

Barbara Schmitz

Tradition und (Er-)Neuerung

Die Rede von Gott in jüdisch-hellenistischer Literatur

»JHWH ist König auf immer und ewig!« (Ex 15,18MT) – mit diesen Worten endet Moses Siegeslied nach der Rettung Israels am Schilfmeer. In diesem wird das Königsein JHWHs mit der konkreten Rettungserfahrung zusammengebunden, indem es ein zentrales Konzept des Gottesverständnisses im Alten Testament programmatisch an das Ende des Liedes stellt: JHWH wird als König verstanden, der für Recht und Gerechtigkeit ebenso sorgt wie für Schutz und Rettung (vgl. JHWH-Königs-Psalmen Ps 93; 95–99 MT; vgl. auch Jes 6,5; 1Chr 16,31; Ps 9,37; 23,7 f.; 28,10; 43,5; 73,12LXX etc.). Die Rede von Gott als König hat sich in der Begegnung mit den Kulturen und politischen Systemen in der Umwelt entwickelt.¹ So hat sowohl die Transformation von Chaotikmotive dazu beigetragen, die Rede von JHWH als König Israels und der Völker und seine Herrschaft vom Zion zu profilieren, als auch die Auseinandersetzungen mit den Herrschaftskonzepten der assyrischen², babylonischen und persischen³ Großmächte. Diese haben dazu geführt, dass die Rede von JHWH als König unter den gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Bedingungen des erlebten politischen Königtums jeweils neu gefüllt wurde. So war das politische Königtum eine Orientierungsgröße und ein Leitbild, das in Abgrenzung, Modifikation oder Übernahme die theologische Rede vom Königtum Gottes inspiriert und geformt hat.

Dieser Prozess setzte sich in hellenistischer Zeit fort: Die Konfrontation mit den neuen Herrschaftskonzepten seit Alexander dem Großen führte ebenso wie zuvor – so die These dieses Beitrags – zu Veränderungen in der Rede von Gott als König. Diese ergaben sich aus der Begegnung mit dem hellenistischen Königtum, das sich in seiner spezifischen Form nach dem Tod Alexanders herausgebildet hat.

Die Rede von Gott als König und dem Königtum Gottes findet sich in den jüngeren Büchern des Alten Testaments und in der außerbiblischen Literatur häufig;⁴ dies zeigen nicht nur beispielsweise das Buch Daniel (Dan 2,44; 3,33; 4,31.34; 6,27 etc.) oder die soge-

nannten Sabbat-Lieder von Qumran⁵, sondern auch die Schriften der Septuaginta (LXX). So beginnt Mordechai sein Gebet in der griechischen Langfassung der Estererzählung mit »Herr, Herr, König, Herrscher über alles!« (B-Est C 1), und Judit spricht Gott als »König der ganzen Schöpfung« an (Jdt 9,12).

Die Frage, wie sich das Verständnis von dem Gott Israels als König unter den zeitgenössischen Umständen und in Begegnung mit den Konzepten hellenistischer Königsherrschaft verändert und modifiziert hat, wird im Folgenden vor allem mit Blick auf die Schriften der Septuaginta, besonders mit Blick auf die sogenannten deuterokanonischen Schriften, nachgezeichnet. Auch wenn Alexander der Große nur wenige explizite Spuren in der biblischen Überlieferung hinterlassen hat,⁶ – welche konzeptionellen Auswirkungen hat das hellenistische Königtum auf die Rede von Gott? Welche Bilder, welche Motive, welche Konzepte werden im 3. und 2. Jh. v. Chr. im Hinblick auf das Königtum aktualisiert? Wo und wie haben diese die Rede von dem Gott Israels als König verändert oder beeinflusst? Wie haben sich traditionale Elemente mit neuen Akzenten verbunden?

I Hellenistisches Königtum

Es ist nicht nur der Eroberungsfeldzug Alexanders, der die antike Welt grundlegend verändert hat, es ist vielmehr auch die mit seinem Tod verbundene und notwendig gewordene Neuordnung der politischen Landkarte. Die territoriale Aufteilung der verschiedenen, zum Teil nur lose unter Alexanders Kontrolle gebrachten Gebiete und die Frage nach der Nachfolge Alexanders haben nicht nur zu zahlreichen kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Tod Alexanders 323 v. Chr. und der Schlacht bei Ipsos 301 v. Chr. geführt, sondern hat auch in vielfacher Hinsicht die entstehenden hellenistischen Königreiche und das Selbstverständnis ihrer Könige mitgeprägt. In den Auseinandersetzungen um die sich herauskristallisierenden selbständigen Monarchien, wie in Ägypten unter den Ptolemäern und in Nordsyrien und Babylonien unter den Seleukiden, kam es auch zur Annahme des Königstitels der aus Makedonien stammenden ehemaligen Generäle Alexanders. Damit ergab sich ein Legitimationsproblem der neuen Könige, die keine dynastische Herkunft vorweisen konnten, sondern letztlich Usurpatoren waren. Wie also konnten sie ihre Herrschaft legitimieren, um tatsächlich Akzeptanz zu erfahren?

1) Vgl. grundlegend Kreuzer, Siegfried/Klappert, Bernd, βασιλεύς, in: ThBNT II, 2000, 1480–1497; Jeremias, Jörg, Königtum Gottes, in: NBL 2, Düsseldorf/Zürich 1995, 520–522; Jeremias, Jörg, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnungen mit dem kanaänischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen (FRLANT 141), Göttingen 1987; Spieckermann, Hermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989; T. Rajak/S. Pearce/J. Aitken/J. Dines (Hrsg.), Jewish Perspectives on Hellenistic Rulers (Hellenistic Culture and Society 50), Berkeley 2007.

2) Vgl. hierzu Hartenstein, Friedhelm, »Wehe, ein Tosen vieler Völker« (Jesaja 17,12). Beobachtungen zur Entstehung der Zionstradition vor dem Hintergrund des jüdisch-assyrischen Kulturkontakts, in: F. Hartenstein (Hrsg.), Das Archiv des verborgenen Gottes (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 127–176.

3) Vgl. hierzu Ego, Beate, Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos. Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in: A. Grund/A. Krüger/F. Lippke (Hrsg.), »Ich will dir danken unter den Völkern«. Studien zur israelitischen und altorientalischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Güttersloh 2013, 123–141.

4) S. dazu grundlegend: Camponovo, Odo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften (OBO 58), Fribourg 1984.

5) S. hierzu Schwemer, Anna Maria, Gott als König und seine Königsherrschaft in den Sabbatlidern von Qumran, in: M. Hengel/A. M. Schwemer (Hrsg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult in Jerusalem, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (WUNT 55), Tübingen 1991, 45–118.

6) S. dazu Ego, Beate, Alexander der Große in der alttestamentlichen Überlieferung – eine Spurensuche und ihre theologischen Implikationen, in: C. Maier (Hrsg.), Congress Volume Munich 2013, Leiden/Boston 2014, 18–42.

Drei Legitimationsargumente lassen sich aufzeigen, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern einander bedingen:⁷ Erstens die Legitimation über den Gedanken der Erwähltheit, wobei hierbei die *imitatio* des göttlichen Alexander eine zunehmende Rolle spielt.⁸ Als Zweites ist es die Legitimation über die dynastische und genealogische Tradition, die in der ersten Generation der Diadochen vor allem über Verbindungen zur Dynastie der Argeaden, zum Teil über Alexander, aber auch unabhängig von ihm, erfolgt. Das dritte legitimatorische Prinzip ist die eigene Wirksamkeit, die sich vor allem in militärischen Erfolgen, die die Einzelnen vorweisen und mit denen sie sich unabhängig von Alexander machen können, zeigt. Der militärische Erfolg wurde so zu einem der wichtigsten Elemente, durch die sich hellenistische Königsherrschaft legitimieren konnte.⁹ Dieser Gedanke findet sich explizit in der Suda, dem spätantiken, byzantinischen Lexikon unter dem Stichwort βασιλεία (B 147 1): »Weder Abstammung/Natur (φύσις) noch die Gerechtigkeit/das Recht (δικαίον) geben den Menschen die Königsherrschaft, sondern die Fähigkeit, ein Heer zu kommandieren und den Staat vernünftig zu leiten (ἡγεῖσθαι στρατοπέδου καὶ χειρίζειν πράγματα νουνεχῶς). So war es mit Philipp und den Nachfolgern des Alexander; denn dessen leiblicher Sohn konnte aus seiner Verwandtschaft keine Hilfe gewinnen, da ihn ein schwacher Charakter, eine Geisteskrankheit unfähig zur Herrschaft gemacht hatte. Die auf keine Weise mit ihm verwandten Männer wurden Könige fast der gesamten Oikumene.«¹⁰ Diese »personale«¹¹ Monarchie hat *Hans-Joachim Gehrke* in Anschluss an *Max Weber* herrschaftssoziologisch als »charismatische« Herrschaft bezeichnet.¹² Hellenistisches Königtum werde »nicht erworben durch die Natur, also die monarchische Erbfolge, noch durch gerechtes Verhalten, sondern durch die Fähigkeit, ein Heer zu führen und die politischen Angelegenheiten mit vernünftiger Kalkulation zu handhaben. Anders gesagt, die Monarchie war besonders erfolgsgebunden, die Herrschaft stand geradezu unter Erfolgswang.«¹³ So hat z. B. Antigonos Monophthalmos, der als Erster nach Alexander den Königstitel angenommen hat, dies erst nach dem großen Sieg im Jahr 306 bei Salamis auf Zypern getan.

