

## CHRISTIANISIERUNG HEIDNISCHER ETYMOLOGIEN

Selbständige Beschäftigung mit Sprachwissenschaft und mit deren Einzeldisziplinen scheint auf den ersten Blick keine wesentlich christliche Aufgabe.\* Der objektive Geist der Sprache setzt, wenigstens nach moderner Auffassung, theologischem Bemühen hier eine Grenze. Diese Eigenständigkeit der Sprachwissenschaft ist jedoch von den Kirchenvätern nicht erkannt worden. Die mannigfachen exegetischen Probleme, die im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ursprung der Sprache und der Sprachverschiedenheit unter den Christen auftraten, beweisen dies. An der Geschichte des Turmbaus zu Babel, am Pfingstwunder, an der Einleitung des Johannesevangeliums oder an der Benennung der Tiere durch Adam entzündete sich das christliche Interesse, das nicht der Sprache schlechthin, sondern der Theologie der Sprache galt<sup>1</sup>.

Angesichts dieser Eigenart christlicher Sprachbetrachtung ist die Einstellung der Christen zur antiken Grammatik von einigem Interesse. Zunächst ist festzuhalten, daß die »Theologie der Sprache« auf die Beurteilung der Lehren der antiken Grammatik keinen direkten Einfluß hatte. Die antike Grammatik als Ganzes wurde nicht polemisch-kritisch, sondern konservativ gehandhabt. Ein gutes Beispiel dafür bietet eine ihrer Unterdisziplinen, die Etymologie<sup>2</sup>. Die christlichen Schriftsteller verwenden in ihren Werken häufig heidnische Etymologien, ohne sie zu verändern. Auch die Schlußredaktion der großen byzantinischen etymologischen Wörterbücher, wie das Etymologicum Magnum und das Etymologicum Gudianum, welche doch von Christen veranstaltet wurde, zeigt denselben Respekt vor der heidnischen Überlieferung. Man könnte deshalb geradezu von einem Numerus clausus der heidnischen Etymologien sprechen.

Diese mangelnde Wechselwirkung zwischen christlicher Sprachtheologie und heidnischer Sprachwissenschaft fordert zu einer eindringlicheren Untersuchung des Gegenstandes auf. Es fragt sich nämlich, ob die heidnischen Etymologien im christlichen Text Fremdkörper geblieben sind, oder ob nicht doch eine formale oder funktionelle Christianisierung stattgefunden hat.

Die christlichen Quellen, in welchen Etymologien eine besondere Rolle spielen, sind zweierlei Art. Es sind dies einmal die schon erwähnten großen Etymologica<sup>3</sup>, andererseits sind es theologische Traktate mannigfachsten Inhalts, in denen »etymologisiert« wird. Diese »angewandten Etymologien« der Kirchenväter liegen zeitlich früher als die etymologischen Wörterbücher und sind sowohl formal als auch inhaltlich von besonderer Bedeutung.

\* Eine englische Kurzfassung, 'Christianizing of Pagan Etymologies', Vortrag, gehalten auf dem Oxforder Patristikerkongreß 1959, wird in den Proceedings of the Patristic Conference erscheinen.

<sup>1</sup> Vgl. A. BORST, Der Turmbau von Babel 1 (1957) 218/92; 2, 1 (1958) 366/404.

<sup>2</sup> Für die alexandrinischen Grammatiker war die Etymologie ein Kriterium des *ἑλληνισμός*; sie bestimmte Wortwahl und Orthographie. Bei Dionysios Thrax (5,4) war sie die vierte der sechs Aufgaben des Grammatikers. Nach der kanonischen

Festlegung des Systems durch Tyrannion wurde die Etymologie in eine kategorial niedere Stufe gedrängt; sie wurde zur bloßen Hilfswissenschaft. Nach der Einteilung des Asklepiades v. Myrlea in *τεχνικόν, ιστορικόν, γραμματικόν*, gehörte die Etymologie zum *τεχνικόν*, das seinerseits nur eine Hilfswissenschaft des *γραμματικόν* war. Vgl. dazu K. BARWICK, Remmius Palaemon und die römische *ars grammatica* = PhilolSuppl. 15 (1922) 217. 224. 227. 259.

<sup>3</sup> R. REITZENSTEIN, Etymologica: PW 6, 1, 812/7.



Formal knüpfen sie an die Tradition des Enthymems an. Dieser Topos der antiken Rhetorik hatte seinen Vorläufer bereits in der griechischen Dichtung, auf den hier nicht eingegangen werden muß<sup>4</sup>. Das rhetorische Enthymem machte die Etymologie einer Bezeichnung zur »sedes argumenti«, d. h. der Rückgriff auf die Wortableitung bestätigte das Wesen einer Person oder einer Sache im Sinne der Argumentation. Erinnert sei an das Beispiel, welches Aristoteles selbst dafür angibt: Pentheus, dessen Name zu πένθος, »Leid«, gehört, heißt mit Recht so, denn er brachte Leid über sein Haus<sup>5</sup>. Diese Verwertung einer Wortableitung als subsidiäre Stütze der Argumentation ging in die rhetorische Theorie ein — wir können sie außer bei Aristoteles noch bei Cicero, Cassiodor und Isidor fassen<sup>6</sup> — und durchzieht die gesamte heidnische und christliche Literatur.

Die »angewandten Etymologien« der Kirchenväter, christliche Enthymeme, unterscheiden sich vom heidnischen Enthymem durch ihre Zweischichtigkeit: ihr Kern, die Wortableitung, ist dank dem Respekt der Christen vor dem grammatischen Traditionsgut heidnisch, ihre Funktion christlich. Diese bewußte Adaptierung heidnischer Etymologien für die Zwecke christlicher Argumentation regt zu der Betrachtung an, von welchen Gesichtspunkten sich die Väter in ihrem Ausleseverfahren leiten ließen. Der Inhalt der ausgewählten Etymologien gewinnt damit eine besondere Bedeutung. Nach dem Ziel der Argumentation lassen sich mehrere Gruppen unterscheiden: bei den Apologeten, die aus den verschiedensten heidnischen Quellen schöpfen, dient die Gruppe antiquarischer Etymologien der Götternamen oder heidnischer Kultaltertümer hauptsächlich der Polemik gegen die Heiden; die Bezeichnungen zeigen den verwerflichen Inhalt des Bezeichneten an<sup>7</sup>. Die aus Varro geschöpften Namensableitungen menschlicher Körperteile bei Laktanz offenbaren die Zielstrebigkeit der göttlichen Schöpfung<sup>8</sup>. Die letztlich auf Philo beruhenden Etymologien jüdischer Eigennamen bestätigen die Typologie des Heilsgeschehens oder stützen die Allegorese<sup>9</sup>. Der Widerspruch zwischen dem Namen und dem Wesen seines Trägers kann der individuellen Polemik dienen<sup>10</sup>.

Im Ganzen der christlichen Lehre sind die Gruppen der angeführten Etymologien peripher. Bedeutsamer ist die Handhabung der Wortableitungen theologischer Grundbegriffe. Hier scheint der Zusammenstoß zwischen heidnischer Grammatik und christlicher Lehre unvermeidlich, scheint sich ein fruchtbarer Gegenstand der »Auseinander-

<sup>4</sup> Dazu vgl. E. Risch, Namensdeutungen und Worterklärungen bei den ältesten griechischen Dichtern: Eumusia, Festgabe für E. Howald (Zürich 1947) 72/91; H. J. Lingohr, Die Bedeutung der etymologischen Namensklärung in den Gedichten Homers und Hesiods und in den homerischen Hymnen, Diss. Freie Univ. Berlin (1954); L. Ph. Rank, Etymologizeering en verwandte verschijnenselen bij Homerus, Diss. Utrecht (1951); R. Hecht, De etymologiis apud poetas Graecos obviis, Diss. Königsberg (1892).

<sup>5</sup> Arist. rhet. 2, 23, 29; top. 112a 32 mit Eurip. Bacch. 367. Vgl. ferner W. D. Woodhead, Etymologizing in Greek Literature from Homer to Philo Iudaeus, Diss. Chicago (1928) 83<sub>e</sub>.

<sup>6</sup> Cic. top. 8, 35: ex vi nominis argumentum elicitor . . . ; Cassiod. art.: PL 70, 1190: a nota autem sic argumentum ducitur, quod Graece etymologia dicitur: si consul est, qui consulit rei publicae,

quid aliud Tullius fecit, cum affecit supplicio coniuuratos? Vgl. Cic. De or. 2, 165: Si ex vocabulo (argumentum ducitur): ut Carbo, si consul est, qui consulit patriae, quid aliud fecit Opimius? Isid. et. 1, 29, 3.

<sup>7</sup> ZB. Firm. Mat. err. 17, 3; Hippol. ref. prol. 6.

<sup>8</sup> Opif. Dei 8/10: frons, aures, oculus, lingua, pollex.

<sup>9</sup> Vgl. F. Wurz, Onomastica Sacra = TU 41 (1914/15).

