich konstruiert ist: Normalerweise wird es mit Akkusativ und Dativ verbunden und bedeutet dann „jemandem etwas weihen“. Daher hat er eine solche Konstruktion auf konjekturealem Wege hergestellt, in Anlehnung an P. E. 1,9,5, wo τούτοις statt οὐτοί steht (vgl. §2 in diesem Artikel). Doch τούτοις ist wohl auf die redaktionelle Arbeit des Euseb zurückzuführen (vgl. §3) und ist überdies lectio facilior.

Ἀφιέρωσ ohne direktes Objekt ist im übrigen belegt in Epistula Barnabae 16,2; dort heißt es über die Gottesverehrung der Juden: Σχεδὸν γὰρ ὡς τὰ ἔθνη ἀφιέρωσαν αὐτὸν ἐν τῷ νόμῳ („beinahe wie die Heiden haben sie ihn im Tempel geheiligt“). Die lateinische Übersetzung des Barnabasbriefes hat an der genannten Stelle für ἀφιέρωσαν *consecraverunt*. *Consecrare* kann genauso wie ἀφιέρωσ „wei-

adjektivisch aufzufassen, sondern substantivisch; *πρῶτοι* ist ihm prädikativ zugeordnet.³⁹ *Πρῶτος* ist hier genauso verwendet wie in P. E. 1,10,10, wo über *Οὔσωος* gesagt wird, er habe es als erster gewagt, das Meer zu befahren (*τὸν Οὔσωον . . . πρῶτον τολμησαι εἰς θάλατταν ἐμβῆναι*). Es ist hier also von einer zivilisatorischen Innovation die Rede: Die Einführung eines Vegetationskultes ist eine der ersten ‚Errungenschaften‘ – ähnlich wie später die Schifffahrt. Sie entspricht zugleich freilich einem kulturgeschichtlich sehr primitiven Zustand der Menschheit.

Der nachfolgende Satz in P. E. 1,10,6,2 (*καὶ θεοὺς – οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες*) bereitet Schwierigkeiten, weil nicht ganz klar ist, ob er den schon zuvor geschilderten Vorgang (Heiligung der Vegetation) in anderen Worten noch einmal vor Augen führt oder ob er etwas Neues, davon Unterschiedenes mitteilt. Es ist in ihm von einer Vergottung der Lebensgrundlage (*ταῦτα, ἀφ’ ὧν αὐτοὶ . . . διεγίνοντο*) die Rede, und zwar der Lebensgrundlage nicht nur derer, um die es gerade geht, sondern aller Menschen vor und nach ihnen (*οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες*). Daß diese Menschen Vorfahren hatten, dürfte im Lichte der zuvor unternommenen Kontextanalyse kaum mehr – wie für Baumgarten – ein Problem sein: Die ‚Windgötter‘ in P. E. 1,10,6,1 könnten mehrere Generationen umfaßt haben; als ihre Vorgänger sind fernerhin auch die in der Zoogonie ‚mitgemeinten‘ Menschen zu verstehen. Problematischer und zugleich bedeutsamer ist schon, daß auch ihre Nachfahren erwähnt werden. Dies scheint nämlich auszuschließen, daß mit der Lebensgrundlage nur die zuvor erwähnten *βλαστήματα τῆς γῆς* gemeint sind, denn schon in P. E. 1,10,7,3 wird mit der Entdeckung der Baumfrüchte durch *Αἰὼν* der Speisezettel erheblich erweitert; auch der Verzehr der Tiere läßt nicht lange auf sich warten (der

hen“, aber auch „zur Gottheit erheben, vergöttern“ heißen. Edition des Barnabasbriefes: K. Wengst, *Didache* (Apostellehre), Barnabasbrief, zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984, 101–202, die lateinische Übersetzung: J. M. Heer, *Die Versio Latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel*, Freiburg i. Br. 1908.

Diese Parallele zeigt, daß *ἀφιερώω*, wie oben angedeutet, hier im Sinne von „als heilig ansehen/heilig halten“ aufzufassen ist. Eine ähnliche Verwendung des Wortes liegt in P. E. 1,10,29 vor, wo die Mitteilung *ἔθνα ἀφιερώθη Οὐρανός* wohl nicht dahingehend zu verstehen ist, daß Ouranos geopfert wurde, sondern in diesem Moment (von seinen Mitmenschen?) vergöttert wurde.

39) Vgl. dagegen Attridge/Oden (wie Anm. 1) 35, die „these first humans“ übersetzen.

Jäger Οὔσωος in P. E. 1,10,10). Damit ist ‚Lebensgrundlagen‘ wohl weiter und allgemeiner zu fassen denn einfach als ein Synonym zu βλαστήματα τῆς γῆς. Das aber bedeutet, daß der zur Erörterung stehende Satz keine Synonymparallele zum vorhergehenden ist, sondern etwas Neues berichtet. Es liegt nahe, zu vermuten, daß er die Religion der Urzeitmenschen generell charakterisiert: Sie bestand in einer Vergottung dessen, was der Mensch allgemein für das Leben nötig hat. Mit dem Fortgang des Textes wird sich zeigen, daß damit nicht nur die Religion speziell dieser Menschen auf eine Formel gebracht wird, sondern auch die der nachfolgenden Generationen, zumindest der ersten. Wir haben es hier mit einem Stück allgemeiner Religionsbetrachtung zu tun.

P. E. 1,9,6,3^{suppl. 1,9,5} führt die Darstellung der frühesten Form der Religion, also der Verehrung der Lebensgrundlagen fort. Zunächst ist von Libationen und Weihrauchopfern die Rede; es hat den Anschein, daß Philo für diese Zeit nur vegetarische Darbringungen vermutet.⁴⁰ Sodann geht es um Klageriten, die einerseits dem Tod der Vegetation gelten, andererseits jedoch Geburt und Tod von ζῷα (gemeint sind wohl Tiere, vielleicht auch Menschen). Dabei mag eine gewisse Unschärfe darin liegen, daß die Klageriten bei den ζῷα nicht nur dem Tod, sondern auch der Geburt zu gelten scheinen, doch gerade die Geburt scheint Philo besonders interessiert zu haben, sonst würde er nicht gerade hier noch einmal differenzieren: zwischen Urzeugung zum einen und Zeugung via Sexualität zum anderen. Darin, daß hier neben dem βλάστημα τῆς γῆς auch die ζῷα Gegenstand kultischer Übungen werden, könnte sich eine Ausweitung dessen andeuten, was unter ‚Lebensgrundlagen‘ zu verstehen ist, also eine Überwindung des ursprünglichen Vegetarismus, doch ist wohl eher an ein allgemeines Wissen um den