Die Legitimation des hellenistischen Königs gründet in seiner Person:¹⁴ Der König muss Siege vorweisen, darin seine Fähigkeit (δύνα-

μις), Tugend/Tüchtigkeit (ἀρετή) und Kampfbereitschaft (ἀνδραγαθία) unter Beweis stellen. Daher führen die hellenistischen Könige die Kriege selbst an und kämpfen persönlich an vorderster Front (vgl. Plut. Pyrrh. 7,7 ff.; 16,11; 22,6 ff.; 24,5; 30,6 ff.; 31,3). In prächtiger Rüstung und Kriegstracht inszenieren sie ihr Auftreten (siehe Plut. Pyrrh. 16,11; Demetr. 21,5 f.; 41,6).¹⁵ Im Unterschied zur späteren römischen Kriegsführung verfolgen die hellenistischen Könige in ihren Kriegen eher begrenzte Ziele, die nicht auf die Vernichtung des Gegners gerichtet sind, sondern das Führen neuer Kriege ermöglichen.¹⁶ Die Zahl der im Krieg getöteten Könige ist in dieser Zeit relativ hoch; nur zwei (Antiochos II. und Seleukus IV.) der 14 Könige von Seleukus I. bis zu Antiochos VII. sterben zuhause.¹⁷ Auch wenn die Kampfkraft der Könige durchaus ein altes Ideal ist,¹⁸ wird sie nun – anders als früher – zu einem entscheidenden Kriterium für einen guten König.¹⁹

Der Erfolg des Königs wird dann öffentlich inszeniert: Die königliche Macht zeigt sich in großen Bauprojekten (so bedecken königliche Paläste etwa ein Drittel der Fläche von Alexandrien), aber auch in großen Festen mit Umzügen und Paraden (etwa die Ptolemaia oder das große Fest von Antiochos IV. Epiphanes in Daphne bei Antiochia 166 v. Chr.)²⁰ und in dem glamourösen Kleidungsstil und Auftreten des Königs (vgl. z. B. Plut. Demetr. 41,4).²¹ Wichtig waren zudem Stiftungen, Schenkungen oder Steuersenkungen, in denen sich der König als Wohltäter (εὐεργέτης)²² erweist und seine Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) zeigt, die ihm Loyalität (εὐνοία), Wertschätzung (τιμή) und Prestige (δόξα) einbringt.²³ Zur Sichtbarmachung des Erfolgs gehörten auch die Titel, die sich die Könige zulegte: So wird der König als »Retter« (σωτήρ), »Wohltäter« (εὐεργέτης), Epiphanes (ἐπιφανής), »Sieger« (z. B. Nikephoros) oder »Gründer« (κτίστης) bezeichnet. Diese Titel finden sich auch z. B. auf den Münzen wieder, die als weit verbreitete und im Alltag präzente Objekte zu einem wichtigen Bildmedium königlicher Selbstinszenierung werden.

pel, s. zum ptolemäischen Ägypten Minas-Nerpel, Martina, Koregentschaft und Thronfolge. Legitimation ptolemäischer Machtstrukturen in den ägyptischen Tempeln der Ptolemäerzeit, in: F. Hoffmann/K. S. Schmidt (Hrsg.), Orient und Okzident in hellenistischer Zeit, München/Würzburg 2014, 143–166; zu den Seleukiden in Babylonien: Boiy, Tom/Mittag, Peter Franz, Die lokalen Eliten in Babylonien, in: B. Dreyer/P. F. Mittag (Hrsg.), Lokale Eliten unter den hellenistischen Königen. Zwischen Kooperation und Konfrontation, Berlin 2011, 105–131, und Mittag, Peter Franz, Die Seleukiden in Mesopotamien. Tradition und Neuerung, in: F. Hoffmann/K. S. Schmidt (Hrsg.), Orient und Okzident in hellenistischer Zeit, München/Würzburg 2014, 167–184.

15) Der erfolgsgebundene und auch martialische Charakter lässt zugleich eine strukturelle Schwäche dieses Königskonzepts deutlich werden: Die herausragenden Einzelleistungen müssen immer wieder erwiesen werden, wodurch sich die zahlreichen Kriege in der Zeit zwar erklären lassen, aber doch auch ein Hinweis auf die prekäre, instabile politische Struktur sind.

16) S. dazu Walbank, Monarchies and Monarchic Ideas, 81.

17) S. auch Walbank, Monarchies and Monarchic Ideas, 63.

18) So heißt es z. B. bei Homer, die Aufgabe des Anführers sei es, »immer Besten zu sein (ἀριστεύειν) und überlegen zu sein den anderen«, II. 6,208.

19) So Cobet, Justus, König, Anführer, Herr, Monarch, Tyrann, in: E. Ch. Welskopf (Hrsg.), Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland, Bd. 3, Berlin 1981, 11–66, 21.

20) Dieses Fest hatte interessanterweise geradezu kontrafaktische Funktion: So veranstaltete Antiochos IV. 166 v. Chr. dieses einen Monat dauernde, größte Spektakel der hellenistischen Geschichte nicht zufällig nach dem »Tage von Eleusis«, des von Rom erzwungenen Rückzugs aus Ägypten im Jahr 168 v. Chr. (Polyb. 30,25 f.; Athen. 5,194c ff.; 10,439b ff.; Diod. 31,16).

21) Die Beschreibung siehe Walbank, Monarchies and Monarchic Ideas, 67.

22) S. hierzu Bringmann, Klaus, Der König als Wohltäter. Beobachtungen und Überlegungen zur hellenistischen Monarchie, in: J. Bleicken (Hrsg.), Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstags von Alfred Heuss (FAS 13), Kallmünz 1993, 83–95.

23) Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Bildelemente bei städtischen Herrscherstatuen Kotsidu, Haritini, TIMH KAI ΔΟΞΑ. Ehrungen für hellenistische Herrscher im griechischen Mutterland und in Kleinasien unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Denkmäler, Berlin 2000, 550–558.

7) S. hierzu Edelmann, Babett, Religiöse Herrschaftslegitimation in der Antike. Die religiöse Legitimation orientalisch-ägyptischer und griechisch-hellenistischer Herrscher im Vergleich (PHAROS – Studien zur griechisch-römischen Antike 20), St. Katharinen 2007, 213–230.

8) S. zur Wandlung und Funktionalisierung von Alexander: Heuss, Alfred, Alexander der Große und die politische Theologie des Altertums, Antike und Abendland 4 (1954), 65–104, wieder abgedruckt in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, Darmstadt 1979, 121–188.

9) So auch Walbank, F. W., Monarchies and Monarchic Ideas, in: F. W. Walbank/A. E. Astin/M. W. Frederiksen/R. M. Ogilvie (Hrsg.), Cambridge ancient history Vol. 7,1, Cambridge 1984, 62–100, 63.

10) Müller verortet die Quelle der Suda in die Nähe der Diadochenzeit, Müller, Olaf, Antigonos Monophthalmos und »Das Jahr der Könige« (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 11), Bonn 1973, 111.114. Edelmann nimmt an, dass die Definition des Königtums aus dem Umfeld von Antigonos Monophthalmos stammen könnte, Edelmann, Religiöse Herrschaftslegitimation, 229 f.231.