<sup>10</sup> ILCV 266, 9f: Ast haec Graiugenam resonans Arcontia linguam, nomina virgineo non tulit apta choro (in bonam partem: sie war besser als ihr Name); Hieron. c. Vigil. 1: PL 23, 355A (in malam partem: schlechter als der Name). Beispiele antisemitischer Polemik mittels der Etymologie: Jerusalem = Ἱερσόουλα, Moses = ἔλφα = ἄλφοι bei L. Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque = Mém. Ac. Roy. Belg. Cl. Lettr. 2, 11 (1920).



setzung« zwischen Antike und Christentum abzuzeichnen. Als Beispiele für eine erste Untersuchung dieser Art bieten sich drei sowohl dogmatisch als auch sprachgeschichtlich interessante Bezeichnungen an: Gott, Himmel, Mensch.

## A. Die Bezeichnung für Gott

### I. Θεός

In der Antike sind fünf verschiedene Ableitungen des Wortes θεός<sup>11</sup> nachzuweisen: 1. von τιθέναι, 2. von θέειν, 3. von θεᾶσθαι, 4. von ἀΐθειν, 5. von θερμός. Die Etymologien 2 und 3 überwiegen.

Die für uns älteste Ableitung des Wortes gibt Herodot an einer häufig herangezogenen, m. E. noch immer nicht völlig erklärten Stelle des 2. Buches<sup>12</sup>. Er berichtet, indem er sich auf die mündliche Tradition der Priester in Dodona stützt, die Pelasger hätten früher allen Göttern Opfer mit Gebeten dargebracht. Ihre Götter seien jedoch namenlos gewesen. Die Pelasger hätten sie mit dem (überindividuellen Gattungs-) Namen θεοί genannt, weil sie alle Dinge, Fahrnis und Weideland, in ihrer Ordnung gesetzt und zu eigen gehabt hätten. Die Kenntnis der Individualnamen der Götter hätten sie erst später aus Ägypten bekommen. — Diese antiquarische Namensklärung — ihr theologischer Gehalt bleibt dunkel, die Götter sind aber wahrscheinlich »Ord-

<sup>11</sup> Vgl. G. PICCOLI, Gr. θεός, lat. deus, ricerche etimologiche: RivFilIstrClass 28 (1950) 223/8: θεός und deus gehen nicht auf dieselbe indogermanische Wurzel zurück; θεός, indogerm. \*dhw-es-os gehört zum Stamm mit der Bedeutung »atmen«; deus, indog. \*de-i-os mit der Bedeutung »leuchten«. A. PAGLIARO, La nozione di sacro in Grecia θεός: StMatStorRel 22 (1949/50) 52/5 führt aus, daß die Wortgeschichte von θεός auf magisch-mantische Gottesvorstellungen zurückweist. Der Prädikatsbegriff θεός (so schon WILAMOWITZ, Gl. 1,17/9) bedeute etwa »der sich Kundgebende«. Weitere Literatur bei KLEINKNECHT, QUELL, STAUFFER, KITTEL, θεός: ThWb. 3,65/120. Kurzer, aber unvollständiger Überblick der Etymologien des Wortes θεός bei den Kirchenvätern bei G. L. PRESTIGE, God in Patristic Thought<sup>2</sup> (London 1952) 1f.

<sup>12</sup> Herodot. 2, 52: Ἐθνον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' οὐνομα ἐποιεῦντο αὐτῶν. οὐ γὰρ ἀκηχέσαν κω. θεοὺς δὲ προσωνόμασαν σφέας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομάς εἶχον κτλ. vgl. SCHMID-STÄHLIN, Gesch. 1,2 (1934) 614<sub>5</sub>; A. WIEDEMANN, Herodots 2. Buch (1890) 237 paraphrasiert: »benannten die Götter nach ihrer Tätigkeit«. A. VAN GRONINGEN, Herodot, historien 3 (Leiden 1949) erinnert zur Stelle naïv daran, Herodot vergesse, daß die Pelasger nicht Griechisch sprachen. E. NORDEN, Agnostos Theos (1913) 57, versucht nicht eine Erklärung zu geben; auch F. SCHACHERMEYR, Pelasgoi: PW 19,

1,253/5 erörtert die Frage der pelasgischen Religion nicht. — Das Verständnis des Passus kann vielleicht noch gefördert werden, wenn man den Ausdruck νομαί näher untersucht. Dieser Ausdruck wird gemeinhin als Abstraktum aufgefaßt; GRONINGEN aO. übersetzt ihn mit »Verwaltung«; J. E. POWELL, A Lexicon to Herodotos (Cambridge 1938) 233 mit »divisions«. Νομή bedeutet bei Herodot sonst durchgehend »Weideland«. Nach E. P. LAROCHE, Histoire de la racine -nem- en grec ancien = Etudes et commentaires 6 (Paris 1949) 120 ist νομή in der Bedeutung »pâturage« viel häufiger als in der Bedeutung »distribution«. Νομή, »distribution«, ist im Attischen und in der Koine ein seltener Fachausdruck, den etwa Aeschines, Demosthenes und Xenophon verwenden. — Diese beiden Erwägungen und die weitere Überlegung, daß die urtümliche Religion der Pelasger wohl mit konkreten Vorstellungen gearbeitet haben wird, könnten es nahelegen, in Befolgung des Sprachgebrauchs Herodots, πρήγματα καὶ νομάς als Doppelausdruck »(bewegliche?) Habe und Weideland« aufzufassen, auf welche sich beide Tätigkeiten der Götter, Ordnung und Ausübung des Besitzes, beziehen würden. Herr Professor O. GIGON, Bern, der diesen ganzen Aufsatz wesentlich gefördert und bereichert hat, verweist zur Stütze dieser Auslegung auf die folgende Heraklitstelle (B11): πᾶν . . . ἐρπετὸν πληγῇ νέμεται (alles, was da krecht, wird durch Gottes Geißelschlag gehütet), in welcher dieselbe konkrete Vorstellung in Bezug auf das Walten der Götter herrscht.



ner«, nicht »Schöpfer« — enthält die charakteristischen Elemente der Ätiologie, indem der Kausalakt (in diesem Sonderfall die Namengebung) die zu motivierende Erscheinung (hier den Namen) völlig erklären soll. Die Bezeichnung schließt noch keine absolute Wahrheit in sich, sondern enthält nur den Aussagegehalt, den der Namengeber ihr verliehen hat. In späterer Terminologie: für Herodot ist der Name *θέσει*, nicht *φύσει*.

Obwohl sich diese »pelasgische« Etymologie gut auf den christlichen Schöpfergott hätte übertragen lassen und Gott dann entweder als *κτίστης* oder als *διακοσμητής* bezeichnet hätte, blieb sie bei den christlichen Schriftstellern äußerst selten. Die gelungene Christianisierung der Herodotstelle bei Clemens von Alexandrien<sup>13</sup> läßt dies Ausbleiben der Nachwirkung um so erstaunlicher erscheinen. Die einzig mögliche Erklärung ist wohl, daß Herodot in der Spätantike nicht häufig gelesen, ja sogar befehdet wurde<sup>14</sup>. Clemens erklärt zur Frage des göttlichen Ursprungs des Gesetzes, indem er sich auf Genesis 17,2 stützt, Gott sei der gestiftete Bund. Von dieser Setzung (*θέσις*) leite sich ja auch der Name Gottes her. Die Äquivalente des Wortes *θέσις* zeigen, daß damit nicht die uranfängliche Schöpfung der Welt, sondern die auch bei anderen Vätern mit dem Ausdruck *διακόσμησις*<sup>15</sup> bezeichnete ordnende »Ausschmückung« der Welt gemeint ist, welche vom zweiten bis zum fünften Schöpfungstage erfolgte.

Die Ableitung des Wortes *θεός* vom Verbum *τίθημι*, genauer vom Konjunktiv des Aorists *θῶ*, kehrt im Etymologicum Magnum wieder<sup>16</sup>, dessen endgültige Redaktion aus alten Quellen ins 12. Jh. fällt. Hier erscheinen zunächst zwei miteinander vermengte Ableitungen von *θέω*, die weiter unten analysiert werden sollen. Die Ableitung von *θῶ* folgt als Alternative. Gott wird als Nomen agentis erklärt: *θεός* ist die aufgefaltete Form der ursprünglichen Kurzform *θός*. Diese genetische Erklärung des Bildungstypus muß von einem Grammatiker stammen. Darauf folgt ein eindeutig christlicher Einschub, wie zwei darin verwendete Termini technici der christlichen Schöpfungslehre zeigen:

<sup>13</sup> Clem. Al. strom. 1,29,182,2: *ἔστι γὰρ διαθήκη, ἣν ὁ αἴτιος τοῦ παντός θεός τίθηται, θεός δὲ παρὰ τὴν θέσιν εἴρηται καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν.*

<sup>14</sup> Zu dieser (wenig behandelten) Frage vgl. F. JACOBY, Herodot: PW Suppl. 2,504/20.