40) Das vegetarische Opfer ist wohl im Zusammenhang mit dem Urzeitvegetarismus zu sehen, der in P. E. 1,10,6–7 vorausgesetzt, aber nicht explizit angesprochen wird, weil es Philo eher um die damit verbundene Religion geht. Ein Urzeitvegetarismus ist auch für die biblische Urgeschichte belegt, vgl. Anm. 42. Diese biblische Tradition hat auch in der jüdischen Überlieferung nachgewirkt und dabei gleichfalls eine Überlieferung über ein vegetarisches Opfer in der Urzeit hervorgebracht: In Apocalypsis Mosis (Apc. Mos.) 29 erfährt man von einem Opfer Adams nach der Vertreibung aus dem Paradies – es ist ein reines Räucheropfer. Dies gemahnt insbesondere an die ἐπιθύσεις in P. E. 1,10,6,3^{suppl. 1,9,5}. Zur *Apc. Mos.* ist auf folgende (leider unzureichende) Edition zurückzugreifen: D.A. Bertrand, *La vie grecque d'Adam et Ève*, Paris 1987. J. Tromp bereitet eine Neuedition vor, der Verfasser des vorliegenden Artikels eine Dissertation.

Zusammenhang des pflanzlichen und des nichtpflanzlichen Lebens zu denken; das Ende des Vegetarismus ist wohl mit dem ersten Jäger – Οὔσσοις in P. E. 1,10,10 – zu assoziieren. Alles in allem läßt sich zu P. E. 1,10,6,2–3 festhalten: Die urzeitlichen Menschen verehrten ihre Lebensgrundlagen, und zwar speziell die pflanzliche Ernährungsbasis. In ihrer Angewiesenheit auf diese natürlichen Lebensvoraussetzungen nahmen sie die zyklische Prägung des pflanzlichen Lebens, aber auch die des Lebens überhaupt wahr; daher bezogen sie auch Geburt und Tod der ζῶα in ihre Riten mit ein. Was die Geburt betrifft, konnten sie zwischen Urzeugung und Zeugung via Sexualität unterscheiden, beides war ein *tremendum*.

In P. E. 1,10,7,2 gibt Philo eine Wertung der soeben beschriebenen urzeitlichen Ausprägung der Religion. Sie habe, schreibt er, der Schwäche und der Mutlosigkeit ihrer Akteure entsprochen. Hier zeigt sich wieder der für Philo so kennzeichnende kulturgeschichtliche Evolutionismus: Die betreffenden Menschen waren zivilisatorisch noch unterentwickelt und dementsprechend war auch ihre Religion primitiv. Deutlich wird dies nicht nur vom Kontext her, sondern auch in P. E. 1,10,7,2 selbst: Hier ist zunächst einmal der Begriff ἀτολμία („Mutlosigkeit“) zu nennen. Er findet eine Entsprechung in 1,10,10, wo über Οὔσσοις gesagt wird, er habe als erster „gewagt“ (τολμησαί), auf das Meer zu fahren. Mut ist für Philo offenbar eine notwendige Voraussetzung zivilisatorischen Fortschrittes, und an Mut fehlte es diesen Menschen. Doch dieser Zustand war kein bleibender, uns wird ein geschichtlicher Prozeß präsentiert. Dies wird durch die Partikel τι vor ἀτολμία zum Ausdruck gebracht, die in P. E. 1,10,7,2 fehlt, aber aufgrund des Kontextes mit Sicherheit aus P. E. 1,9,6 zu ergänzen ist.⁴¹

Die Fortsetzung der Kulturgeschichte nach P. E. 1,10,6–7 ist zugleich eine Fortführung der in diesem Text angelegten Grundtendenzen. Die Baumfrüchte, die Αἰών in P. E. 1,10,7,3 entdeckt (offenbar als Nahrungsmittel), sind wohl in Antithese zu dem zu sehen, was in P. E. 1,10,6,2–7,2 mit βλαστήματα (τα τῆς) γῆς bezeichnet wird. Die Entdeckung der Früchte ist also als ein zivilisatorischer Fortschritt anzusehen.⁴²

41) Vgl. Anm. 12.

42) So auch H.-P. Müller, Der Welt- und Kulturentstehungsmythos des Philo Byblios und die biblische Urgeschichte, demnächst in der ZAW, §1. Müller

Mit den Nachkommen des Αἰών und Πρωτόγονος, Γένος und Γενεά, ist eine religiöse Innovation verbunden: Angesichts einer Dürre kommen sie auf die Idee, die Sonne unter dem Namen Βεελσάμην zu verehren, der Name bedeutet – so Philo – οὐρανοῦ κύριος („Herr des Himmels“) bei den Phöniziern (παρὰ Φοίνιξι), bei den Griechen (παρ’ Ἑλλησι) hingegen Ζεὺς. Erstaunlich scheint, daß gerade eine Dürre sie dazu bewegt, die Sonne anzubeten, doch ein Blick auf die Kosmogonie des Taautos zeigt, was dahintersteht: In P. E. 1,10,4 ist es letztlich die Sonne, die Gewitter und Regenfälle verursacht.⁴³ Es dürfte kaum ein Zufall sein, daß Philo den Anlaß