11) S. hierzu Will, Édouard, Le monde grec et l'Orient (Peuples et Civilisations II), Paris 1975, 430–433.

12) Vgl. hierzu ausführlich Gehrke, Hans-Joachim, Der siegreiche König. Überlegungen zur hellenistischen Monarchie, *AkuG* 64 (1982), 247–277, vgl. Walbank, Monarchies and Monarchic Ideas, 81–84.

13) Gehrke, Hans-Joachim, Geschichte des Hellenismus, Oldenburg ²1995, 47, »Erfolgswang« auch Gehrke, Der siegreiche König, 247–277, 277. S. auch Schubart, W., Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 12 (1937), 1–26; wiederabgedruckt in: H. Kloft (Hrsg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, Darmstadt 1979, 90–122.

14) Die Legitimation der Könige vor Ort lief dabei meist über die lokalen Tem-

Einige dieser Titel, die gerade mit dem Erfolg des Königs in Verbindung stehen, sind in den frühjüdischen Schriften auf Gott bezogen worden. Auf diese Weise hat sich das Konzept des hellenistischen Königtums auf die Rede von Gott als König in den frühjüdischen und deuterokanonischen Schriften ausgewirkt. Dem soll im Folgenden anhand von ausgewählten, dem König zugeschriebenen Epitheta (Epiphanes, Soter, Euergetes und Ktistes) nachgegangen und gefragt werden, wie diese auf das Gottesbild in den frühjüdischen Schriften eingewirkt haben. Abschließend soll vor diesem Hintergrund die Rede von Gott als Pantokrator, die sich in der LXX findet, eingeordnet werden.

II Der König als »Epiphanes«

Ein häufiger Beinamen für die hellenistischen Könige ist ἐπιφανής (»Epiphanes«), der in der biblischen Literatur besonders durch Antiochus IV. Epiphanes bekannt ist (1Makk 1,10; 10,1; 2Makk 2,20; 4,7; 10,9.13; 4Makk 4,15). Antiochus IV. (175–164 v. Chr.) gehört zu den interessantesten Herrscherpersönlichkeiten der hellenistischen Zeit²⁴ und zu den bekanntesten, nicht zuletzt, weil er als seleukidischer König in den Konflikt um das Hohepriesteramt in Jerusalem, die Hellenisierungsbestrebungen und die makkabäische Krise involviert war.²⁵ Antiochus' Übernahme des Königsepitheton ἐπιφανής geschah – nach dem Zeugnis von Appian –, als Antiochus bei seiner erfolgreichen und umkämpften Regierungsübernahme von der antiochenischen Bevölkerung als »Epiphanes« begrüßt worden sei (App. Syr 45.234).²⁶ Dieser ihm angetragene Name findet sich schon bald auf Münzen wieder.²⁷ Münzen sind für die Frage von Machtinszenierung von besonderem Interesse, weil sie als antikes Massenmedium über die Tetradrachmen auf internationaler Ebene und über die Bronzemünzen im Alltag der Menschen präsent sind. Bei den von Antiochus emittierten Münzen kann man eine interessante Entwicklung in der ideologischen Selbstpräsentation feststellen:²⁸ Die älteste Münzserie hat die Aufschrift: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ (»König Antiochus«).²⁹ Die Aufschrift der zweiten Münzserie lautet ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ (»König Antiochus, erschienener Gott«).³⁰ Bei der dritten Serie ist die Aufschrift erweitert worden und lautet nun ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ (»König Antiochus, erschienener siegreicher Gott«).³¹ Auf den neuen Bronzemünzen findet sich die Aufschrift ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ ΘΕΟΥ ΕΠΙΦΑΝΟΥΣ (»König Antiochus, erschie-

nerer Gott«).³² Antiochus IV. ist damit der erste seleukidische König, der auf den Münzen, die ihn auf der Vorderseite zeigen, auch seine Epitheta auf der Rückseite prägen lässt. Damit wird der aufgrund einer Leistung verliehene Beinamen zum offiziellen und dauerhaften Königstitel, und damit verändert sich der Charakter der Beinamen: »Durch die Kombination mit *theos* verliert das Epitheton *epiphanes* seinen Bezug auf die Ereignisse des Jahres 175 und damit deutlich die Konnotation einer einmaligen, rettenden Tat, es wird vielmehr zum Dauerzustand. Er war nicht bloß als besonderer Mensch und Retter in einer politisch brisanten Situation erschienen, sondern um dauerhaft auf Erden positiv zu wirken.«³³

Das Interessante ist nun, dass das Zweite Makkabäerbuch nicht nur das Epitheton ἐπιφανής für Antiochus an herausgehobenen Stellen aufgreift,³⁴ sondern dass das mit dem Lexem verbundene Motivfeld ein »Schlüsselwort«³⁵ des Zweiten Makkabäerbuchs ist.³⁶ Dies zeigt sich u. a. darin, dass es sechs im Vorwort angekündigte Epiphanieschilderungen gibt (2 Makk 2,21; 3,24–26.31–34; 5,1–4; 10,29–30; 11,8; 12,22; 15,11–16.25–36). Das Wort »Epiphanie« (ἐπιφάνεια) bezeichnet seit dem 5. Jh. in Griechenland ein plötzliches und unerwartetes Erscheinen, vor allem das plötzliche Auftauchen eines Feindes in einer militärischen Auseinandersetzung, und wird später auch zu einem Begriff, der mit dem rettenden Eingreifen durch eine Gottheit verbunden ist.³⁷ So auch im Zweiten Makkabäerbuch: Gott greift über Zwischenwesen, meist gut aussehende, starke, kampfbereite junge Männer in glänzender Rüstung, in das Geschehen (oftmals in Schlachten) ein und verhilft damit den Makkabäern entscheidend zum Sieg. In dem nach dem Zweiten Makkabäerbuch allein von Gott vor allem durch die Epiphanien herbeigeführten Erfolg der Makkabäer erweist sich der Gott Israels als der eigentliche und entscheidende Herrscher (δυνάστης 2Makk 3,24; 12,15.28, vgl. 3,28.38). Gott erscheint als Mitkämpfer Israels (σύμμαχος 2Makk 8,24; 10,17; 11,13), als derjenige, der für die Juden kämpft (ὑπέρομαχος 2Makk 8,36; 14,34) und der Israel in den Epiphanien himmlische Streiter zur Seite stellt (2Makk 11,10; vgl. 10,29 f.). Von daher verwundert es nicht, dass die beiden Kampffarolen (σύνθημα), die Judas ausgibt, lauten: »Hilfe Gottes« (θεοῦ βοήθεια 2Makk 8,23) und »Sieg Gottes« (θεοῦ νίκη 2Makk 13,15). Im letzten Kampf gegen Nikanor³⁸ erinnert Judas seine Leute an Gottes Taten in der Geschichte, die auf einen Sieg hoffen lassen, den sie vom Allherrscher (παντοκράτωρ) erwarten (2Makk 15,8). Als Judas und seine Männer durch die letzte Epiphanie (2Makk 15,11–16.25–36) einen unerwarteten Sieg gegen das Heer des Nikanor erlangen, wird dieser Sieg als »Epiphanie Gottes« wahrgenommen (2Makk 15,27), und sie preisen Gott als den *kyrios epiphanes* (εὐλόγησαν τὸν ἐπιφανῆ κύριον 2Makk 15,34). Damit endet die Erzählung, die mit Antiochus IV. *Epiphanes* begonnen hat, mit dem Gott Israels als *kyrios epiphanes*. Der Gott Israels erhält die Züge, die den neuen Typus des hellenistischen Herrschers auszeichnen: Er ist siegreich und zeigt sich darin als der

24) Vgl. zum Folgenden Mittag, Peter Franz, Antiochus IV. Epiphanes. Eine politische Biographie (Klio. Beihefte Neue Folge 11), Berlin 2006.

25) Schmitz, Barbara, Antiochus Epiphanes und der epiphane Gott. Gefühle, Emotionen und Affekte im Zweiten Makkabäerbuch, in: R. Egger-Wenzel/J. Corley (Hrsg.), Gefühle und Affekte in der deuterokanonischen Literatur (DCLY 2011), Berlin/New York 2012, 253–279.