<sup>15</sup> Der wahrscheinlich schon vorsokratische Ausdruck *διακόσμησις* (sicher ist zumindest die Verwendung des Verbs *διακοσμεῖν* bei Anaxagoras A 47, bei Plato Phaedo 97 B und des verwandten Substantivs *διάκοσμος* [Weltordnung] als Titel Leukipps bei Demokrit B 4b [Diels 2,133]) bedeutet bei Platon »Ordnung« der Welt (Tim. 23E, 24C) oder einer Stadt, also »Verfassung« (leg. 317C; conv. 209A). In unveränderter Bedeutung gebraucht Aristoteles *δ.* als (»Welt«)-Ordnung (zB. metaph. 5,986a6). In der Stoa wurde *διακόσμησις* technisch verwendet, zB. von Zeno (SVF 1,102), von Cleanthes (SVF 1,497), und bedeutete dann »Entfaltung der Welt in ihrer gegenwärtigen Vielfalt« (M. POHLENZ, Die Stoa 1 [1947] 78). Dieser stoische Terminus lebte als solcher fort bei Philo (aet. mundi 16,81; 17,85; spec. leg. 1,6,208) und bei den Kirchenvätern, während *διακόσμησις* in LXX nur in 2 Macc. 2,29

erscheint und »Ausgestaltung« (eines neuen Hauses) bedeutet. Als stoischer Terminus kommt *δ.* vor bei Clemens Romanus (vgl. RAC 3,196), bei Orig. (c. Cels. 4,14; 5,20; 6,47), bei Clemens Al. (strom. 5,14,104,1 angewendet auf Heraklit), bei Hippolyt (ref. 6,24,6 mit Bezug auf den Pythagoreer Archytas), als Terminus der christlichen Schöpfungslehre bei Greg. Nyss. (hexam.: PG 44,121B; op. hom.: PG 44,125B aus Poseidonios [vgl. REINHARDT: PW 22,713f]), Severian v. Gabala (creat. mundi 1,3 [PG 56,433]); Joh. Chrys. (in cap. 1 Gen. hom. 3 [PG 53,36A]); Übersetzungslehnwort bei Ambrosius (exam. 1,2,27).

<sup>16</sup> Et. Mag. 404,42/50: *θεός παρὰ τὸ θέω, τὸ τρέχω, εἰς ὃν πάντες τρέχομεν // παρὰ τὸ θέω καὶ θεύω θεός, ὡς φωλεύω φωλεύς, οἱ γὰρ ἀρχαῖοι, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ἐπὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων (ἀστατοῦσι γὰρ) ἐτίθεσαν τὸ ὄνομα. παρὰ τὸ ἀεὶ θεῖν καὶ κινεῖσθαι. καὶ ἐπὶ τοῦ χωρὶς τούτων λεγομένου θεοῦ λέγοιτ' ἄν, παρὰ τὸ πανταχοῦ εἶναι καὶ περιθεῖν. ἢ παρὰ τὸ θῶ, τὸ κατασκευάζω καὶ ποιῶ, ὁ πάντων ποιητής καὶ τῆς τῶν πάντων κατασκευῆς αἴτιος γίνεται θός καὶ θεός.*



Gott wird als ποιητής, Schöpfer<sup>17</sup>, und Verursacher der Schöpfung, τῆς κατασκευῆς αἰτίας<sup>18</sup>, bezeichnet.

Soweit wir sehen können, hat Platon als erster<sup>19</sup> im Kratylos<sup>20</sup> die Ableitung θεός von θέειν = τρέχειν mit der ursprünglichen Astralreligion der Griechen in Verbindung gebracht. Sie hätten, so sagt er, ihre vermeintlichen (ἡγεῖσθαι) Götter, die Gestirne, nach ihrer φύσις des Laufens benannt. Später sei dieser Name von den Astralgöttern auf alle anderen Götter übergegangen.

Die Stoiker griffen diese Etymologie auf und machten sie zur herrschenden Lehre. Dabei verbanden sie die Ableitung ἀπὸ τοῦ θέειν mit der ἀπὸ τοῦ θεωρεῖν<sup>21</sup>. Sie lehrten nämlich, daß die Gestirne nach ihren beiden Eigenschaften, daß sie sich bewegten und das Sehen verursachten, θεοί genannt worden seien. Die Nachwirkung dieser Theorie zeigt sich zB., durch Apions Aigyptiaka vermittelt, bei Plutarch<sup>22</sup>, für den die Doppel-

<sup>17</sup> Ποιητής in der Bedeutung von κτίστης fehlt im NT (vgl. FOERSTER, κτίζω usw: ThWb 3, 1027) und erscheint auch in der LXX nur 1 Macc. 2, 67 in der Bedeutung »Erfüller des Gesetzes«, welche in Rom. 2, 13; Jac. 4, 11 nachwirkt. Jedoch war π. bereits bei Plato Tim. 28C die Bezeichnung des Schöpfergottes (vgl. auch Soph. 234A; res publ. 10, 601D; Euthydem. 3B), worauf Philo aet. mundi 15 direkt zurückgriff. Dieser Wiederaufnahme mag es zu verdanken sein, daß der Ausdruck κτίστης gleichberechtigt durchsetzte, wofür hier einige Proben angeführt seien: Clem. Al. Strom. 2, 11, 51, 1; 18, 78, 3; 4, 23, 148, 1; protr. 10, 105; 5, 65, 4; Orig. c. Cels. 1, 25, 76 (Glaubensbekenntnis); 5, 3; orat. 29, 13; in Ioh. 4, 37, 238; Cat. 1 (p. 483, 484) in Ioh. 20, 30, 272; Athan. or. c. gent.: PG 25, 13A; 53A 27; synod.: PG 26, 721B10; 724C7; 725B10; 728A14 u. passim, häufiger als κτίστης (vgl. MÜLLER, Lexicon Athan. 1220f); Euseb. eccles. theol. 1, 10, 1; 3, 3, 167; 1, 12, 2; 1, 20, 55; Hegemon. acta Archel. 5, 5; Method. conv. 2, 7, 47; 3, 6, 64; u. ö.; Gelas. h. e. 2, 19, 14 usw. <sup>18</sup> Κατασκευή fehlt im NT und bezeichnet in LXX stets die »Errichtung« oder »Erbauung« eines Hauses oder Tempels. Auch bei Platon und Aristoteles ist x. noch kein Terminus technicus der Kosmologie: der Bedeutungsübergang von der »Errichtung« eines Hauses oder einer Stadt zur »Errichtung«, also »Erschaffung« der Welt erfolgt bei Philo Cherub. 127; die Wendung -ῆς αἰτίας hilft unmittelbar zum Verständnis unserer Stelle. Der Ausdruck x. hat sich nicht bei allen griech. Vätern als Terminus technicus der Schöpfungslehre durchgesetzt: Bei Clemens wird x. mit Bezug auf den Menschen gesagt, bezeichnet jedoch seine geschöpfliche Beschaffenheit: Strom. 6, 12, 96, 2; 16, 136, 3; Strom. 4, 26, 136, 1; bei Origenes schillert der Ausdruck, wo er sich auf den Menschen bezieht, zwischen »Erschaffung« und »Beschaffenheit«: in Ioh. 13, 44, 194; 20, 33, 287. Kosmologisch gebraucht Hippolyt den Ausdruck x.: ref. 6, 14, 5; 7, 26, 2; Euseb. dem. ev. 4, 4, 149 ein Derivat κατασκευαστικός mit Bezug auf Gott, als

den Schöpfer; Method. 1, 29, 8 von der Erschaffung der Leiber; überzeugender Gebrauch in der Bedeutung »Erschaffung« Method. c. Porph. 1, 8; Gelas. h. e. 2, 16, 2.

<sup>19</sup> Auf die Etymologie von θεός zu θέω spielt an das dem Pythagoreer Philolaos zugeschriebene Fragment bei Joh. Stob. ecl. 1, 20, 2 = B21 Diels. Dieses ist jedoch unecht und gehört zum Kreis der nachplatonischen und nachperipatetischen, »neupythagoreischen« Literatur des 2./1. Jh. Das Wortspiel vom »laufenden Göttlichen« kehrt wieder bei dem »Pythagoreer« Okellos 37. Gegenüberstellung und Referat über die ältere Literatur bei R. BEUTLER, Okellos: PW 17, 2, 2371 f. 2364/6. Das Wortspiel fehlt (oder ist vermieden) von Philo aet. mundi, der im allgemeinen Kritolaos folgt.

<sup>20</sup> Plato Crat. 397 CD: φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν παρὰ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν. ἄτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα αἰεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν θεοῦς αὐτοὺς ἐπονομάσαι. ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους, πάντας ἤδη τοῦτω τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν Aus der uferlosen Literatur zum Kratylos können nur wenige Beispiele herausgegriffen werden: V. GOLDSCHMIDT, Essai sur le Cratyle = Bibl. des Hautes Études 279 (Paris 1940); J. DERBOLAV, Der Dialog Kratylos im Rahmen der platonischen Sprach- und Erkenntnisphilosophie = Schriften der Univ. des Saarlandes (1953); C. G. CLASEN, Wortdeutungen in Platons Dialogen = Zetemata 21 (1958).

<sup>21</sup> SVF 2, 300, 13: θεοῦ γὰρ ἔνοιαν ἔσχον ἀπὸ τῶν φαινομένων ἀστέρων, ὁρῶντες τούτους μεγάλης συμφωνίας ὄντας αἰτίους . . ., βλέποντες δὲ τοὺς ἀστέρας αἰεὶ θέοντας αἰτίους τε τοῦ θεωρεῖν ἡμᾶς ἥλιον καὶ σελήνην θεοῦ προσηγόρευσαν.