verweist auf Gen. 1,29–30 als Parallele. Dort wird zwischen einer Nahrung für die Menschen (1,29) und einer Nahrung für die Tiere (1,30) unterschieden; den Menschen kommen dabei Baumfrüchte und besamtes Gras, den Tieren nur grünes Gras zu. In beiden Texten haben wir eine Antithese Gras/vegetatives Grün – Baumfrüchte; allerdings schiebt sich in Gen. 1,29–30 gegenüber dieser die Antithese Gras – Getreide in den Vordergrund; in diesem Differenzpunkt spiegelt sich vielleicht der Unterschied zwischen einem Seefahrer- und einem Bauernvolk. Anders als in Gen. 1,29–30 ist bei Philo die vergleichsweise niederrangige Nahrung (βλαστήματα) auch einmal das einzige Nahrungsmittel der Menschen gewesen; eine solche Auffassung ist in Gen. 1 nicht möglich, da dieser Text keine kulturelle Evolution beim Menschen kennt. Ein vergleichbares Bild von einer primitiven Ernährungsweise ist aber in der jüdischen Überlieferung sekundär mit der biblischen Urgeschichte assoziiert worden, und zwar in einer unter dem Namen des R. Jisḥaq tradierten Überlieferung in dem rabbinischen Genesiskommentar Bereschit Rabba §20,10 (J. Theodor / Ch. Albeck, Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar, Berlin 1912–1929 [3 Bde.], Bd 1, 194), wo Gen. 3,18 („und du sollst das Gras des Feldes essen“) folgendermaßen ausgelegt wird: „Dieses ‚und du sollst das Gras des Feldes essen‘ bezieht sich auf die damaligen Generationen, denn Adam zog das Gras aus seinem Feld und aß es, als es noch Gras war“. Die Wendung „als es noch Gras war“ wird man wohl dahingehend verstehen müssen, daß Adam das Heranreifen der Samenstände nicht abwartete (weil er davon nichts wußte). Auch hier geht es wohl um Primitivernährung im Gegensatz zu Getreideanbau; dazu paßt der Kontext, in dem Gen. 3,18–19 im Sinne einer Ätiologie des Ackerbaus gelesen wird (auf dem Wege narrativer Exegese), vgl. dazu J. Doehhorn, Warum gab es kein Getreide im Paradies? Eine jüdische Ätiologie des Ackerbaus, in: Ev. Phil. 15, ZNW 89 (1998) 125–133, speziell 128–129.

43) In P. E. 1,10,4 geht es um meteorologische Prozesse, welche die Entstehung des Lebens zwar nicht verursachen, aber zur Vollendung bringen. Zuerst ist von Stürmen, Wolkenbildung und Regenfällen die Rede, die durch die Erhitzung (διὰ πύρωσιν) der Erde und des Meeres verursacht sind. Sodann wird das Gewitter auf den durch die Hitze der Sonne (διὰ τοῦ ἡλίου πύρωσιν) verursachten Ortswechsel des Wassers (Verdunstung?) zurückgeführt, dieses Gewitter bewirkt ein Erweichen der ζῶα νοερά (der in P. E. 1,10,2 gleichfalls so genannten ζοφησαμίν?) und eine geschlechtliche Differenzierung (ausschließlich der ζῶα νοερά?). Zweimal fällt das Wort πύρωσις, an der zweiten Stelle in Verbindung mit der Sonne. In bei-

für diese religiöse Innovation nennt, denn damit ist ein Bezug zum Vorhergehenden angedeutet: Wieder einmal ist es die Angewiesenheit auf die Grundlagen des Lebens, die Veränderung im religiösen Bereich provoziert, doch anders als zuvor begnügen sich Γένοϋ und Γενεά nicht mit dem Vorfindlichen, sondern ergründen die Zusammenhänge, auf denen das Vorfindliche beruht. Neben die Angewiesenheit und die damit verbundene Beobachtung dessen, worauf der Mensch angewiesen ist, tritt die Analyse.

Ein strukturell ähnlicher Vorgang wiederholt sich bei Οὔσσοϋ (P. E. 1,10,10). Zu seiner Zeit findet ein Waldbrand statt, als dessen Entstehungsursachen auffälligerweise Regenfälle und damit offenbar einhergehende Stürme genannt werden (ῥαγδαίων δὲ γενομένων ὄμβρων καὶ πνευμάτων). Dadurch hätten sich die Bäume aneinander gerieben und so Feuer gefangen. Obwohl es nicht explizit gesagt wird, darf wohl angenommen werden, daß es v. a. die Stürme gewesen sind, durch die sich die Bäume aneinander gerieben haben; das würde zum Folgenden gut passen. Dort heißt es dann nämlich, Οὔσσοϋ habe dem Feuer (πυρί) und dem Pneuma (πνεύματι) Stelen geweiht. Das bedeutet: Er hat eine Beobachtung gemacht, die ihm offenbar den Eindruck der Göttlichkeit vermittelt und daher die beobachtete Wirkkraft (πῦρ) vergöttlicht, aber nicht nur diese, sondern auch deren Wirkursache (πνεῦμα). Zumindest für das Feuer gilt auch das Motiv der Vergottung der Lebensgrundlagen: Von diesem war in P. E. 1,10,9 berichtet worden, daß Φῶϋ, Πῦρ und Φλόξ dessen Gebrauch einführten – es wird kein Zufall sein, daß auch sie es durch das Aneinanderreiben von Holz hervorbrachten.

Mit Οὔσσοϋ sind zahlreiche andere kulturelle Fortschritte verbunden. Erwähnt wurde bereits die Seefahrt, auch die Jagd und die Herstellung von Kleidung aus Tierfellen sind zu nennen. Mit der Jagd ist auch die Einführung des Tieropfers assoziiert, beides Errungenschaften, die wahrscheinlich auf eine Aufhebung des Urzeitvegetarismus, möglicherweise auch auf eine stärkere Grenzziehung zwischen Mensch und Tier verweisen.⁴⁴ Von besonderer Be-

den Sätzen geht es um durch die Hitze ausgelöste Bewegungen und daraus resultierende Wetterphänomene. Diese Parallelismen legen nahe, daß auch die erste πύρωσιϋ von der Sonne ausgeht.

44) Ein besonderes Interesse für das Rangverhältnis zwischen Mensch und Tier läßt Philo allerdings hier wie auch anderswo nicht ausdrücklich erkennen. Ähnliches gilt für den Urzeitvegetarismus bzw. dessen Aufhebung, die dann wohl

deutung dürfte das bereits erwähnte Moment sein, daß Οὔσσοος im Gegensatz zu seinen Vorgängern, insbesondere zu den in P. E. 1,10,6–7 genannten, Mut besitzt. Es hat den Anschein, daß sich mit ihm ein qualitativer ‚Sprung nach vorne‘ ereignet, vor allem, wenn man bedenkt, was gerade Seefahrt für einen Phönizier bedeutete.