26) Vgl. hierzu Ehling, Kay, Untersuchungen zur Geschichte der späten Seleukiden (164–63 v. Chr.). Vom Tod des Antiochos IV. bis zur Einrichtung der Provinz Syria unter Pompeius (Historia Einzelschriften 196), Stuttgart 2008, 97.

27) Vgl. zum Folgenden: Mørkholm, O., Studies in the Coinage of Antiochus IV. of Syria, Kopenhagen 1963; Le Rider, G., Antioche de Syrie sous les Séleucides. Corpus des Monnaies d'or et d'argent, Vol. I, Paris, 1999; Houghton, A./Lorber, C., Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue, Vol. II: Seleucus IV through Antiochus XIII, New York 2008; Bunge, Jochen Gabriel, »Theos Epiphanes«. Zu den ersten fünf Regierungsjahren Antiochus IV. Epiphanes von Syrien, Historia 23 (1974), 57–85.

28) Mørkholm datiert die Münzserien in die Jahre 175–173/172, 173/172–169/168 sowie 169/168–164 v. Chr., Mørkholm, Studies, 8–27, anders Ehling, Untersuchungen, 98.

29) Münze Nr. 1395.2, Plate 5, in: Houghton/Lorber, Coins, 63.

30) Münze Nr. 1397, Plate 5, in: Houghton/Lorber, Coins, 64.

31) Münze Nr. 1400d, Plate 5, in: Houghton/Lorber, Coins, 64 f.

32) Münze Nr. 1438, Plate 64, in: Houghton/Lorber, Coins, 78, vgl. 77.

33) Mittag, Antiochus IV. Epiphanes, 129 f.

34) Es steht im Vorwort (2Makk 2,20), bei seinem ersten Auftritt (2Makk 4,7) und bei seinem Tod (2Makk 10,9.13).

35) So Habicht, Christian, 2. Makkabäerbuch (JSRZ 1,3), Gütersloh 1976, 187.

36) Schmitz, Barbara, Auferstehung und Epiphanie. Jenseits- und Körperkonzepte im Zweiten Makkabäerbuch, in: T. Nicklas/F. Reiterer/J. Verheyden (Hrsg.), The Human Body in Death and Resurrection (DCLY 2009), Berlin/New York 2009, 105–142.

37) Pritchett, Kendrick William, The Greek State of War, Part III: Religion, Berkeley 1979, 11–47.

38) Dass das Lexem νικ- gehäuft im Kontext der Auseinandersetzung mit Nikanor auftritt, könnte auch mit dem Wortspiel »eine νίκη über νικάνωρ« zu tun haben.

Epiphane. Allerdings kämpft er nicht wie die hellenistischen Könige selbst, sondern sendet in den Epiphaniien Kämpfer in prächtiger Rüstung und blinkenden Waffen, wie sich sonst die hellenistischen Könige präsentieren. Damit bekommen auch die Gewaltschilderungen im Zweiten Makkabäerbuch einen anderen Kontext: Es geht nicht darum, Gewalt durch Gott zu verherrlichen, vielmehr sind die Kriegsschilderungen das literarische Mittel, um die Sieghaftigkeit zu erzählen – mit anderen Worten: Gott als erfolgreichen König darzustellen.

III Der König als »Soter«

Ein weiterer Name, der hellenistischen Königen als Epitheton gedient hat, ist Soter (σωτήρ). Mit dem Begriff σωτήρ werden Menschen, aber auch Götter (vor allem Zeus, Apollon, Asklepios) bezeichnet, die rettend in einer Situation eingegriffen haben.³⁹ Als typische Rettungssituationen gelten Seerot, Kriegsgefahr und Krankheit. Besonders evident wird die Rettungsfähigkeit einer Person in militärischen Auseinandersetzungen, in denen sich jemand als Retter auszeichnet. Dieser Vorstellungszusammenhang des rettenden Eingreifens besonders in militärischen Notsituationen ist in Griechenland mit dem Gedanken der Epiphanie verbunden: Das plötzliche Erscheinen und helfende Eingreifen⁴⁰ lösen bei Menschen Staunen, Verwunderung und Freude aus, die dem hilfreich erschienenen Retter aus Dankbarkeit den Titel σωτήρ geben.

Der traditionelle Begriffszusammenhang von Rettung in einer Notsituation und der daraus folgenden Ehrung als σωτήρ war somit dazu prädestiniert, auf die hellenistischen Könige angewendet zu werden. Als Erste wurden Antigonos Monophthalmos und sein Sohn Demetrios, noch bevor sie den Königstitel führten, in den Rang von Rettergöttern erhoben. In der Folgezeit lässt sich eine deutliche Steigerung in der Verwendung dieses Epithetons für die hellenistischen Könige feststellen. Dabei wird der Titel mit anderen kombiniert, oftmals mit Epiphanes oder Theos. Die Funktion dieses Titels ist, dass er Zeugnis ablegt von der Dankbarkeit, die Menschen gegenüber dem Retter zum Ausdruck bringen wollen, und dass mit dem Titel auch die Tat des Retters im Gedächtnis bleiben soll. Zugleich geht von dem Titel eine gewisse verpflichtende Wirkung aus: Er ist zwar für eine einmalige Tat verliehen worden, hat dann aber auch die Funktion, den Träger daran zu erinnern, dass sich sein künftiges Verhalten an dem Ehrentitel ausrichten soll. Der als »Retter« Titulierte soll sich daher durch die Tugenden der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Treue (πίστις) und Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) auszeichnen.

Ähnlich wie bei Epiphanes wandelt sich der Gebrauch des Begriffs »Retter« von einem Ehrentitel, der für eine konkrete große Tat aus Dankbarkeit von den Geretteten verliehen wurde,⁴¹ zu einem Teil der königlichen Selbstdarstellung, vor allem im hellenistischen Herrscherkult.⁴² Nach Antigonos Monophthalmos und

Demetrios übernahm Ptolemaios I. den Beinamen Soter, bei den Seleukiden findet sich dieser Titel aber ebenfalls. An der unscharfen Grenze zwischen einem Ehrentitel aus Dankbarkeit für eine einmalige Rettung und einem den Dauerzustand signalisierenden Beinamen Soter spielt Zeus eine besondere Rolle, weil er als Urbild der Königsherrschaft nicht nur als »Retter« in einmaligen Notsituationen gesehen wurde, sondern weil der Fortbestand der Welt in seiner Verantwortung als Weltenherrscher lag. Auch wenn der Titel, wie andere Titel auch, nie nur exklusiv für den hellenistischen König, sondern auch z. B. für verdiente Bürger verwendet wurde, ist er durch seine öffentlich sehr präzente Verwendung als Beinamen (z. B. Ptolemaios Soter) eng mit der hellenistischen Königsideologie verbunden.

In der LXX finden sich gut 40 Stellen mit dem Wort σωτήρ. Über die Hälfte davon findet sich in den aus dem Hebräischen übersetzten Texten, die restlichen in den originalgriechischen Schriften der LXX. Das Wort σωτήρ bezieht sich in der LXX, analog zum Gebrauch in der Umwelt, auf Menschen, die als Retter hilfreich eingegriffen haben (Ri 3,9.15; 12,3; Neh 9,27/2Esdr 19,27 [Plural]; Est E 26: Mordechai als σωτήρ und εὐεργέτης), aber auch auf Gott. In der LXX wird σωτήρ also keineswegs exklusiv für Gott genutzt, auch wenn sich der überwiegende Teil der Belege auf Gott bezieht.