<sup>22</sup> Plut. Is. et Os. 60, 375 CD: ὡσπερ τοῖς θεοῖς πᾶσιν ἀπὸ δυοῖν ῥημάτων τοῦ θεατοῦ καὶ τοῦ θέοντος ἔστιν ὄνομα κοινόν, οὕτω τὴν θεὸν ταύτην ἀπὸ τῆς ἐπιστήμης ἅμα καὶ τῆς κινήσεως ἴσιν μὲν ἡμεῖς, ἴσιν δ' Αἰγύπτιοι καλοῦσιν. Quelle sind die Aigyptiaka Apions; vgl. M. WELLMANN, Ägyptisches: Hermes 31 (1896) 221 f.



etymologie des Wortes θεός = »das Sichtbare« und das »Laufende«, die Richtschnur für die Doppel-etymologie des Götternamens Isis bietet. Der gelehrte Macrobius zieht diese Erklärung sogar zur Erläuterung eines Homerverses heran<sup>23</sup>. In die antiken Etymologika fand die platonische Etymologie Eingang durch einen Schüler Aristarchs, den Grammatiker Apollodor von Athen<sup>24</sup>.

Nicht nur die Nachwirkung bei den Heiden, sondern auch die Intensität, mit der die christlichen Schriftsteller sich mit der platonischen Etymologie auseinandersetzen, bezeugt ihre weite Verbreitung. Für Tertullian<sup>25</sup> ist die Ableitung der Bezeichnung θεός = deus von der Bewegung mit der göttlichen Majestät und Allmacht unvereinbar. Da aber der Gott der Christen und die heidnischen Götter dasselbe »cognomen« haben, muß die Unvereinbarkeit der heidnischen Etymologie mit dem Wesen des wahren christlichen Gottes gegen ihre Richtigkeit sprechen. Diese Prämisse wird für Tertullian zum Ausgangspunkt einer dogmatisch bestimmten Bedeutungsgeschichte des Ausdrucks: das Wort deus ist ein »Eigen«-Name Gottes, eine eigene Prägung der Gottheit, ein Wurzelwort, das sich dem Etymologisieren entzieht (simplex nec interpretatorium)<sup>26</sup>. Daraus folgt, daß es von der Bezeichnung des einen Gottes zur Bezeichnung der vielen Scheingötter entlehnt wurde (mutuatum). Die semantische Priorität des wahren Gottesnamens wird ferner durch das Fehlen der die heidnische Etymologie fundierenden Eigenschaft der Bewegung bei einigen Heidengöttern bestätigt. Ist aber die Grundbedeutung von θεός monotheistisch und singularisch, so fordert Tertullian von den Heiden, sie müßten die Namensübertragung (translatum) durch Darlegung der Wesensgleichheit rechtfertigen.

Euseb christianisiert die Etymologie noch nicht, gibt die Doppelableitung aber ohne Polemik als eine für die Christen nicht verbindliche Auswirkung der heidnischen Astralreligion wieder<sup>27</sup>.

Als erster hat Clemens von Alexandrien den behaupteten Ableitungszusammenhang zwischen θεός und θεῖν christlich erklärt<sup>28</sup>. Clemens »verbindet« an dieser Stelle, wie Völker sagt, »die Apathie mit dem Gottgedanken«. »Wir stoßen dabei auf den von Philo gern verwendeten Gedanken, daß der Mensch dadurch zur Monas werde und

<sup>23</sup> Macrobius sat. 1,23,3; II. 1,424. Quelle ist vielleicht Poseidonius; vgl. K. REINHARDT, Poseidonios: PW 22, 696.

<sup>24</sup> Vgl. TOLKIEHN, Lexikographie: PW 12,2,2442; FGH 244 F 285 und JACOBYS Kommentar.

<sup>25</sup> Tert. nat. 2,4,1: aiunt quidam propterea deos (θεούς appellat)os quod θεῖν, id est ἵεσθαι procurrere ac motari interpretatio est. Ergo iam vocabulum istud non est alicuius maiestatis: a cursu enim et motu non a (potes)tatis dominatione formatum est; vgl. das folgende bis 2,4,6.

<sup>26</sup> Vgl. Min. Fel. 18,10: Nec nomen deo quaeras. Deus nomen est. Novat. trin. 4: ... effectum est, ut nec nomen dei proprium possit edici, quoniam non possit concipi.

<sup>27</sup> Euseb. praep. ev. 5,3,2: πρῶτον μὲν τὸ ἐκ φαινομένων κατ' οὐρανὸν φωστήρων, οὗς καὶ φασί, διὰ τὸ θεῖν, ὅπερ ἐστὶ τρέχειν διάτε τὸ αἰτίους εἶναι τοῦ θεωρεῖν τὰ ὀρώμενα πρώτους θεοῦς ἀνηγορεύσται. Dies entspricht nach Hinweis von Herrn Prof. GIGON ungefähr SVF 2,1009.

<sup>28</sup> Clem. Al. strom. 4,23,151,2f: οὗτε γὰρ ἂν περιπέσοι τινα δεινῶ ἢ τοῦ θεοῦ φύσις, οὗτε φεύγει ὁ θεὸς δειλίαν, ὡς περ οὐδὲ ἐπιθυμήσει, ἵνα καὶ ἄρξη ἐπιθυμίας. Μυστικῶς οὖν ἐφ' ἡμῶν καὶ τὸ Πυθαγόρειον ἐλέγετο "ἕνα γενέσθαι καὶ τὸν ἄνθρωπον θεῖν", ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς εἶς, ἐνὸς ὄντος τοῦ θεοῦ κατὰ τὴν ἀμετάτρεπτον τοῦ αἰεὶ θεῖν τὰ ἀγαθὰ ἔξιν. Vgl. dazu W. VÖLKER, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus = TU 57 (1957) 532. 584. — O. STÄHLIN, Des Clemens von Alexandrien Teppiche (München 1937) = BKV 2,19,102, will mit KLOSTERMANN θεῖν in θεῖναι oder θελεῖν verändern mit Hinweis auf die (allerdings in Nähe eines korrupten Textzusammenhangs stehende) »Vorlage« (?) bei Philo confus. ling. 137. Diese Emendation scheint nicht unbedingt erforderlich. Die in der späten Gräzität geläufige Konstruktion von τοῦ mit konsekutivischem Infinitiv erlaubt die Annahme, es liege eine Art »Subjektswechsel« vor, und τὰ ἀγαθὰ, Subjekt zu θεῖν, bedeute »Gott selbst«. Die Bedeutung der Güte Gottes bei Clemens ist bekannt (s. Völker aO. 80<sub>1</sub>).



Gott auch insoweit nachahme. Damit erfüllt der Mensch die pythagoreische Forderung „auch der Mensch müsse eins werden“<sup>29</sup>. Die durch die Apathie errungene Gottgleichheit des Menschen erinnert Clemens an die Apathie Gottes, welche mit der Einheit Gottes gleichbedeutend ist. Diese Einheit Gottes, sagt Clemens, ist aber auch aus seinem Namen zu erkennen; denn er heißt θεός gemäß dem unwandelbaren Zustand, daß das Gute (d. h. eben Gott selbst) unausgesetzt in Bewegung ist.

Diese für uns früheste Christianisierung der platonischen Etymologie des Gottesnamens ist methodisch bedeutsam, obwohl sie keine nachweisbare inhaltliche Nachwirkung hatte. Hier wird nämlich erstmalig die Methode übertragener Auslegung etymologisch-semasiologisch verwendet und mittels dieses stillschweigend geübten Kunstgriffs heidnisches Wissen für christliche Gedankengänge fruchtbar gemacht. Indem die in der heidnischen Antike tatsächlich gemeinte Bewegung Gottes, die Bewegung der Gestirne, als »Bewegung« des Guten ausgelegt wird, wird die Etymologie mit den Mitteln der Allegorese betrieben, wird die Semasiologie zur Allegorie. Jedoch erfolgt diese christliche Allegorisierung der Sprachwissenschaft mit wissenschaftlich legitimen Mitteln, da die heidnische (und jegliche) Semasiologie und Etymologie die Stufe der sog. »übertragenen« Bedeutung eines Ausdrucks annehmen muß. Nicht zufällig ist Clemens der erste Vertreter dieser neuen christlichen Methode; als Zentrum allegorisch-typologischer Schriftauslegung kam der Schule von Alexandrien schon bei der Erklärung jüdischer Eigennamen besondere Bedeutung zu; man denke nur an die Linie Philo-Origenes-Hieronymus. Diese zunächst an hebräischen Namen geübte Methode der Erklärung wird hier auch zur Erklärung griechischer Ausdrücke angewendet.

Es bestätigt diese Beobachtung, wenn als Quelle des Eucherius, bei dem sich die allegorisierende Methode des Etymologisierens bis in die Wortbildungslehre hinein auswirkt, Hieronymus genannt wird<sup>30</sup>. Zwar bleibt B. ALTANER den Quellennachweis für diese sehr plausible Behauptung schuldig, und es fehlt im Thesaurus Linguae Latinae s. v. deus ein Beleg für das Vorkommen der Etymologie der griechischen Bezeichnung bei Hieronymus. Der Herausgeber des Eucherius kann keinen Quellennachweis geben und auch eigenen Nachforschungen blieb zunächst der Erfolg versagt. Trotzdem besitzen wir in Eucherius, unabhängig davon, ob der Nachweis direkter Benutzung des Hieronymus gelingt, ein kostbares Zeugnis für die Fortentwicklung der Methode der »allegorisierenden Etymologie«, deren Anwendung auf den christlichen Zentralbegriff Gott auf jeden Fall besonders zu dem Zeitpunkt möglich war, als das Christentum zur heidnischen Kultur nicht mehr in einem rein polemischen Verhältnis stand, sondern die antiquarische Rezeption begonnen hatte.