So dürfte es einen guten Grund haben, daß gerade Οὔσσοος der erste ist, der nach seinem Tode vergottet wird (P. E. 1,10,11). Zuvor war nie von einer Verehrung von Sterblichen die Rede! Sollten hinter den zuvor genannten auch phönizische Gottheiten stehen (Philo erwähnt die Tatsache ihrer Divinisierung nicht) – eine Apotheose findet erstmalig mit dem Tode des Οὔσσοος statt. Die Nachrichten über die Vergottung des Οὔσσοος erinnern dabei auffällig an den Kult, den dieser selbst eingeführt hatte: In beiden Fällen geht es um Stelen, beide Nachrichten folgen auch fast unmittelbar aufeinander. Der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß Philo auf diese Weise einen gleitenden Übergang von einer Manifestation des Phänomens Religion zur nächsten andeuten wollte: Οὔσσοος hat selbst – ob gewollt, ob ungewollt – die Voraussetzungen für eine neue Form von Kult geschaffen, der an seiner eigenen Person erstmalig praktiziert wurde.

Der in P. E. 1,10,6–7 geschilderte Urkult steht somit am Anfang einer religions- und kulturgeschichtlichen Entwicklung, die in den bahnbrechenden Neuerungen des Οὔσσοος und seiner posthumen Apotheose einen vorläufigen Höhepunkt findet. Zu diesem Höhepunkt konnte es nur durch eine Vielzahl kleiner Schritte

mit Οὔσσοος verbunden wäre. In P. E. 1,10,6–7 war von einer Pflanzenverehrung die Rede und offenbar auch von vegetarischen Opfern, aber nicht explizit von Vegetarismus. In gleicher Weise berichtet Philo hier von Jagd, hebt aber den Verzehr von Fleisch nicht eigens hervor, nur die Verwendung der Felle als Bekleidung. Vielleicht steht eine solche Thematik hier trotzdem im Hintergrund, sie mag in der phönizischen Vorlage des Philo deutlicher erkennbar gewesen sein. Bekanntlich ist ja auch in der biblischen Urgeschichte von einem Urzeitvegetarismus die Rede (vgl. Gen. 1,29–30, wo nur Pflanzen als Nahrungsgrundlage erwähnt werden), der dann später – nach der Sintflut – aufgehoben wird (Gen. 9,2–4), übrigens in Verbindung mit einem Tieropfer (Gen. 8,19), was ebenfalls an P. E. 1,10,10 gemahnt.

Auch die in Anm. 40 ausführlicher besprochene Tradition von der Auf-
findung der Früchte durch Αἰών in P. E. 1,10,7 könnte im Sinne einer stärkeren Differenzierung zwischen Mensch und Tier verstanden werden, da auch die Parallele in Gen. 1,29–30 darauf hinausläuft. Doch Philo signalisiert eine solche Deutungsmöglichkeit nicht, sie könnte aber in der phönizischen Vorlage einmal stärker erkennbar gewesen sein.

kommen. Auf religiösem Gebiet läßt sich dieser Vorgang dahingehend charakterisieren, daß alles mit einer Verehrung des vorfindlich Lebensnotwendigen begann; dazu gesellte sich mit der Zeit eine Verehrung der hinter dem vorfindlich Lebensnotwendigen stehenden Wirkursachen; neben die rein sinnliche Beobachtung trat damit analytische Betrachtung. Ausgehend von dieser Manifestation der Religion entwickelte sich mit zunehmender kultureller Entwicklung eine neue Ausprägung dieses Phänomens: Die Vergottung ‚großer Persönlichkeiten‘.⁴⁵

5. Religionstheorien in P. E. 1,10,6–11

P. E. 1,10,6–11 zeichnet das Bild eines gleichermaßen kulturell/zivilisatorischen wie religiösen Fortschrittes, das in manchem an das moderne Konzept der kulturellen Evolution erinnert, und zwar speziell in seiner Kleinschrittigkeit und in dem Interesse an Übergängen zwischen unterschiedlichen Stadien. Versucht man nun, wie es naheliegt, dieses Bild von der Geschichte der Religion in der Urzeit im Lichte der Religionstheorie der Vorrede (P. E. 1,9,29) zu verstehen, ergeben sich allerdings Dissonanzen, die zeigen, daß hier keinesfalls einfach nur ein Fortschrittsmodell verwirklicht wird: In P. E. 1,9,29 unterscheidet Philo zwischen zwei Klassen von Göttern, divinisierten Sterblichen auf der einen und „natürlichen“ (φυσικοί) Göttern auf der anderen Seite, erstere nennt er „sterblich“ (θνητοί), letztere „unsterblich“ (ἀθάνατοι). Dabei gehören zu den unsterblichen Göttern Sonne, Mond und Planeten sowie die Elemente und ihnen Nahestehendes (στοιχεῖα καὶ τὰ τοῦτοις συναφῆ). Es spricht einiges dafür, daß Philo die unsterblichen Götter für wirkliche, für ‚genuine‘ Götter hielt – im Gegensatz zu den sterblichen, die dann nur der Auffassung der Menschen nach Götter sind.⁴⁶

45) Das hiermit präsentierte Bild der frühen Geschichte der Religion bei Philo hat für das Verständnis seiner „phönizischen Geschichte“ bedeutsame Implikationen: Ist die Verehrung von Sterblichen eine Begleiterscheinung zivilisatorischen Fortschrittes und dazu einer seelischen Höherentwicklung (Mut!), so dürfte es künftig schwerfallen, bei Philo aggressive Kritik der überlieferten ‚mythischen‘ Religion seines Volkes auszumachen. Eine Interpretation seiner Religionsauffassung im reduktionistischen Sinne (vgl. Anm. 3) ist m. E. tatsächlich nicht angebracht.

46) Daß Philo die divinisierten Menschen als „sterbliche Götter“ bezeichnet, läßt kaum eine andere Deutung zu, als daß er sie nicht für Götter im eigentlichen

Das Problem, das sich von der Vorrede her für P. E. 1,10,6–11 ergibt, besteht darin, daß die besondere Position der Gestirne und Elemente hier zwar auch zum Ausdruck kommt, sich aber nur unzureichend mit der in diesem Text so dominanten Fortschrittskonzeption harmonisieren läßt. Hat Philo diese Gegebenheiten für die einzig göttlichen gehalten, so stünde zu erwarten, daß der religiöse Fortschritt auf genau deren Verehrung hinausliefe, aber den Höhepunkt der Religion stellt hier die Verehrung von Sterblichen dar. Dabei läßt sich jedoch durchaus erkennen, daß Philo Akzente im Sinne der in P. E. 1,9,29 formulierten Lehre von den zwei Götterklassen setzt, denn er legt – wie bereits nachgewiesen wurde (§4) – sowohl bei der Begründung des Sonnenkults als auch bei der Invention der Elementenverehrung durch Οὐσῶος besonderen Wert auf den Realitätsbezug: Γένοϋς und Γενεά haben einfach recht, wenn sie sich angesichts einer Dürre an die Sonne wenden, und der Elementenkult des Οὐσῶος beruht auf Beobachtung und realistischer Analyse.