Dem Wort σωτήρ ist kein hebräisches Pendant klar zuzuordnen. Oftmals sind die σωτήρ-Stellen mit der hebräischen Wurzel שׁוּׁ verbunden (nur zwei Mal übersetzt σωτήρ »Fels« רֹצֵץ Dtn 32,15; Ps 94,1^{LXX}, vgl. Ps 61,3^{LXX}). Dabei lassen sich zwei verschiedene Gruppen unterscheiden: Das Wort σωτήρ kann das Wort »Retter« (שׁוּׁ) übersetzen, das sich auf Menschen (Ri 3,9.15; 12,3; Neh 9,27) wie auf Gott beziehen kann (1Sam 10,19; Jes 45,15.21). Die zweite, zahlenmäßig größere Gruppe umfasst die Stellen, bei denen im Hebräischen ein Sachbegriff (Hilfe, Heil) steht, der dann im Griechischen durch σωτήρ, also durch ein Nomen, das sich klar auf eine Person bezieht, ersetzt wird: Hier übersetzt σωτήρ שׁוּׁ »Heil« (Ps 23,5; 24,5; 26,1.9; 64,6; 78,9^{LXX}; Mi 7,7; Hab 3,18; Jes 17,10; 62,11) oder שׁוּׁ »Hilfe« (Ps 61,7^{LXX}; Jes 12,2): Gott bringt nicht mehr Hilfe oder Heil, sondern er ist »der Retter«. Eine der interessanten Umdeutungen ist Jes 62,11, wo das durch Gott der Tochter Zion angekündigte, nicht-personale Wort שׁוּׁ »Heil« ersetzt wird durch die angekündigte Gestalt des »Retters«: Statt »Siehe, dein Heil kommt« (שׁוּׁ, שׁוּׁ שׁוּׁ) heißt es nun »Siehe, der Retter stellt sich dir ein« (ἰδοὺ σοὶ ὁ σωτήρ παραγίνεται).

Insgesamt gibt es nur wenige σωτήρ-Stellen, die wirklich eng am hebräischen Text übersetzen (so etwa z. B. Ri 3,9.15; 12,3); es zeigt sich eher, dass es bei der Übersetzung mit σωτήρ eine Gestaltungsfreiheit zu geben scheint, die möglicherweise weniger mit der hebräischen Vorlage als mit einem Konzept aus der Zielsprachlichen Welt zu tun hat. In den originalgriechischen Schriften der LXX wird σωτήρ praktisch immer für Gott verwendet. Dabei fällt auf, dass das Wort vor allem in Gefahrensituationen zur Anwendung kommt, in denen Gott gerettet hat oder in denen seine Rettung notwendig ist: So ruft Judas beim Anblick des feindlichen Heeres Gott als ὁ σωτήρ Ἰσραὴλ an, der Gott an sein rettendes Eingreifen bei David vor Goliath und bei Jonatan vor den Philistern erinnert (1Makk 4,30).⁴³ In 3Makk 6,29.32; 7,16 geht es um Gott als Retter der ägyptischen Juden vor der Vernichtung. In Bar 4,22 Hof-

39) Vgl. hierzu Jung, Franz, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (Neutestamentliche Abhandlungen 39), Münster 2002; siehe auch Wendland, Paul, σωτήρ. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, ZNW 5 (1904), 335–353; Zimmermann, Klaus, »Soter«, in: Der Neue Pauly. Herausgegeben von H. Cancik/H. Schneider/M. Landfester, Brill Online, 2015. Reference. Universitaetsbibliothek Würzburg. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/der-neue-pauly/soter-e1118060>.

40) Zu diesem Verständnis von Epiphanie s. Lührmann, Dieter, Epiphaneia. Zur Bedeutungsgeschichte eines griechischen Wortes, in: G. Jeremias (Hrsg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (FS K. G. Kuhn), Göttingen 1971, 185–199.

41) Interessanterweise kann der Soter-Titel auch wieder entzogen werden, siehe Jung, ΣΩΤΗΡ, 49 f.

42) S. auch Habicht, Christian, Gottmenschen und griechische Städte, München 1970, 156–159.

43) Auch im Zweiten Makkabäerbuch ist Gott derjenige, der »Rettung« bringt (2Makk 11,6) und den man als »Retter« preist und bekennt (2Makk 8,27).

In der griechischen Langfassung der Estererzählung ist die Anrede Gottes als König (Est C 1) verbunden mit der Bitte um Rettung: »In deiner Macht ist das All, und es gibt niemanden, der sich dir widersetzt, wenn du Israel retten willst« (Est

fen die Exilierten auf die baldige σωτηρία durch ihren αἰώνιος σωτήρ, in Weish 16,7, wo an die eherne Schlange erinnert wird, wird Gott als πάντων σωτήρ »Retter aller« angerufen. In Sir 51,1 ist der Gedanke von Gott als Retter explizit mit seiner Königstitulatur verbunden: »Ich will dich loben, Herr, (du) König, und ich will dich preisen, Gott, meinen Retter« (ἔξομολογήσομαι σοι κύριε βασιλεῦ καὶ αἰνέσω σε θεὸν τὸν σωτήρ μου). In Jdt 9,11 wird Gott von Judit in einer großen Notsituation in einer Reihe von Anrufungen zuletzt »als der Hoffnungslosen Retter« (ἀπηλπισμένων σωτήρ)⁴⁴ bezeichnet; als solcher wird er sich in der fiktiven Erzählung des Buches Judit auch erweisen, wenn Judit nach ihrem Gebet Israel und die ganze Welt vor dem Gottes- und Weltherrschaftsanspruch des assyrischen Königs Nabuchodonosor befreit. Bei Josephus fällt auf, dass er das Wort σωτήρ »Retter« nie für Gott, sondern nur für menschliche Retter verwendet (siehe Ant 6,240; Bell 1,625; Vit 244.259 etc.). Bei Philon wird σωτήρ »Retter« für Menschen und für den Gott Israels verwendet; Gott erscheint als Retter seines Volkes, als Erhalter des Menschengeschlechts, als Erhalter des Kosmos (Leg Gai 196, vgl. Sacr 71; Abr 176; Jos 195 etc.), besonders als Erretter und Helfer der Seele.

Die aus dem Hebräischen übersetzten, durch die Wiedergabe mit »Retter« deutlich veränderten Stellen ebenso wie die nicht-übersetzten Texte zeigen, dass die Rede von Gott personaler wird: So ist es nicht mehr das »Heil«, das von Gott kommt und etwas bewirkt, sondern es ist Gott als Person, die rettet. Die Rettung ist nun ein rettendes Eingreifen durch Gott selbst, was seine Macht deutlicher in den Vordergrund rückt. Von einem solchen Retter darf dann nicht nur eine einmalige Rettung erwartet werden, sondern durch den Gebrauch dieses Titels wird ein dauerhafter Zustand angezeigt und zugleich angedeutet, dass die Rettung immer wieder erwartet werden darf.

IV Der König als »Euergetes«

Ähnlich wie σωτήρ wird auch εὐεργέτης »Wohltäter« im Hellenismus und gerade im Kontext hellenistischer Herrscherideologie aus der ehrenden Bezeichnung eines Einzelnen für eine erwiesene Wohltat zu einem Titel und gehört zum festen Bestand der Beinamen, mit denen sich die Könige gerne schmücken (lassen). Während sowohl in der Hebräischen Bibel als auch in der LXX der Gedanke fest verankert ist, dass Gott seinem Volk Gutes tut, so wird der zum Titel gewordene Begriff εὐεργέτης »Wohltäter« in der LXX für Menschen verwendet (in Est 8,12 für Mordechai, in 2Makk 4,2 für Onias, siehe auch 3Makk 3,19; 6,24; Weish 19,14; als Königsname im Sirach Prolog 27). Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass zwar der Begriff und Titel εὐεργέτης in der LXX nie für Gott verwendet wird, der Gedanke der εὐεργεσία »Wohltat« aber sehr wohl mit Gott in Verbindung gebracht wird (εὐεργετέω vgl. 2Makk 6,13; Weish 3,5; 11,5.13; 16,2.11.24). Mehr noch: Für den militärischen Sieg der makkabäischen Truppen wird Gott gepriesen, wobei das Wohltaten-Erweisen Gottes und der Sieg der Truppen in Entsprechung zu einander gesehen werden (τῷ κυρίῳ τῷ μεγάλῳ εὐεργετοῦντι τὸν Ἰσραὴλ καὶ τὸ νίκος αὐτοῖς διδόντι 2Makk 10,38). Im Hymnus auf die Figur der Weisheit wird der Geist in ihr in Weish 7,22 f. unter anderem als »wohlütig« (εὐεργετικόν), »menschenfreundlich« (φιλόανθρωπον) und »alles vermögend« (παντοδύναμον) beschrieben (siehe weiter unten zu Pantokrator).

C 2, vgl. C 8). In Esters Gebet folgt auf die Anrufung Gottes als König auch wieder die Bitte um Rettung: »Mein Herr, unser König, du bist der alleinige. Hilf mir, die ich allein bin und keinen Helfer habe außer dir« (Est C 14, vgl. C 23).