Eucherius<sup>31</sup> trägt ohne Angabe seiner Quelle als Lehre die »Ansicht einiger« vor, θεός käme aus dem Griechischen, von θεάσασθαι. Die Christianisierung der antiken Etymologie, die θεός als »der das Sehen verursacht«, also als Causativum in moderner Terminologie, erklärt hatte, besteht in einer entscheidenden formalen und semantischen Korrektur: θεός wird als »der Seher«, »der Schauer«, also als Nomen agentis, aufgefaßt, und soll sich auf die Voraussicht Gottes beziehen. Mithin wird wiederum übertragene Bedeutung der heidnischen Ableitung angenommen. Tenor und Zielsetzung der In-

<sup>29</sup> FPfG nr. 71 (1,508 MULLACH).

<sup>30</sup> B. ALTANER, *Patrologie*<sup>5</sup> (1958) 419: »Die Erklärungen der griechischen Wörter folgen Hieronymus«.

<sup>31</sup> Euch. instr. 2 (159 KOETSCHAU): Theo deus theos autem ex Graeco, ut quorundam opinio habet: ἀπὸ τοῦ θεάσασθαι a spectando, id est omnia prospiciendo.



structiones als einer anspruchslosen, knappen aber verbindlichen Erläuterung des theologischen Grundwissens der Zeit, sicherten dieser Etymologie wohl eine große Verbreitung und starke Nachwirkung, welche im Einzelnen noch anhand einer Untersuchung über die Bedeutung des Eucherius zu erweisen wäre.

Wohl nach Hieronymus-Eucherius, aber vor dem Jahre 701 muß die verlorene christliche Quelle entstanden sein, aus der im Jahre 701 Jaqob von Edessa sein Wissen zur Erklärung der Predigtensammlung des Severus von Antiochien geschöpft hat<sup>32</sup>. In dem syrischen Scholion »Über den Schem hammephorasch« (= »Geheimname«) zieht Jaqob zum Nachweis, daß es sich in diesem Gottesnamen, nämlich dem Tetragramm, nicht um ein sogenanntes »ghost-word« handelt, die allgemeine sprachliche Beobachtung heran, daß die ursprüngliche Bedeutung griechischer und hebräischer Wörter nicht sinnlos ist. Dies belegt Jaqob mit den drei heidnischen Ableitungen des griechischen Ausdrucks θεός: »vom Laufen oder vom Sehen oder vom Brennen . . .«. »Und wenn einer sich Mühe geben wollte«, so stützt Jaqob bezeichnenderweise seine heidnischen Etymologien, »könnte er auch aus der Heiligen Schrift Worte anführen, die das gleiche wie diese drei bedeuten«. Im folgenden zieht dann Jaqob wirklich, soweit die Anklänge für uns deutlich genug sind, Parallelen aus dem Neuen und Alten Testament zur Stütze der Ableitungen heran<sup>33</sup>. Fast noch interessanter als diese konsequente Weiterentwicklung der Methode »allegorisierenden Etymologisierens« mittels des Schriftbeweises, sind die folgenden Ausführungen, die in der Zeit der Abwehr des Heidentums, man denke etwa an Tertullian, undenkbar gewesen wären. Jaqob fährt nämlich fort: »Ich unterlasse es nicht, zu sagen, daß das griechische Wort Zeus, das viel bei den heidnischen Schriftstellern gebraucht wird, nicht ohne Grund gewählt und nicht herkunftslos ist. Zeus ist nämlich auf Griechisch „der Lebendigmacher“, und wäre dies Wort den Christen nicht verhaßt gewesen wegen seines Kultes und wegen seiner Verehrung bei den Heiden, hätten auch wir uns nicht geweigert, dasselbe zu gebrauchen vom Gott des Alls, dem wahren Namenlosen; bekennen doch auch wir es als Wahrheit, daß er der Lebendigmacher des Alls ist . . .«

Johannes Mauropūs (Schwarzfuß) von Euchaita, der im 11. Jh. lebte, schöpfte aus derselben Quelle wie Jaqob von Edessa, nämlich aus einem sachlich geordneten Etymologicum, die Etymologien seines eigenen versifizierten Etymologicums. Hier trägt Johannes in jambischen Trimetern die heidnischen Wortableitungen und ihre allegorische Auslegung als Eigenschaften Gottes vor<sup>34</sup>. Das »Laufen«, »Sehen«, »Brennen« Gottes legt Johannes als Allgegenwart Gottes, Betrachtung der Schöpfung und Läuterung der Geschöpfe aus. Die »Methode« des Johannes ist lediglich wegen der metrischen Verkleidung und der Verhüllung der Tatsache, daß Wortableitungen vorgetragen werden, interessant, zeigt sonst aber keinen Fortschritt gegenüber seiner und Jaqobs gemeinsamen christlichen Quelle.

<sup>32</sup> Syrischer Text (Handschrift Brit. Mus. Add. 12159) bei E. NESTLE, Jakob von Edessa über den Schem hammephorasch: ZDMG 32 (1878) 465. Teile auch bei REITZENSTEIN, M. Terentius Varro u. Joh. Mauropus (1901) 18; A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur (1922) 248/56 erörtert diesen Text nicht. Vgl. wiederum JACOBY: FGH 244 F 285.

<sup>33</sup> Mt. 12,28; Luc. 11,20; Joel 2,3; Dt. 4,24;9,3;

Hebr. 12,29; Act. 17,28 nach REITZENSTEIN aO. 19f Anmerkungen. Erste Quelle des bei Jaqob überlieferten Textes ist, wenn ich REITZENSTEIN recht verstehe, der Grammatiker Philoxenos, ein Zeitgenosse des Varro.

<sup>34</sup> Joh. Maurop. v. Euchaita 2/5 REITZENSTEIN: θεός διήγων τῶν ὄλων ποιημάτων/φθάνει παρὸν ἅπασι καὶ δοκεῖ θέειν./ ὡς πανεπόπτῃς ὢν θεᾶται τὴν κτίσιν/ αἶθει τε πᾶν ῥύπασμα καὶ πυρὸς πλέον.



Die letzte mögliche Weiterentwicklung »allegorisierenden Etymologisierens«, daß nämlich nicht, wie noch bei Jaqob von Edessa, die heidnische Etymologie durch den Schriftbeweis gestützt wird, sondern umgekehrt die Etymologie der Bibelerklärung dient, ist im sogenannten Etymologicum Gudianum zu erkennen. Dieses zweitälteste der großen byzantinischen Etymologika, das ungefähr im 10. Jh. entstand, vereinigt wertvolles, sehr altes Material mit christlichen Zusätzen. Unter dem Stichwort θεός<sup>35</sup> ist zunächst ein Exzerpt aus einem Werke des unter Augustus und Tiberius lebenden Grammatikers Seleukos ausgeschrieben, der, wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe<sup>36</sup>, die Etymologien des Aristarchschülers Apollodor von Athen<sup>37</sup> und eine völlig singuläre Etymologie θεός, ἀπό τῆς θερμότητος verbindet. Neben diesem einen Stichwort, das außer im Etymologicum Gudianum auch in der Oxforder Ἐκλογὴ διαφορῶν λέξεων CRAMERS enthalten ist, folgt ein weiteres Stichwort θεός<sup>38</sup>, das nochmals die drei aus Jaqob bekannten Ableitungen bringt, hier in der Reihenfolge: »vom Laufen, Brennen, Sehen«. Die erste dieser Etymologien wird nach der bewährten Methode »übertragen« erklärt in der Bedeutung »allem zuvorkommen«. Die dritte Ableitung erhält eine christliche Anwendung: weil der Name Gottes »wegen des Allessehens« nun auch den 6. Vers des 82. Psalms erklären helfe: deshalb hießen diejenigen, »die Gott mit ihren Herzensaugen erblickten«, Götter (θεοί).

Das im 12. Jh. kompilierte Etymologicum Magnum<sup>39</sup> birgt außer der bereits erörterten Christianisierung der letztlich auf Herodot zurückgehenden Ableitung von τιθέναι eine auf guter Grammatikertradition beruhende Etymologie von θέω mit neuer Erklärung des Bildungstypus, die jedoch mit der alten Erklärung Apollodors vermenget wird. Dies erfolgt so:

Θεός wird erklärt als Synekdoche eines deverbativen Nomen rei actae wie φωλεός (»Ort des Winterschlafes«) und hätte die Bedeutung »zu dem wir (Menschen) alle hinlaufen«. Obwohl diese Ableitung sich gut in christliche Gedankengänge einfügen ließe — man vergleiche das Wort inquietum est cor nostrum donec requiescat in te<sup>40</sup> —, würde eine solche Einordnung unter christlich-verinnerlichte Theologoumena doch fehlgehen, denn der Vergleich auch nur des Wortes Gott mit dem Ort des Winterschlafes muß von einem heidnischen Grammatiker stammen. Die im Text mit begründendem γάρ schlecht angeschlossene Erklärung der Ableitung von θέω greift auf die platonisch-stoische Theorie zurück, die den Gottesbegriff aus der ursprünglichen Astralreligion der Alten ableiten wollte. Die formale (jüngere, grammatische) und die bereits wohlbekannte, namentlich durch Apollodor von Athen verbreitete antiquarische Worterklärung werden demnach von dem Redaktor oder seiner Quelle aus zwei verschiedenen Vorlagen entnommen sein. Bedeutsam aber nicht nur für die Quellenkritik des Etymologicum Magnum ist die im Text folgende Betrachtung, die Ableitung des Gottesnamens von der Bewegung sei auch für den nicht mit den Gestirnen verbundenen Gott

<sup>35</sup> Etymol. Gud. 258,57 STURZ = 160,18 REITZENSTEIN, Geschichte der gr. Et.: Σελεύκου. θεός. Ἐπολλόδωρος ἀπὸ τοῦ θεῖν. τινὲς ἀπὸ τῆς θερμότητος. ὁ δὲ Ἐπολλόδωρος καὶ ἀπὸ τοῦ αἵτιον εἶναι τοῦ θεᾶσθαι διὰ τὴν αὐγὴν τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης. οἱ δὲ ἀπὸ τῆς θερμότητος λέγουσιν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἄρχεσθαι τὸν θάνατον ψυχρὸν ὄντα κατὰ ἀντίφρασιν ὡς καὶ Θερμοῦθιν, τὸ ἱερὸν Αἰγυπτίων. ψυχροποιὸν γάρ.