Zugleich muß überraschen, daß diese durchaus als eine solche gekennzeichnete ‚authentische Religion‘ der Urzeit in so bedenklicher Nähe zur kulturgeschichtlich primitiven Vegetationsverehrung in P. E. 1,10,6–7 steht. Es war bereits festgestellt worden, daß in beiden Fällen Abhängigkeit von den Lebensgrundlagen der antreibende Faktor war, doch diese führte offenbar zunächst zu einer ausdrücklich als minderwertig charakterisierten Form von Religion, danach jedoch zu einer Ausgestaltung, der auch der gebildete Philo nur beipflichten konnte und die sich gegenüber der nachfolgenden, noch viel höher stehenden Verehrung divinierter Sterblicher dadurch hervorhob, daß sie sich auf Götter bezog, die wirklich solche waren. Wie soll man in diese Konstruktion eine Linie bringen?

Sinn hielt – im Gegensatz zu den unsterblichen Göttern. Hinzu kommt das syntaktisch schwer integrierbare *μόνοϋς* im vorletzten Satz von P. E. 1,9,29 bzw. P. E. 1,9,5, Zeile 7 (zitiert unter §2, vgl. die Übersetzung daselbst).

Vergleichbare Klassifizierungen der Götter sind im übrigen in der griechisch-römischen Literatur keine Seltenheit, vgl. hierzu W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien, Basel 1959, 195–201. Die Theorie der zwei Götterklassen kann nicht auf Euhemeros zurückgeführt werden, wie Baumgarten (wie Anm. 3) 84 meint; daß eine solche Auffassung für Euhemeros nicht nachweisbar ist, hat schon C. Langer, Euhemeros und die Theorie der φύσει und θέσει θεοί, *Άγγελος* 2 (1926) 53–59 nachgewiesen.

Zunächst einmal wird man wohl konzedieren müssen, daß P. E. 1,10,6–11 kaum ohne Gewalt im Sinne eines konsequent durchgeführten religions- und kulturtheoretischen Entwurfes zu lesen sein dürfte. Der Grund liegt sicher in den Voraussetzungen Philos: Ein Autor, der freier hätte gestalten können, hätte wohl ein ‚plausibleres‘ Bild von den Anfängen von Kultur und Religion gemalt als es Philo vergönnt war, denn dieser hatte – hier zeigt es sich wieder – eine Vorlage, der er irgendwie gerecht werden mußte. Wahrscheinlich fand er schon in dieser eine Notiz über eine urzeitliche Gottesverehrung von $\Gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ und $\Gamma\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$, wie auch immer sie dort geheißen haben mögen. Dies legt zumindest die Parallele in Gen. 4,26 nahe, wo von einem urzeitlichen Jahwekult des Enosch die Rede ist – auch hier also eine urzeitliche ‚Idealreligion‘, die zugleich als wahrheitsgemäß angesehen wird.⁴⁷ Wahrscheinlich fand er in seiner Vorlage etwas weiter vorn auch Überlieferungen (über einen Vegetarismus in der Urzeit?), die ihn dazu veranlaßten, eine urzeitliche Primitivreligion zu postulieren, so daß nun Elend und Ideal so verwirrend eng nebeneinanderstehen. Doch genau für diese Kombination gibt es auch eine Parallele bei einem hellenistischen Autor, die zu erkennen gibt, daß die genannten Unebenheiten – oder ist es Komplexität? – in P. E. 1,10,6–11 auch hellenistische Hintergründe haben können:

Das erste Buch der Universalgeschichte des Diodor enthält eine Kosmogonie (Bibl. 1,7) sowie Nachrichten über das Leben der ersten Menschen (Bibl. 1,8). Anschließend behandelt es die Anfänge von Religion und Kultur bei den Ägyptern (Bibl. 1,10ff.) – unter der Prämisse, daß die Ägypter behaupten, in ihrem Lande seien die ersten Menschen entstanden (Bibl. 1,10,1).⁴⁸

47) Auf Gen. 4,26 als Parallele verweist Ebach (wie Anm. 16) 119–120; 350–352. Speziell auf S. 352 macht er auf eine in der Tat auffällige weitere Übereinstimmung aufmerksam: Die Eigennamen der Akteure sind in beiden Texten Kollektivbegriffe – $\Gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma/\Gamma\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\acute{\alpha}$ läßt sich mit $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ assoziieren, der Name Enosch bedeutet „Mensch“.

48) Als Quelle für weite Passagen von Diodor, Bibl. 1, wird des öfteren Hekataios von Abdera angenommen, so erstmalig E. Schwartz, Hekateos von Teos, RhM 40 (1885) 223–262, mit leichten Korrekturen ders., Diodoros von Argyrion, RE V (1905) 663–704, speziell 670–671. Diese These hat Reinhardt auf die kosmogonischen Überlieferungen in Diodor, Bibl. 1 ausgeweitet; da sie in gewissen Punkten mit den *Aegyptiaca* übereinstimmen (vgl. die Zoogonie in Bibl. Hist. 1,7 und die ganz ähnliche Überlieferung der Ägypter in Bibl. Hist. 1,10!) und weil Heka-

Schon die Kosmogonie weist interessante Parallelen zu der bei Philo von Byblos (P. E. 1,10,1–4) auf, v. a. dahingehend, daß beide Kosmogonien die Weltentstehung als einen quasi-automatischen Prozeß auffassen; vom Handeln eines oder mehrerer Götter wird nichts mitgeteilt. Besonders bedeutsam ist, daß Diodor sich die Entstehung des Lebens als eine Art Urzeugung vorstellt (Bibl. 1,7,3–7): Durch die Einwirkung der Sonne auf die infolge der vorhergehenden Mischung von wäßriger und fester Substanz noch lehmartige (πηλώδης) und weiche/jungfräuliche (ἀπαλής) Erde entstanden von Häuten (ὕμενες) umgebene faulige Verdickungen (σηπεδόνες), aus denen sich unterschiedlichste Lebewesen entwickelten. Die Fähigkeit, auf diese Weise Leben hervorzubringen, ist der Erde dann später abhanden gekommen, da sie sich durch die Sonneneinstrahlung zunehmend verhärtete. Das Leben der ersten Menschen, die Diodor selbst nicht lokalisiert, wird als ausgesprochen primitiv geschildert: Es wird als ἄτακτος und θηριώδης bezeichnet⁴⁹; sie hätten sich von den Pflanzen und Früchten ernährt, die sie vorfanden (Bibl. 1,8,1). Da sie ständig von Tieren angegriffen worden seien, hätten sie sich allmählich zu Gemeinschaften zusammengesetzt und Sprachen entwickelt – mehrere, denn dieser Prozeß fand überall in der bewohnten Welt statt (Bibl. 1,8,2–5). Mit der Zeit hätten sie auch das Feuer zu gebrauchen gelernt sowie sich bekleidet und in Höhlen Unterkunft gesucht, wo sie auch Lagerhaltung betrieben (Bibl. 1,8,5–9). Nach einer methodischen Zwischenbemerkung über die unterschiedlichen Urzeitüberlieferungen der verschiedenen Völker und deren ‚Ethnozentrismus‘ (Bibl.