44) Die Anrufungen lehnen sich eng an Ex 15,2^{LXX}; Sir 51,2 und Ps 61,3^{LXX} an.

Diese Prädikate finden nicht nur in Zeus- und Isis-Hymnen Verwendung,⁴⁵ sondern dienen auch zur Beschreibung der hellenistischen Könige. Anders als die LXX verwendet Philon den Begriff und Titel εὐεργέτης für Gott: In Congr. 171 wie z. B. auch in Sobr 55 oder Spec Leg 1, 209 spricht Philon von Gott als σωτήρ und εὐεργέτης: »Denn er [Gott] ist gut und die Ursache des Guten, ein Wohltäter, Retter, Ernährer, ein Bringer des Reichtums und Gabenspende« (ἀγαθὸς γὰρ καὶ ἀγαθῶν αἴτιος, εὐεργέτης, σωτήρ, τροφεύς, πλουτοφόρος, μεγαλόδωρος).

Wie bei dem Epitheton »Retter« lässt auch »Euergetes« die personale Vorstellung stärker hervortreten. Dies betont die Mächtigkeit Gottes und damit auch die Abhängigkeit des Einzelnen und der Gemeinschaft von dem, den sie als »Retter« oder als »Wohltäter« bekennen und anerkennen.

V Der König als »Ktistes«

Zu den vielleicht weniger bekannten, aber ebenfalls wichtigen Beinamen der hellenistischen Könige gehört κτίστης, »Gründer«. Städtegründungen gehören zu den Taten, mit denen sich hellenistische Herrscher auszeichneten. Dabei konnten sie an die Tradition der Gründungen von griechischen Kolonien und Städten außerhalb Griechenlands, wie sie seit dem 8. und 7. Jh. üblich waren, anknüpfen. Während diese frühen Stadtgründungen Unternehmungen im Namen der Heimatstadt waren, die nach der Befragung des Orakels von Delphi unter der Leitung eines οἰκιστής »Koloniegründer, Gründer einer Stadt« stattfanden (mitunter wird auch der Titel ἀρχηγέτης verwendet),⁴⁶ wandelte sich die Idee der Stadtgründung in hellenistischer Zeit. Städtegründungen sind nun dem König vorbehalten und werden nicht mehr durch die Mutterstädte initiiert.⁴⁷ Dafür kommt der Begriff κτίστης, der erst im 4. Jh. v. Chr. sicher belegt ist, auf. Er hat nicht mehr wie οἰκιστής primär die Auswanderer, die einen neuen Wohnort suchen, im Blick, sondern er ist mit der eigentlichen Bautätigkeit verbunden. Ab der hellenistischen Zeit wird κτίστης zur gängigen Bezeichnung.

Mit Blick auf die Städtegründungen ist wieder Alexander der Große prägend: Er hat zahlreiche Städte gegründet, die bekannteste unter ihnen ist sicherlich *Alexandria ad Aegyptum*. Abgesehen von den Ptolemäerkönigen, die nur sehr selten als »Gründer« bezeichnet werden, sind die anderen Nachfolger Alexander darin gefolgt und haben sich durch Städtegründungen hervorgetan. Die meisten Städtegründungen in hellenistischer Zeit erfolgen durch die Seleukiden. Unter Stadtgründungen sind dabei nicht nur die Gründung von gänzlich neuen Städten zu verstehen, sondern auch Umbenennungen schon bestehender Städte,⁴⁸ der Ausbau von Wirtschafts- und Verwaltungszentren, orientalische Städte, die von Griechen besiedelt und als Polis neu gegründet werden, oder

45) S. z. B. den Zeus-Hymnus des Kleantes oder die Isis-Hymnen des Isidor in Engel, Helmut, Das Buch der Weisheit (NSK.AT 16), Stuttgart 1998, 132–134.

46) Auffallenderweise findet sich der Begriff οἰκιστής nicht in der LXX, der Begriff ἀρχηγέτης lediglich in 2Makk 2,30.

47) In den Gründungslegenden wird jedoch als der eigentliche Motor der Unternehmung die Gottheit von Delphi dargestellt: Leschhorn, Wolfgang, Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte (Palíngenesia 20), Wiesbaden 1984, 105–109.

S. auch Bons, Eberhard/Passoni, Dell'Acqua, Anna, A Sample Article: κτίσω – κτίσις – κτίσμα – κτίστης, in: E. Bons/J. Joosten (Hrsg.), Septuagint Vocabulary. Pre-History, Usage, Reception (Septuagint and Cognate Studies 58), Atlanta 2011, 173–187; Casevitz, M., Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien, Paris 1985, 13–72.

48) Mittag, Antiochos IV. Epiphanes, 201–208.

Militärkatoikien. Auch wenn die meisten Quellen aus römischer Zeit stammen und wir nur über wenige zeitgenössische Quellen aus hellenistischer Zeit verfügen, so ist doch klar, dass die Gründung von Städten zu den prestigeträchtigen und wirkungsvollen Maßnahmen der hellenistischen Könige gehört.⁴⁹ So gilt Antiochus IV. als Gründer einer ganzen Reihe von Städten, was mit der intensiven Bautätigkeit während seiner Regierungszeit zusammenhängen könnte. Antiochus IV. wird in einer griechischen Inschrift aus dem Jahr 166 v. Chr., die ein Philippos zu Ehren des Königs Antiochos Theos Epiphanes stiftete, in der Datierungsformel am Anfang θεὸς σωτήρ τῆς Ἀσίας καὶ κτίστης τῆς πόλεως (OGIS 253)⁵⁰ genannt.⁵¹ Diese viel diskutierte Inschrift zeigt, dass κτίστης neben Soter, Epiphanes oder Euergetes als eine Art Ehrentitel verwendet wird, im Unterschied zu diesen aber kein offizieller Titel oder Kultname wurde und daher z. B. auch nicht auf Münzen erscheint. Eher scheint κτίστης mit konkreten Taten verbunden zu sein, die der Gründer für die Stadt vollführt hat. Im Fall von Babylon dürfte der Titel sich auf die Bauprojekte von Antiochus beziehen, die für einen Aufschwung der Stadt gesorgt haben. Damit wird die Bindung der Stadt an ihren Gründer und ihre Abhängigkeit von diesem und seinen Nachfolgern besonders deutlich. Die hervorgehobene Beziehung zu dem Gründer der Stadt erhält auch dadurch Ausdruck, dass sich in der Stadt normalerweise sein Grab befindet und ein städtischer Kult zu Ehren des Gründers ausgeübt wird. Mit der Bezeichnung κτίστης für einen Stadtgründer ist somit immer auch die kultische Ehrung verbunden. Ein kaiserzeitlicher Papyrus spricht noch um 120/121 n. Chr. in Alexandria von einem ἱερεὺς Ἀλεξάνδρου κτίστου.⁵²

Das Verb κτίζω, das meist mit »erschaffen« übersetzt wird,⁵³ findet sich interessanterweise in der LXX *nicht* in den Schöpfungserzählungen von Gen 1–3.⁵⁴ Das Nomen κτίστης, das üblicherweise mit »Schöpfer« übersetzt wird, wird acht Mal in der LXX und immer für Gott gebraucht. Außer in 1Sam 22,32, wo es »Fels« (צור) als eine Metapher für Gott wiedergibt, wird es sonst nie in den übersetzenden Büchern der LXX verwendet. Alle übrigen sieben Nennungen finden sich in den originalgriechischen Schriften.⁵⁵ Unter den Belegen ist vor allem das Buch Judit aufschlussreich: Judit nennt im Gebet Gott den κτίστα τῶν ὑδάτων »Gründer der Wasser(massen)« und den βασιλεὺ πάσης κτίσεώς σου »König deiner ganzen Gründung« (Jdt 9,12). Der Vorstellungszusammenhang des Begriffs »Gründer« wird hier mit der Anrede Gottes als »König« verbunden. Auffallenderweise ist Jdt 9,12 die einzige Stelle in der Juditerzählung, wo Gott »König« genannt wird, was angesichts der Auseinandersetzung, die im Buch Judit erzählt wird, besonders interessant ist: Nabuchodonosor, der König der Assyrer, erhebt den Anspruch, die ganze Welt beherrschen zu wollen und als einziger Gott verehrt zu werden (Jdt 3,8; 6,2). In diesem An-

spruch des Herrschers, als Gott verehrt werden zu wollen, spiegeln sich deutlich Anspruch und Realität der hellenistischen Zeit, die im Buch Judit in einer fiktional-historischen Collage verarbeitet werden. In Jdt 9,12 antwortet Judit aus ihrer Perspektive auf den Anspruch Nabuchodonosors: Nicht er, sondern der Gott Israels ist als der Herr der Welt und als der »König deiner ganzen Gründung« (βασιλεὺ πάσης κτίσεώς σου) anzurufen. Er ist der Einzige, der über ἰσχύς »Stärke«, δύναμις »Macht« und κρᾶτος »Kraft« verfügt (Jdt 9,8)⁵⁶ – jene Prädikate, die üblicherweise dem erfolgsgebundenen hellenistischen König zugewiesen werden.⁵⁷