<sup>36</sup> I. OPelt, Thermuthis als Todbringerin:

Hermes 87 (1959) 304/9.

<sup>37</sup> Vgl. FGH 244 F 285 (2b, 1115); TOLKIEHN, Lexikographie: PW 12, 2, 2442.

<sup>38</sup> Et. Gud. 259 STURZ: θεός διὰ τὸ θεῖν, ἡγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα. ἢ διὰ τὸ αἰθεῖν ἡγουν φλογίζειν. ἢ διὰ τὸ θεωρεῖν τὰ πάντα. ἔθεν καὶ οἱ τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας θεωροῦντες αὐτὸν θεοὶ ἐκλήθησαν, ὡς τὸ „ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστέ.“

<sup>39</sup> Text oben Anm. 16.

<sup>40</sup> Aug. conf. 1, 1.



gültig, da er allgegenwärtig sei. Dies stellt in gewissem Sinne den Gegenpol zur Auffassung Tertullians dar: bei ihm zog die ontologische Priorität Gottes die sprachliche Priorität seines Namens nach sich, hier werden sprachgeschichtliche Erkenntnisse theologisch angewendet.

## II. Deus

Während die griechischen Kirchenväter von den fünf Ableitungen des Wortes θεός keine für schlechthin verbindlich erklärten, ist im lateinischen Westen eine einzige Etymologie rezipiert worden, die auf der Gleichsetzung des lateinischen Wortes deus mit dem griechischen Wort τὸ δέος (Furcht) beruht.

Festus<sup>41</sup> verzeichnet vier Ableitungen des Wortes deus, die an sich dem christlichen Gottesbegriff nicht zuwiderlaufen würden. Zuerst gibt er eine Ableitung, welche nach der griechischen Methode κατ' ἀντίφρασιν («lucus a non lucendo») gebildet ist: deus gehöre zu deesse (weil ihm nichts ermangle). 2. deus gehöre zu dare, weil er den Menschen alles gibt. Die dritte und vierte Etymologie leiten den Ausdruck aus dem Griechischen ab, beruhen also auf einer Methode, welche namentlich von Aelius Stilo gehandhabt wurde. Deus entspricht demnach entweder dem griechischen δέος, wäre also eine Synekdoche, indem Gott nach seiner Wirkung benannt wäre, oder aber dem griechischen θεός, und es läge ein bloßer Lautwandel vor.

Von diesen vier Ableitungen hatte nur die dritte eine christliche Nachwirkung, und es scheint, als hätten allein Ambrosius, Cassiodor und Isidor von Sevilla sie zu exegetischen Zwecken herangezogen.

In der Schrift *De fide* lehrt Ambrosius<sup>42</sup>, der Titel Dominus et Deus bezeichne die Erhabenheit und Macht Gottes. Er belegt das mit Bibelstellen (Jer. 16,21 (?); Jes. 42,8) und zieht aus ihnen den etymologischen Schluß, der Doppelausdruck sei entweder auf die Allmacht Gottes oder auf seine »Allsicht« (hier wirkt die griechische Etymologie ἀπὸ τοῦ θεῶσθαι nach), wohl seine Allwissenheit, oder darauf zu beziehen, daß Gott von allen gefürchtet werde.

Bei der Erklärung der Schlußformel des Philipperbriefes<sup>43</sup> legt Ambrosius dar, die Verbindung Deo autem et patri nostro bedeute keine Unterscheidung zwischen Gott und Gottvater. Der Name Deus beruhe auf der (Ehr-) Furcht; der Vatername sei zugleich Ehrentitel und Bezugnahme auf Gottes Schöpfertum.

Den Einleitungsvers des 21. Psalms sieht Cassiodor<sup>44</sup> als Worte Jesu auf dem Ölberg an (»mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«). An die zweifache Anrufung Gottes schließt Cassiodor einen etymologischen Exkurs an: Deus sei das griechische Wort für Furcht, und damit hänge der Ursprung der Bezeichnung zusam-

<sup>41</sup> Festus P. 62,8/12 LINDSAY: Deus dictus quod ei nihil desit, vel quia omnia hominibus, dat sive a Graeco δέος, quod significat metum, eo quod hominibus metus sit. Sed magis constat id vocabulum ex Graeco esse dictum aspiratione dempta qui mos antiquis nostris frequenter erat.

<sup>42</sup> Ambros. fide 1,7 (PL 16,553): Dominus ergo et Deus vel quod dominetur omnibus vel quod spectet omnia et timeatur a cunctis.

<sup>43</sup> Ambros. in Phil. 4,20 (PL 17,440): Hic non

discrevit, sed generaliter ait Deo et Patri nostro gloria. Deus est propter timorem . . .

<sup>44</sup> Cassiod. in Ps. 21,1 (PL 70,153): δέος sermo Graecus est, qui Latine interpretatur timor. Pro qua re, ut arbitror, maiores nostri Deum a timore appellandum esse voluerunt. Zur Stelle H. ERDBRUEGGER, Cassiodorus, unde etymologias in psalterii commentario prolatas petivisse putandus sit, Diss. Jena (1912) 8. nr. 37; jedoch unergiebig.



men. Cassiodor belegt dies mit einem mißverstandenen Vers des Statius<sup>45</sup>, welcher in richtiger Auslegung nur besagt, die Furcht sei der Ursprung des Götterglaubens, und eine epikureische These war. Die Exegese des Anfangs des 49. Psalms<sup>46</sup> wirkt wie eine Zurückweisung der oben besprochenen Ausführungen Tertullians, nach dem die Bezeichnung θεός ein nicht ableitbarer, von Gott selbst geprägter, Eigenname war. Im Gegensatz dazu behauptet Cassiodor, indem er an den Ausdruck Deus deorum Dominus anknüpft, dieser Name Christi sei nicht gänzlich Divinitatis proprium (etwa »eine Eigenprägung Gottes«), sondern stelle die Grenze menschlichen Vermögens dar, die Erhabenheit Gottes auszudrücken. Nun folgt die bereits zur Erklärung des 21. Psalms bemühte Ableitung von dem griechischen Ausdruck für Furcht. Cassiodor erklärt, θεός-deus sei Ersatzname Gottes (in vicem nominis) für den Geheimnamen Adonai geworden. Dieses Erfassen komplizierter Bedeutungsverschiebungen hat zunächst keine Parallelen erzeugt, verdient aber gerade deshalb besondere Beachtung.

Im Vergleich hierzu ist der Katalog der jüdischen Gottesnamen und ihrer Ableitungen bei Hieronymus, den Isidor ausschreibt, ohne Bedeutung und sichert nur die Tradierung der Etymologie an das Mittelalter<sup>47</sup>.

## B. Die Bezeichnung für Himmel

### I. Οὐρανός

In der Antike gab es zwei Ableitungen der Bezeichnung: οὐρανός<sup>48</sup> die platonische, im Kratylos<sup>49</sup> spielerisch erörterte ἀπὸ τοῦ ἄνω ὀρᾶσθαι, und die pseudaristotelische zu ὄρος und ἄνω<sup>50</sup>.

Beide Etymologien wurden durch Philo zur Exegese des Schöpfungsberichtes fruchtbar gemacht und gehörten seither zum Bestand der Traktate mit dem Titel De officio Dei oder Hexaameron.

Philo<sup>51</sup> nimmt an der Erklärung der Wortbildung eine originelle, erstaunlicherweise singular gebliebene Korrektur vor, die sich aus dem Zusammenhang seiner Lehre erklären läßt: Gott schuf zuerst die intelligible Welt in der Reihenfolge des Berichts in Genesis 1. Demgemäß läßt Philo Gott zuerst den Himmel erschaffen und benennen.

<sup>45</sup> Der Vers steht bei Stat. Theb. 3,661, und auch Serv. ad Aen. 2,715 weist ihn dem Statius zu. Nur Fulg. myth. 1,13 zitiert ihn als Vers des Petronius (frg. 27,1).