taios mit Demokrit in Zusammenhang steht, konnte er so die kosmogonischen Überlieferungen bei Diodor auf Demokrit zurückführen, vgl. hierzu K. Reinhardt, Hekataios von Abdera und Demokrit, *Hermes* 47 (1912) 492–513. Spoerri (wie Anm. 46) lehnt eine Rückführung der kosmogonischen Überlieferung bei Diodor auf Hekataios ab, auch in den *Aigyptiaca* ist für ihn weniger von Hekataios überliefert, als bis dato gemeinhin im Anschluß an Schwartz und Reinhardt angenommen wurde, siehe hierzu W. Spoerri, Hekataios von Abdera, *RAC* XIV (1987) 275–310. Für die hier zu diskutierende Problematik ist diese Frage nicht sehr wichtig, doch für die Erforschung der Geschichte des Euhemerismus ist sie von entscheidender Bedeutung.

49) Diodor zeigt sich an dieser Stelle vom Satyrspiel *Sisyphos* des Kritias abhängig, vgl. den Anfang des bei Sextus Empiricus, *Adv. Math.* 9,54 überlieferten Exzerpts: Ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπερέτης – H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Dublin / Zürich 1952, Nr. 88, S. 371–399, speziell S. 386. Ob Diodor sich auch sonst von der Religionstheorie des Kritias abhängig erweist, kann hier nicht erörtert werden.

1,9) geht Diodor in Bibl. 1,10 zu den Ägyptern über; hier erscheint dann nochmals eine Überlieferung über die Urzeugung, die in den Grundzügen der bereits referierten in der Kosmogonie entspricht, nur daß sie hier explizit den Ägyptern zugeschrieben wird. Diese begründen die besondere Urzeitnähe ihrer Kultur u. a. damit, daß die Urzeugung noch heute im Nilschlamm bei Theben zu beobachten sei, außerdem sei das Leben nach der Sintflut auch zuerst in Ägypten entstanden (Bibl. 1,10,4). Bibl. 1,11 widmet sich dann der Entstehung der Religion bei den Ägyptern: Diese hätten staunend den Himmel geblickt und Sonne und Mond unter den Namen Isis und Osiris als ewige und erste (ἀϊδίους καὶ πρώτους) Götter identifiziert (Bibl. 1,11,1). Diesen hätten sie wiederum die 5 Elemente, die sie ebenfalls als göttlich auffaßten, zugeordnet, der Sonne Feuer und Pneuma, dem Mond Wasser und feste Substanz, die Luft beiden (Bibl. 1,11,5–6). In Bibl. 1,12 werden dann die Namen der Elementargötter referiert (Pneuma: Zeus, Feuer: Hephaistos, Erde: Demeter, Wasser: Okeane, Luft: Athene). In Bibl. 1,13,3ff. wird dann nach einer grundsätzlichen Darlegung über die zwei Götterklassen (Bibl. 1,12,10–1,13,2), die in ihren Grundzügen an die Religionstheorie Philon in P. E. 1,9,29 erinnert, über eine andere Art von Göttern berichtet, die divinisierten Sterblichen, unter denen die Könige Osiris und Isis hinsichtlich ihrer Machtentfaltung und ihrer zivilisatorischen Leistungen besonders hervorragen. Sie tragen, ohne daß dies weiter erläutert wird, die gleichen Namen wie die zuvor genannten Elementargötter (vgl. Bibl. 1,13,2).

Die Affinitäten zwischen Diodor und Philon sind kaum zu leugnen. Beide Autoren haben eine automatistische Weltentstehungslehre, beide wissen von Urzeugung zu berichten (vgl. P. E. 1,10,6,3^{suppl.} 1,9,5!), beide haben ein gewissermaßen evolutionistisches Bild von der Kulturentstehung, beide betreiben historisierende Mythenauslegung, indem sie die Götter des Mythos als ehemalige Menschen auffassen, die sich um den Fortgang der Zivilisation besonders verdient gemacht haben. Außerdem unterscheiden beide zwischen zwei Arten von Göttern (divinisierte Menschen einerseits und Gestirne wie Elemente andererseits), von denen die letztgenannten von Haus aus Götter sind, die erstgenannten hingegen nicht. Von besonderer Bedeutung für P. E. 1,10,6–11 ist nun aber die Tatsache, daß die religiöse Verehrung der ‚genuinen‘ Götter auch historisch ganz ähnlich verortet wird. Bei

Diodor wie Philo steht sie zeitlich in unmittelbarer Nähe zu einer primitiven Stufe der Zivilisation, die bei beiden Autoren alles andere als ein Idealzustand ist. Doch die Affinität zur Primitivkultur hat auch einen inhaltlichen Aspekt: Bei beiden Autoren ist sowohl die Primitivkultur als auch die Astralreligion (mit der sich anschließenden Verehrung der Elemente) Folge einer intellektuellen Reaktion auf die unmittelbar vorfindlichen Lebensumstände: Die Primitiven bei Diodor bemerken, daß sie von Tieren angefallen werden und finden daher Formen der Vergesellschaftung (Bibl. Hist. 1,8,2), die Ur- Ägypter blicken gen Himmel und sehen dort Sonne und Mond als die obersten Götter (Bibl. 1,11,1). Dementsprechend reagieren die Urmenschen bei Philo auf ihre unmittelbare Abhängigkeit von der Natur mit einem Vegetationskult (P. E. 1,10,6–7), und es ist genau diese Abhängigkeit, die auch die Verehrung der Sonne bewirkt (P. E. 1,10,7).