In den Makkabäerbüchern wird κτίστης ebenfalls verwendet (2Makk 1,24; 7,23; 13,14; 4Makk 5,25). Sowohl bei den Makkabäerbüchern als auch beim Buch Judit fällt auf, dass in diesen Schöpfungstheologie *nicht* vorkommt, dass aber alle Stellen, an denen von »Schöpfung« gesprochen wird, mit dem Lexem -κτι- verbunden sind.⁵⁸ Dass der Begriff κτίστης in den Makkabäerbüchern gebraucht wird, dürfte kein Zufall sein, erzählen sie doch von der Auseinandersetzungen mit Antiochus IV. Epiphanes, der als κτίστης von Städten (z. B. von Babylon) bekannt war. Angesichts dieses Befundes ist zu fragen, ob Semantik und Funktion von κτίστης in der LXX nicht eher im Kontext hellenistischer Königsideologie zu suchen sind und weniger in der traditionellen Schöpfungstheologie der Hebräischen Bibel: Nicht der hellenistische König, sondern Gott ist der »Gründer« – nicht nur einer einzelnen Stadt, sondern der ganzen Welt.⁵⁹ Mit anderen Worten: Nicht die Schöpfungstheologie steht Pate für die Rede von Gott als κτίστης, vielmehr inspiriert die hellenistische Königsideologie zu einer Modifikation der traditionellen Rede von Gott als König, und dies führt zu einer Annäherung der Rede von Gott als König an bekannte Schöpfungstheologische Aussagen.⁶⁰ Vor dem Hintergrund der hellenistischen Königsideologie wird deutlicher, was für die Diasporagemeinden von besonderer Bedeutung gewesen sein könnte: Während der hellenistische König in der von ihm gegründeten Stadt als Gründer kultisch verehrt wurde, kann der Gott Israels als der Gründer der ganzen Welt überall verehrt werden.

VI Gott als Pantokrator

Anders als die anderen bisher besprochenen Begriffe, die als Epitheta hellenistischer Könige verwendet wurden, hat der Begriff »Pantokrator« – soweit ich sehe – keine Verwendung für hellenistische Könige gefunden. Das Wort παντοκράτωρ scheint eine Neubildung der LXX zu sein, die sich vom griechischen Sprachgebrauch, der wohl das Lexem παγκρατ- kennt, unterscheidet. In der

⁵⁶ Vgl. die Kommentierung zu Jdt 9,8: Schmitz, Barbara/Engel, Helmut, Judit (HThKAT), Freiburg/Basel/Wien 2014, 290–292.

⁵⁷ Wie diese ihre Erfolge anschließend in Festen öffentlich zelebrieren, wird auch im Buch Judit erzählt: die Feier des ersten Sieges Nabuchodonosors (Jdt 1,16) und die Feier der endgültigen Rettung Israels und der ganzen Welt (Jdt 16,20).

⁵⁸ Vgl. Schmitz, Barbara, Geschaffen aus dem Nichts? Die Funktion der Rede von der Schöpfung im Zweiten Makkabäerbuch, in: T. Nicklas/K. Zamfir (Hrsg.), Theology of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity. In Honour of Hans Klein (DCLSt 6), Berlin 2010, 61–79.

⁵⁹ Josephus gebraucht zwar das Verb κτίζω für Gott (Ant 1,27; 4,314; Bell 3,356.369; 5,377), nie aber das Nomen κτίστης. Dieses verwendet er immer nur für Menschen, und zwar für das Gründen von Städten: Herodes als Gründer von Caesarea (Bell, 2,266; Ant 20,173) und Tiberius (Vita 37) oder Seleukos als Gründer von Antiochia (c.Ap. 2,39; Ismael als κτίστης aller Nationen Ant. 1,214).

⁶⁰ Zu überlegen wäre, inwieweit dies nicht nur für das Nomen κτίστης, sondern auch für das Verb κτίζω gilt. Vor diesem Hintergrund ist interessant, dass das Verb κτίζω in der LXX auch für Gründungen gebraucht wird: für die Gründung von Ägypten in Ex 9,18, das Heiligtum in Lev 16,16 oder den Tempel in Hag 2,9.

⁴⁹ Im Alten Orient galten die Götter als diejenigen, die die Tempel mit Hilfe der Könige gegründet haben, s. dazu Hartenstein, Friedhelm, Tempelgründungen als »fremdes Werk«. Beobachtungen zum »Ecksteinwort« Jesaja 28,16–17, in: F. Hartenstein (Hrsg.), Das Archiv des verborgenen Gottes (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, 31–61.

⁵⁰ S. hierzu Leschhorn, Gründer, 241–246; vgl. Mittag, Antiochos IV. Epiphanes, 205.

⁵¹ Eine ähnliche Inschrift findet sich für Eumenes II.: σωτήρ καὶ εὐεργέτης καὶ κτίστης τῆς πόλεως (OGIS 301), Leschhorn, Gründer, 241.

⁵² S. Leschhorn, Gründer, 206.208.

⁵³ Ein Drittel der Belege finden sich im Buch Ben Sira, daneben in den Psalmen und im Buch der Weisheit. In den Schriften, die die hebräischen Schriften übersetzen, gibt es vor allem das Verb כָּרַב (Ps 50,12; 89,13.48; 101,19^{LXX} etc.) oder קָרַב (Gen 14,19.22; Pro 8,22 etc.) wieder.

⁵⁴ So wird das hebräische Verb כָּרַב »schaffen« in Gen 1,1.21.27; 2,3.4 mit ποιέω »machen« übersetzt.

⁵⁵ 2Makk 1,24; 7,23; 13,14; 4Makk 5,25; 11,5; Jdt 9,12; Sir 24,8.

griechischen Umwelt wird dieses dabei weniger mit Blick auf das hellenistische Königtum, als vielmehr, vor allem im stoischen Kontext, in Zeus- und Isis hymnen verwendet.⁶¹ Um den eigenen Gebrauch von παντοκράτωρ in der LXX zu erklären, deutet Reinhard Feldmeier diesen Terminus weniger religiös als vielmehr politisch in bewusster Abgrenzung gegenüber den Macht- und Überlegenheitsansprüchen Alexanders des Großen und der hellenistischen Könige in seiner Nachfolge; demgegenüber hätten die Bibelübersetzer die Herrschaft ihres Gottes über die ganze von ihm geschaffene Welt betont.⁶² Damit knüpft Feldmeier an die These von Hildebrecht Hommel an, der die Auffassung vertreten hat,⁶³ dass παντοκράτωρ sich durch das Herrscherprädikat *autokrator* herausgebildet hat, das in klassischer Zeit die vom Volk erteilte Spezialmacht eines militärischen Führers in einem bestimmten Bereich bezeichnete.⁶⁴ Von daher legt sich nahe, bei der Frage nach der Bedeutung hellenistischer Königskonzeptionen für die Rede von Gott die Gottesbezeichnung παντοκράτωρ mit einzubeziehen,⁶⁵ die – wie kein hebräischer Begriff – den Allmachtsgedanken ausdrückt.