<sup>46</sup> Cassiod. in Ps. 49,1 (PL 70,348): Deus autem deorum est Dominus Christus; ipse enim cum Patre et spiritu sancto vere dicitur Deus deorum; quod tamen nomen non omnino Divinitatis est proprium, sed humana lingua, sicut iam diximus, summitatem eius ultra hoc non potest indicare. Deus enim Graeca lingua dicitur timor; et quoniam solus ipse timendus est, in vicem nominis verbum tale transivit. Legitur enim in Exodo (6,3) nomen meum Adonai non indicavi eis . . .

<sup>47</sup> Hieron. de deo et nom. ei. (PL 23,1367a): Tertium Eloec quod utrumque in Latinum Deus dicitur. Nam deus Graece theos φόβος dicitur, id est timor. Unde tractum est Deus, quod eum colentibus sit timor. Erhalten bei Isid. 7,1,5. 14f.

<sup>48</sup> Nach Boisacq, Dict. étymol.<sup>3</sup> 728 hängt οὐρανός, indoeuropäisch \*F<sub>1</sub>ορφανος wahrscheinlich mit sanskrit Várunah, Gott des nächtlichen Himmels, zusammen. Hingegen will F. SPRECHT, Griechische Miscellen: Zeitschr. für vergl. Sprachwiss. 66 (1939) 200f über das Verbalsubstantiv \*vorsos von \*vorsmón, »Höhe«, aus \*vorsanós = οὐρανός ableiten. Vgl. ferner TRAUB, Art. οὐρανός: ThWb 5, 497f.

<sup>49</sup> Plato Crat. 396BC: ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱός, ὡς λόγος. ἢ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ἕψις καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι „οὐρανία“, ὀρῶσα τὰ ἄνω. ἔθεν δὲ καὶ φασιν . . . τῷ οὐρανῷ ὀρθῶς τὸ ὄνομα κεῖσθαι.

<sup>50</sup> PsAristot. mund. 400a 6f: ἄνω καθαρός ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτόμως καλοῦμεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τὸν ἄνω . . .

<sup>51</sup> Philo opif. 10,37: εἰτ' εὐθέως οὐρανὸν προσεῖπεν αὐτὸν εὐθυβόλως καὶ πάνυ κυρίως, ἦτοι διότι πάντων ὄρος ἢ διότι πρῶτος τῶν ὀρατῶν ἐγένετο.



Der Name des Himmels οὐρανός, ist zutreffend; denn entweder bedeutet er ἔρος (pseudaristotelisch), oder er deutet auf die Priorität des Himmels unter den anderen sichtbaren Dingen. Hierin liegt eine Judaisierung der platonischen Etymologie.

In einer anderen Schrift zieht Philo nur die pseudaristotelische Etymologie heran<sup>52</sup>. Er deutet diese Ableitung um zum Reflex von Gottes Schöpfungswerk: Gott grub den Ätherkreis als Grenze und Schutz aller Dinge, die sich innerhalb seiner befinden; daher heißt der Himmel οὐρανός.

Basilius<sup>53</sup>, dem Ambrosius und Eustathius folgen<sup>54</sup>, stützt die platonische Etymologie auf eigene sprachlich exegetische Beobachtungen: οὐρανός bezeichne den »sichtbaren Himmel«. Die Etymologie wird so in die Lehre von den zwei Himmeln und dem dritten Himmel bei Paulus hineingezogen, der den Vätern besondere Schwierigkeiten machte. Eustathius wiederholte in seiner erst nach Ambrosius um 400 entstandenen Übersetzung<sup>55</sup> diese Etymologie und koppelte sie mit der von Aelius Stilo aufgebrauchten gräzisierungenden Ableitung »caelum a cernendo dictum« (= ἀπὸ τοῦ ὀρᾶσθαι). Basilius und Ambrosius ziehen die Etymologie ferner zur Erklärung des schwierigen Verses heran: »et vocavit Deus firmamentum caelum«. Hier könne firmamentum nicht »proprie« gebraucht sein. Eine weitere Stelle des Ambrosius und ein Passus des Isidor<sup>56</sup> bezeugen das Fortleben, sind aber für unsere Frage nach der Wechselwirkung von Dogma und Sprachwissenschaft nicht ergiebig.

Johannes Mauropūs von Euchaita übernimmt die pseudaristotelische Etymologie und verbindet damit die platonische von ἄνω ὀρᾶσθαι<sup>57</sup>.

Diese verhältnismäßig glatte Eingliederung der heidnischen Etymologie des Wortes οὐρανός in den christlichen Vorstellungs- und Wissensbereich erweist zweierlei: 1. daß die heidnische Etymologie an sich akzeptabel (neutral) war. 2. daß ihr in der Skala der christlichen Werte eine weit geringere Bedeutung beigelegt werden konnte als dem Zentralwort Gott.

## II. Caelum

Die scharfsinnigen Ausführungen R. REITZENSTEINS und H. DAHLMANNS zu VARRO l. l. 5, 16<sup>58</sup> haben gezeigt, daß die lateinische Etymologie von »caelum quod est caelatum aut contrario nomine celatum« auf den stoischen Grammatiker Aelius Stilo zurückgeht, der bestrebt war, die griechischen Ableitungen im Lateinischen nachzugestalten.

Diese Ableitung ist von Laktanz und Ambrosius und dessen Ausschreiber Isidor aufgenommen worden, ohne daß die Theologie des Himmels großen Einfluß auf die heidnische Etymologie gehabt hätte. Laktanz bedient sich einer Pointe Ciceros gegen Verres, um den Menschen von der Betrachtung getriebener Metallarbeiten (caelata) zur

<sup>52</sup> Philo plant. 3: τὸν δὲ αἰθέριον ἐν κύκλῳ τόπον ὄρυχούτο τῶν ἐντὸς ἕροντε καὶ φυλακτῆριον αὐτὸν τιθεῖς, ἀφ' οὗ καὶ οὐρανός ὀνομάσθαι δοκεῖ.

<sup>53</sup> Bas. hexaem. 3,8 (PG 29,72B): Τετηρήκαμεν δὲ πολλαχοῦ τὸν ὀρώμενον τόπον οὐρανὸν λεγόμενον . . . καὶ παρὰ τὸ ὀρᾶσθαι τῆς τοῦ οὐρανοῦ προσηγορίας ἀξιουμένου . . .

<sup>54</sup> Ambros. exam. 2,4,15; Eustath. in hexaem. comm. 3,8,2.

<sup>55</sup> Vgl. B. ALTANER, Eustathius, der lat. Übersetzer der Hexaemeron-Homilien Basiliius' d. Gr.: ZNW 39 (1940) 161/70.

<sup>56</sup> Ambros. exam. 5,22,7; Isid. et. 3,31,2.

<sup>57</sup> Joh. Maurop. v. Euchaita 17/21: τὸν δ' οὐρανὸν δ' ἕρον τις ἴστω τῶν ἄνω / ὀρᾶν ἄνω τε τ' οὐνομα γνωρίζετω / ἄνω τὸ κύκλῳ πᾶν νοῶν τῶν ἐν μέσῳ / ὡς πᾶν ὄλον τε καὶ πόλον κεκλιμένον / καὶ στερέωμα τοῦ φύσει βυτοῦ στάσιν.

<sup>58</sup> REITZENSTEIN aO. 34/6; DAHLMANN aO. 19.



Betrachtung des Himmels zu führen<sup>59</sup>. Ambrosius reichert an der schon erörterten Stelle<sup>60</sup> die Ausführungen des Basilius um die lateinische Etymologie an, welche in dem nicht ganz geradlinigen Gedankengang den Unterschied zwischen Firmament und Himmel begründen helfen soll. Firmamentum bedeutet den äußeren festen Teil des Himmels, caelum den ganzen Himmel. Caelum aber hieße danach, weil die aufgeprägten Sterne gleichsam seine Zeichen seien; daher gliche es einer getriebenen Metallarbeit. Isidor fügt dazu den Gedanken, die Etymologie weise auf Gottes Schöpferwerk hin: er hat nämlich dem Himmel die Sterne als Schmuck aufgeprägt<sup>61</sup>. Dies ist ein weiteres Beispiel der Methode, heidnische Etymologien biblisch zu bestätigen.

### C. Die Bezeichnung für Mensch

#### I. ἄνθρωπος

Die Etymologie des Wortes ἄνθρωπος<sup>62</sup>, die Plato im Kratylos entwickelt<sup>63</sup>, ist im Griechischen niemals durch eine andere verdrängt worden. ἄνθρωπος wäre nach Plato Beispiel eines »deverbativen Nomens« und bedeutete, daß der Mensch im Gegensatz zu den anderen Lebewesen das Gesehene (Wortbestandteil — ωπος) genau ansehe und gedanklich erfasse. Diese Ableitung hat Theophrast aufgenommen<sup>64</sup>. Ihre Verbreitung ist vornehmlich durch ihr Nachleben bei den christlichen Schriftstellern gesichert.

Clemens von Alexandrien, welcher, wie bereits anlässlich der Bezeichnungen für Gott zu sehen war, die antiken Ableitungen formal nicht antastet, sie aber durch allegorische Auslegung christianisiert, greift die Etymologie diesmal ohne christliche Modifizierungen wieder auf<sup>65</sup>.