Und so läßt sich denn auch bestimmen, warum gerade die Primitiven, deren kulturellen Zustand weder Diodor noch Philo sonderlich bewundern oder gar romantisierend überhöhen, eine Form von Religion entwickeln, die auch die beiden philosophisch gebildeten Historiographen selber teilen können: Die Primitiven halten sich eben ganz einfach an das, was naheliegt und daher wohl auch intellektuell nicht sonderlich schwer zu vermitteln ist; um auf die religiöse Verehrung von Menschen zu kommen, die bei Diodor genauso wie bei Philo erst später einsetzt, bedarf es einer höheren Stufe der Kultur. Und so haben wir bei beiden Autoren den durchaus merkwürdigen Befund, daß sie die überkommene mythische Religion, der sie innerlich reserviert gegenüberstehen, als Folge eines grundsätzlich positiv bewerteten kulturellen Fortschrittes ansehen, so daß diese doch eigentlich der von ihnen präferierten ‚philosophischen Religion‘, die schon von kulturell niedriger stehenden Menschen praktiziert wurde, überlegen sein müßte.⁵⁰

Es gibt jedoch auch einen gewichtigen Unterschied zwischen Diodor und Philo: Bei Philo ist vor allem von der Religion der Primitiven die Rede, bei Diodor scheinen die ersten Menschen hinge-

50) Wie dieser Befund zu erklären ist, kann in diesem Rahmen nicht erörtert werden. Unübersehbar ist allerdings, daß hier – bei aller Skepsis – eine positive Wertung der überkommenen ‚mythischen Religion‘ zum Tragen kommt, allerdings mit einer speziell nationalistischen Zielsetzung; zum Nationalismus bei Philo vgl. Anm. 3.

gen gar keine Religion besessen zu haben. Bei Philo ist es neben der Auseinandersetzung mit den vorfindlichen Lebensbedingungen v. a. ein speziell religiöser Zug, der die Primitivkultur und die nachfolgende Verehrung ‚genuiner‘ Götter verbindet: In beiden Fällen geht es um die religiöse Verehrung dessen, wovon der Mensch unmittelbar (Nahrung) oder mittelbar (Gestirne, Elemente) abhängig ist. Dieses Moment läßt sich mit dem kulturgeschichtlichen Evolutionismus, wie wir ihn durch Diodor bezeugt sehen, nicht befriedigend erklären. Die Idee, daß in der Urzeit die ‚Subsistenzbasis‘ (P. E. 1,10,6,2: ἀφ’ ὧν αὐτοί ... διεγίνοντο) verehrt wurde, ist vielmehr auf eine Überlieferung zur Entstehung der Religion zurückzuführen, die v. a. mit den Namen des Vorsokratikers Prodikos und des Stoikers Persaios verbunden ist.⁵¹

Was die Auffassung des Vorsokratikers Prodikos über die Götter betrifft, sind wir auf doxographische Überlieferung angewiesen, das gleiche gilt für den Stoiker Persaios und das Verhältnis der beiden Autoren zueinander. Philodemus, *De Pietate* 9,7 überliefert folgendes⁵²: Περσα[ῖος δὲ] δῆλός ἐστιν [ἀναιρῶν] ὄντων[ς] κ[α]λ[ὶ] ἀφανί[ζ]ων τὸ δαιμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περὶ θεῶν μὴ [ἀπ]ίθανα λέγη φαίνεσθαι τὰ περὶ (τοῦ) τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοὺς νενομίσθαι καὶ τετειμῆσθ[αι] πρῶτον ὑπὸ [Προ]δίκου γεγραμμένα, μ[ε]τὰ δὲ ταῦτα τοῦ[ς] εὐρ[ύ]οντος ἢ τροφᾶς ἢ [σ]κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Δι[όνυσσον] καὶ τοῦ[ς] Διοσκούρ[ου]ς ... („Es ist offensichtlich, daß Persaios wirklich das Göttliche außer Geltung setzt und zunichte macht oder nichts über ihm kennt, wenn er in dem Buch über die Götter sagt, daß nicht unglaubwürdig sei, was als erster Prodikos geschrieben habe, nämlich daß die Nahrung und das Lebensnotwendige für Götter gehalten und verehrt wurden, danach aber die Entdecker der Nahrung, der Kleidung oder der anderen Fertigkeiten, wie Demeter, Dionysos und die Dioskuren ...“). Nach diesem Zeugnis hat Persaios also lediglich die Meinung des Prodikos aufgenommen, demzufolge die ersten Menschen zunächst ihre Le-

51) Testimonien und Fragmente zu Prodikos finden sich bei Diels/Kranz (wie Anm. 49) Bd. 2, Nr. 84, S. 308–319, hier ist v. a. S. 317 von Bedeutung. Zu Persaios vgl. FGrHist III 584 F 3.

52) Zitiert wird Pap. Herc. 1428, Col. II,28–III,13 nach der Rekonstruktion bei A. Henrichs, *Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion*, HSCPh 79 (1975) 93–123, speziell 116.

bensgrundlagen und dann Menschen vergottet haben, die ihnen durch Erfindungen den Lebensunterhalt erleichterten. Cicero hingegen assoziiert Prodikos nur mit der Vergottung der Lebensgrundlagen (De Natura Deorum 1,118), Persaios jedoch zunächst mit der Vergottung von Erfindern, dann jedoch auch mit der Vergottung des Lebensnotwendigen (De Natura Deorum 1,38). Minucius Felix, Octavius 21,2 schreibt Prodikos umgekehrt die Vergottung von Erfindern zu; Persaios habe sich Prodikos angeschlossen und sowohl die Feldfrüchte als auch die Entdecker der Feldfrüchte mit den Namen der Götter assoziiert, *ut comicus sermo est Venerem sine Libero et Cerere frigere* („dem Wort der Komödiendichter entsprechend, daß Venus ohne Liber/Bacchus [=Wein] und Ceres [=Brot/Getreide] frigide sei“). Sextus Empiricus schreibt Prodikos hinwiederum nur die Vergottung der Lebensgrundlagen zu und führt dies durch Beispiele aus, die bei den anderen Doxographen fehlen (Adv. Math. 9,18): Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ἦλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελούντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον, καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον („Prodikos aus Kios sagt, die Alten hätten die Sonne, den Mond, die Flüsse, die Quellen und schlichtweg alles, was für unser Leben nützlich ist, als Götter angesehen wegen des von ihnen ausgehenden Nutzens, wie z. B. die Ägypter den Nil, und daher hätten sie das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos und auf diese Weise alles, was brauchbar ist, angesehen“).