In der LXX ist Pantokrator mit ca. 180 Belegen eine häufige und wichtige Gottesbezeichnung,⁶⁶ dem kein hebräisches Wort entspricht. Vielmehr dient es als Übersetzung für verschiedene hebräische Begriffe (so u. a. El Schaddai und [JHWH] Zebaoth), die allerdings nicht durchgehend mit παντοκράτωρ übersetzt werden.⁶⁷ In den originalgriechischen Schriften der LXX wird die Gottesbezeichnung vor allem im Zweiten und Dritten Makkabäerbuch⁶⁸ und im Buch Judit gebraucht (Jdt 4,13; 8,13; 15,10; 16,5.17).⁶⁹ Im Buch Judit steht die Gottesbezeichnung παντοκράτωρ im Sinne von »Allesbeherrschender« zum einen in bewusstem Kontrast zu dem Anspruch Nabuchodonosors auf allumfassende Herrschaft. Zum anderen interpretiert die Gottesbezeichnung Pantokrator die Rettung Israels und der ganzen Welt in einer eigentlich ausweglosen Situation als Wirken des allmächtigen Gottes. Damit ist παντοκράτωρ im Buch Judit ein Gegenbegriff zu dem politischen und religiösen Anspruch, der durch die Figur des Königs Nabuchodo-

nosor erhoben wird, der zwar den Namen des früheren babylonischen Königs hat, aber in seiner Charakterisierung ganz deutlich die Züge eines hellenistischen Königs trägt.

Mit der Gottesbezeichnung Pantokrator in der LXX wird an die Vorstellung von Gottes Mächtigkeit in der Hebräischen Bibel angeknüpft,⁷⁰ zugleich aber wird mit dem Gebrauch der Gottesbezeichnung παντοκράτωρ ein eigener Akzent gesetzt, indem, möglicherweise inspiriert von der Zurschaustellung der Macht hellenistischer Herrscher, für die allumfassende Macht Gottes das Wort παντοκράτωρ gebildet und diese damit herausgehoben wird.⁷¹

VII Fazit

Tradition und (Er-)Neuerung bilden in der biblischen Überlieferung immer wieder die beiden Pole, zwischen denen sich theologische Entwicklungen beschreiben lassen. Die Rede von Gott als König ist eine Metapher, die sich über die Jahrhunderte findet und immer wieder eine Veränderung erfahren hat. Sie verfügt über eine gute Verankerung in der Tradition, schafft Kontinuität und ist wiedererkennbar. Zugleich hat sie eine Flexibilität und Offenheit, mit der die Rede von Gott als dem König in neuen Kontexten aufgegriffen und jeweils zeitgenössisch modifiziert werden kann. So lassen auch die Veränderungen, die das hellenistische Königtum mit sich brachte, die Rede von Gott in den frühjüdischen Schriften nicht unberührt: Mit der Aufnahme von hellenistischen Königskonzeptionen, die militärischen Siegen und Städtegründungen besondere Bedeutung zumessen und sich in Epitheta wie »Epiphanes« und »Retter« etc. ausdrücken, erhält die traditionelle Rede von Gott neue Akzente. Neben den von der zeitgenössischen hellenistischen Königskonzeption inspirierten Übernahmen zeigen sich zugleich auch deutliche Tendenzen der Abgrenzung gegenüber dem politischen wie religiösen Machtanspruch der hellenistischen Herrscher. Die Makkabäerbücher berichten von aktuellen Krisen, vor allem im Kontext der Auseinandersetzung mit Antiochus IV. Epiphanes, das Buch Judit erzählt den Konflikt in Form einer in assyrisch-babylonische Zeit zurückverlegten, fiktionalen Erzählung. Dabei findet nicht nur eine Verhältnisbestimmung zwischen den hellenistischen Königen und dem transzendenten Gott Israels statt, sondern auch eine Neugestaltung des Porträts des Gottes Israels, die sich am Idealbild eines hellenistischen Königs inspiriert. Der »neue« Typus des hellenistischen Herrschers, der sein Königsein durch seinen Erfolg und seine Siege erweist, der seine Herrschaft, seinen Reichtum, seine Wohltätigkeit und Menschenfreundlichkeit öffentlich zur Schau stellt, wird reflektiert, und Züge des zeitgenössisch erlebten Königtums werden in die Rede von Gott integriert. Wie der hellenistische König nicht nur aus dynastischen Gründen Herrscher ist, sondern auch aufgrund seiner Person, so wird nunmehr die personale Dimension bei der Rede von Gott betont und in diesem Zusammenhang auch die mit dem König verbundenen Motive und Themen (Tugend, Gerechtigkeit, Treue, Menschenfreundlichkeit, Wohlwollen, Milde etc.). Dies geht einher mit einer Steigerung seiner Machtfülle, mit der er allherrschend und alles bewirkend handelt, was zur Betonung der soteriologischen Funktion im Rahmen seines Königseins führt. Alle diese Motive sind für sich genommen nicht neu, erfahren jedoch

61) Profangriechische Belege s. bei Witte, Markus, Vom EL SCHADDAJ zum PANTOKRATOR. Ein Überblick zur israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, in: J. F. Diehl/M. Witte (Hrsg.), Studien zur Hebräischen Bibel und ihrer Nachgeschichte (KUSATU 12.13), Kamen 2011, 211–256, 236 f.

62) Das Lexem παντοκράτωρ findet sich in der LXX hingegen nur in 2Makk 3,22; vgl. auch Arist 185.

63) Feldmeier, Reinhard, Nicht Übermacht noch Impotenz. Zum biblischen Umgang mit dem Allmachtsbekenntnis, in: W. H. Ritter u. a. (Hrsg.), Der Allmächtige. Annäherungen an ein umstrittenes Gottesprädikat, Göttingen 2¹⁹⁹⁷, 13–42, 24 f.

64) Hommel, Hildebrecht, Pantokrator. Schöpfer und Erhalter, in: H. Hommel (Hrsg.), Sebasmata (WUNT 31), Bd. 1, Tübingen 1983, 131–177. Diese These vertritt auch Zimmermann, Christiane, Die Namen des Vaters. Studien zu ausgewählten neutestamentlichen Gottesbezeichnungen vor ihrem frühjüdischen und paganen Sprachhorizont (AJEC 69), Leiden 2007, 238–240.

65) Dafür, dass dies auf den Sprachgebrauch der LXX abgefärbt hat, könnte z. B. 2Sam 7,8.25.27^{LXX} sprechen, wo die Gottesbezeichnung Pantokrator dort gebraucht wird, wo David zum Führer über sein Volk eingesetzt wird.

66) Neben dieser gibt es in der LXX weitere, ähnliche Machtbegriffe, wie z. B. παντοδύναμος »alles vermögend« Weish 7,23; 11,17; 18,15 oder die Formulierung »der alles überschauende Herr« (2Makk 9,5; vgl. 2Makk 12,22 sowie 2Makk 15,2; vgl. Arist 16).

67) Zur Statistik s. Bachmann, Michael, Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotation des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons pantokrator (SBS 188), Stuttgart 2002, 126–196.

68) So dient als Übertragung für [JHWH] Zebaoth in der LXX neben παντοκράτωρ auch die Transkription κύριος σαβαωθ oder die Wiedergabe mit κύριος τῶν δυνάμεων.

69) 2Makk 1,25; 3,30; 5,20; 6,26; 7,35.38; 8,11.18.24; 15,8.32; vgl. 3,22; 3Makk 2,2.8; 5,7; 6,2.18.28.

70) Auffallend ist auch, dass Josephus παντοκράτωρ nicht benutzt, Philo hingegen schon.

70) S. dazu Spieckermann, Hermann, Vom »Herrn der Heerscharen« zum »Allmächtigen«. Die Septuaginta als Wegbereiterin einer christlichen Gotteslehre I. Der alttestamentliche Befund, in: T. S. Cauley/H. Lichtenberger (Hrsg.), Die Septuaginta und das frühe Christentum – The Septuagint and Christian Origins (WUNT 277), Tübingen 2011, 119–139.

71) So Feldmeier, Übermacht, 30.

angesichts des Ideals der hellenistischen Königsherrschaft durch Übernahme und Abgrenzung eine Schärfung und eigene Profilierung und setzen neue Akzente.

Abstract

God as King is one of the metaphors that have been handed down in the biblical literature for centuries. In the Hellenistic period talk

about God as king again undergoes a change that is the consequence of the Hellenistic kingdom as it evolved in its specific form after the death of Alexander. The conceptual implications of the Hellenistic kingdom for talk about God is shown by reference to the epithets: the king as ἐπιφανής (»Eiphanes«), as σωτήρ (»Savior«), as εὐεργέτης (»benefactor«) and as κτίστης (»Founder«). How those epithets have affected talk of God as king is demonstrated by reference to the original Greek writings of the LXX and connected with the question of God as παντοκράτωρ (»pantocrator«).