Für die hier verfolgten Zwecke ist die Rekonstruktion der Religionstheorie des Prodikos wie auch des Persaios nicht weiter von Bedeutung. Entscheidend ist, daß es eine (vorrangig mit dem Namen Prodikos verbundene) Überlieferung gab, die von einer Vergottung der Lebensgrundlagen wußte. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das Bild, das Sextus Empiricus an der o. g. Stelle von dieser Überlieferung bietet. Zu den ‚Lebensgrundlagen‘ gehören bei ihm nämlich nicht nur Nahrungsmittel, sondern auch Sonne, Mond, Flüsse etc., aber auch das Feuer (Hephaistos) – also einiges von dem, was in der Religionstheorie des Philo von Byblos zu den ‚unsterblichen Göttern‘ gezählt und in P. E. 1,10,6–11 mit

Verehrung bedacht wird, und hier vor allem deshalb, weil es sich um Gegebenheiten handelt, die für die Aufrechterhaltung des menschlichen Lebens notwendig sind. Die mit Prodikos und Persaios verbundene Religionstheorie und die von Philo übernommene, damals offenbar gängige Kategorisierung der Götter überlappen sich also, sind zumindest kompatibel. So war es Philo möglich, sie in P. E. 1,10,6–11 zu kombinieren.

Doch noch ein anderes Moment in P. E. 1,10,6–11 läßt sich von der Prodikos-Tradition her erklären, speziell von dem Strang der Überlieferung her, bei dem auf die Vergottung der Lebensgrundlagen die Vergottung von Erfindern folgt. Auch bei Philo schließt sich nämlich an die Verehrung der Subsistenzbasis eine Verehrung derjenigen an, die den Menschen durch Erfindungen eine Verbesserung der Lebensumstände ermöglichten: Zuerst werden die Sonne und die Elemente Feuer und Pneuma zu Göttern erklärt, dann Ousoos. Und dieses Motiv der Apotheose eines Menschen wiederum sorgt für eine weitere Überlappung religions-theoretischer Ansätze. An diesem Punkt überschneidet sich nämlich die Prodikos/Persaios-Tradition mit der euhemeristischen Religionstheorie, die ebenfalls die Religion auf eine Divinisierung ehemaliger Menschen zurückführt; allerdings handelt es sich bei diesen Menschen für Euhemeros in erster Linie um Herrscher, von denen in P. E. 1,10,6–11 explizit nicht die Rede ist. Doch die Übergänge zwischen Erfindern und kulturinnovatorischen Herrschern sind fließend, schon bei Euhemeros, der vielleicht selber von der Prodikos-Überlieferung beeinflusst ist, gibt es Ansätze dazu⁵³; und bei Philo sind die Grenzen kaum mehr zu ziehen: Die religions-theoretische Passage in P. E. 1,9,29 stellt zwar die Erfindertätigkeit der Vergotteten in den Vordergrund, doch diese werden auch mit dem für hellenistische Herrscher so typischen Titel εὐεργέται belegt. In ähnlicher Weise verschwimmen in P. E. 1,10,6–41 die Konturen zwischen vergotteten Erfindern und vergotteten Herrschern; während in 1,10,6–14 Erfinder dominieren, geht es in 1,10,14ff.,

53) Vgl. die Mitteilungen des Euhemeros über die Regierungstätigkeit des Zeus, die uns das Referat aus der Übersetzung des Ennius bei Laktanz, Div. inst. 1,11,35 (Winiarczyk [wie Anm. 3], Nr. 67; Jacoby [wie Anm. 3], T 20) überliefert: *Item si quis quid novi invenerat quod ad vitam humanam utile esset, eo (sc. in Olympum) veniebant atque Iovi ostendebant* („desgleichen, wenn jemand etwas Neues entdeckte, was nützlich für das Leben der Menschen war, kamen sie dorthin [sc. in den Olymp] und zeigten es Juppiter“).

wo ein phönizischer Sukzessionsmythos verarbeitet wird⁵⁴, in erster Linie um Könige.

So hat Philo also auch eine Amalgamierung euhemeristischer und aus der sophistischen Kulturkritik stammender Theorien vorgenommen. Möglicherweise war diese ihm auch schon traditionell vorgegeben; es läßt sich nämlich beobachten, daß gerade Euhemeros und Prodikos in der doxographischen Überlieferung recht häufig assoziiert wurden.⁵⁵

In P. E. 1,10,6–11 läßt sich also eine Überlagerung mehrerer religionstheoretischer Überlieferungen feststellen, daneben wirkt jedoch auch noch die Philo vorgegebene phönizische Überlieferung nach. Gerade die Tatsache, daß Philo eine Vorlage hatte, wie auch immer diese ausgesehen haben mag, ist in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen. Er konnte nicht so frei gestalten, wie es ihm möglich gewesen wäre, wenn er sein Bild von der Urgeschichte der Religion und der Menschheit nicht auf dem Wege der Deutung von Tradition(en) hätte gewinnen wollen. Als Ausleger konnte er es nicht bei nur einem hermeneutischen Ansatz bewenden lassen, seine phönizischen Mythen erforderten offenbar eine gewisse Pluralität der Auslegungsmethoden. Textauslegung ist wohl seit je ein Vehikel bewußter oder unbewußter Verschmelzung von Traditionen gewesen, die Geschichte der Interpretation ist auch immer eine Geschichte des kulturellen und religiösen Synkretismus.

Münster

Jan Dochhorn

54) Es ist bezeichnend, daß sowohl Philo als auch Euhemeros einen Sukzessionsmythos interpretieren, Euhemeros den griechischen, Philo den phönizischen. Beide Mythen sind verwandt – und ähnliches gilt auch für die Ausleger.

55) Euhemeros wird oft zusammen mit dem Vorsokratiker Prodikos genannt, so bei Cicero, Nat. Deor. 1,118–119 (Winiarczyk [wie Anm. 3], Nr. 14), Sextus, Adv. Math. 9, 50–52 (Winiarczyk, Nr. 23), Sextus, Adv. Math. 9,17 (Winiarczyk, Nr. 27, doch speziell hierzu ist besser Jacoby [wie Anm. 3], T 4e einzusehen) und Minucius, Oct. 21,2–1 (Winiarczyk, Nr. 9).