Das Fortleben der Etymologie bestätigen uns ferner lateinische Schriftsteller wie Laktanz und Isidor<sup>66</sup>. Johannes Mauropûs von Euchaita<sup>67</sup> vereinigt zu dem Stichwort Mensch eine ganze Sammlung antiker Topoi: der Mensch ist ein Mikrokosmos<sup>68</sup>, er

<sup>59</sup> Lact. inst. 6, 107 mit Cic. act. 2 in Verr. 2, 3, 129: Verres novus astrologus, qui non tam caeli rationem quam caelati argenti duceret.

<sup>60</sup> Ambros. exam. 2, 4, 15; vgl. Anm. 54.

<sup>61</sup> Isid. et. 3, 31, 1f. Dazu vgl. jetzt J. FONTAINE, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 2 (Paris 1959) 472f. 474f. Die Etymologie kehrt wieder et. 13, 4, 1f; rer. nat. 12, 2.

<sup>62</sup> Nach BOISACQ, Dict. 63 wohl aus \*ανδρ-ηωπος; vgl. G. DEVOTO, Griech. ANΘΡΩΠΟΣ: Indogerm. Forschungen 60 (1949) 63/71: »Mannesaussehen habend«. Literaturübersicht bis 1954 bei H. FRISK, Et. Wb. 111; Für Pelasgisch erklärte das Wort A. J. VAN WINDEKENS: Orbis 3, 2 (Louvain 1954) 521/58, mit der Bedeutung »ceux qui sont munis de la force vitale«. Neuestens F. J. KUIPER, The Etymology of Anthropos: Gedenkschrift KRETSCHMER 1 (1956) 211/26.

<sup>63</sup> Plato Crat. 399C: σημαίνει τοῦτο τὸ ὄνομα ὁ ἄνθρωπος ὅτι ... ὁ δὲ ἄνθρωπος ἅμα ἐώρακεν — τοῦτο δ' ἐστι (τὸ)

ἔπωπε — καὶ ἀναθρεῖ καὶ λογίζεται τοῦτο ὁ ἔπωπεν. ἐνεῦθεν δὴ μόνον τῶν θηρίων ὀρθῶς ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ὀνομάσθη, ἀναθρῶν δ' ἔπωπε.

<sup>64</sup> Vgl. STEPHANUS, Thes. LG 2, 7858. Zitat ist nicht zu ermitteln.

<sup>65</sup> Vgl. Clem. Al. protr. 10, 100, 3; paed. 12, 100, 3.

<sup>66</sup> Lact. inst. 2, 1, 16; Isid. et. 11, 1, 5.

<sup>67</sup> Joh. Maurop. v. Euchaita 126/34: Ἄνθρωπον εἶναι δεύτερον κόσμον λόγος/ πρὸς ὃν καθέξῃς ἢ γραφῇ προβαίνεταιω./ ἄνω βλέπει γὰρ οἷα μοῖρα τῶν ἄνω/ σώζει δ' ἀναθρῶν ὧν ἔπωπε τοὺς τύπους./ τὸ σχῆμα δ' ὄρθος ἐστὶ τῶν ζώων μόνος./ ὁ δ' αὐτὸς οὗτος καὶ μέρος κεκλημένος/ ἔναρθρα φωνεῖ καὶ λαλεῖ λόγου μέρος./ μέρος μάλιστα ὡς λόγος φωνὴν φέρει./ φθορᾶ δὲ βροτῶν τὸν βροτὸν προσεῖπέ τις.

<sup>68</sup> Der Gedanke, der Mensch sei ein Mikrokosmos, ist bereits bei Aristoteles, Poseidonios, Philo und spekulativen griechischen Theologen wie Gregor v. Nyssa vertreten. Vgl. W. KRANZ, Kosmos: Archiv f. Begriffsgeschichte 2 (1955/7) Index 272; K. REINHARDT, Poseidonios: PW 22, 773/5.



blickt empor<sup>69</sup>, er bewahrt das Wahrgenommene durch die gedankliche Erfassung (platonische Etymologie), seine Haltung ist aufrecht<sup>70</sup>.

## II. Homo

Ogleich der Prometheusmythos und die vorsokratische Philosophie die Entstehung des Menschen aus Erde kannten<sup>71</sup>, ermangelte dieser durchaus volkstümlichen Vorstellung im Griechischen die einprägsame Fundierung durch die Etymologie, wie sie das Lateinische durch die Gedankenverbindung homo — humus besaß.

Die lateinische Etymologie ist wohl von Varro aufgebracht worden, dessen Namen Quintilian<sup>72</sup>, wie er sagt, humanerwise verschweigt, um den »hochverdienten Mann« durch diese nach Quintilian unzutreffende Ableitung — denn alle anderen Lebewesen stammen doch wie der Mensch aus Erde und ist es wohl wahrscheinlich, daß der Mensch sich selbst erst nach der Erde benannt hätte?! — nicht bloßzustellen. Trotz dieser Kritik Quintilians setzte sich die von der modernen Sprachwissenschaft übrigens als richtig bestätigte Ableitung durch<sup>73</sup>. Servius glaubt, daß Vergil in dem Verse *virumque ferrea progenies* darauf anspielte, was allerdings ein Irrtum des Servius ist<sup>74</sup>. Hygin erweitert die Etymologie zum Epimythion einer ätiologischen Fabel, die angesichts des grammatischen Sujets vielleicht eigene Erfindung des Antiquars Hygin sein könnte<sup>75</sup>.

Nach Genesis 2, 7 schuf Gott den Menschen (adam) aus Erdenstaub (‘aphar min haadamah), und der Schöpfungszusammenhang findet nach dem Willen Gottes seinen Ausdruck im Namenszusammenhang. Es muß für die Christen lateinischer Zunge eine beglückende Sprachparallele gewesen sein, diese Grundtatsache christlicher Anthropologie zur Ermahnung, zur Exegese, im Glaubensbekenntnis mit den Mitteln der Etymologie demonstrieren oder auch nur anklingen lassen zu können.

Als Tertullian um die richtige Auslegung des Pauluswortes 1 Cor. 15, 44 ringt, das Markion als Zeugnis gegen die Menschlichkeit Christi gedeutet hatte, führt er unter anderen Argumenten als Gegenbeweis auch den Namen des Menschen an<sup>76</sup>. Im Apologeticum<sup>77</sup> greift Tertullian — diesmal ohne ausdrückliche Ableitung — auf die Schöpfungslehre zurück; Gott, der wahre Prometheus, habe den homo de humo geschaffen. Der gleiche Gegensatz zwischen Gott und Prometheus kehrt bei Laktanz wieder: an die

<sup>69</sup> A. LOBECK, *Paralipomena grammaticae graecae* (1837) 118; FR. BOLL, *Studien zu Claudius Ptolemaeus* = *NJb Suppl.* 21 (1894) 146/8. Vgl. auch Philo qu. det. pot. ins. vid. 22,85. ‚Himmelsblick‘ und status rectus des Menschen behandelt passim A. WLOSOK in ihrer maschinenschriftlichen Heidelberger Dissertation vom Jahre 1957: Laktanz und die philosophische Gnosis.

<sup>70</sup> Vgl. Lact. inst. 2, 1, 14; opif. Dei 10, 16; Aug. civ. Dei 19, 4; Athan.: PG 25, 64B. Vgl. K. REINHARDT, Poseidonios: PW 22, 723.

<sup>71</sup> Die Entstehung des Menschen aus Erde lehrten zB. Pherekydes A 5 (1, 45 DIELS): Epicharm. B 9 (1, 200); Xenophanes B 33 (1, 130); Parmenides A 51 (1, 226); Zenon A 1 (1, 248); Empedokles A 72 (1, 279); A 75 (1, 298); B 20; Archelaos A 1 (2, 46); Demokrit A 139 (2, 123).

<sup>72</sup> Quint. inst. or. 1, 6, 34: etiamne hominem appellari, quia sit humo natus, quasi non vero omnibus animalibus eadem origo, aut illi primi mortales ante nomen imposuerint terrae quam sibi . . . . ?

<sup>73</sup> WALDE-HOFFMANN, Wb. 1<sup>3</sup>, 655.

<sup>74</sup> Serv. Verg. georg. 2, 340f.

<sup>75</sup> Hygin. fab. 220, 3. Vollkommene Umarbeitung einer auf griechischem Boden entstandenen Allegorie durch Hygin nimmt TOLKIEHN an, Art. Iulius (Hyginus): PW 10, 1, 638.

<sup>76</sup> Tert. adv. Marc. 5, 10: eodem modo et in nomine hominis revincetur: primus, inquit, homo de humo, secundus dominus de Caelo. Quare secundus si non homo, quod et primus.

<sup>77</sup> Tert. apol. 18, 2: Deum unicum esse, qui universa condiderit, qui hominem de humo struxerit (hic est enim verus Prometheus) . . .



Darlegung des im Namen des Menschen noch bezeugten Ursprungs aus Erde schließt er Parallelen des heidnischen Mythos an, die über den Ursprung des Menschen das gleiche wie die Christen aussagten, nur den Namen des wahren Schöpfers nicht kannten, also nur »Halbwahrheiten«, »Zerrbilder der Wahrheit«, wären<sup>78</sup>.

Später tritt der Gedanke in den Vordergrund, der irdische Ursprung des Menschen, den sein Name bezeuge, bezöge sich nur auf seinen Leib<sup>79</sup>. In Anbetracht der negativen Bewertung des Irdischen durch die Väter hätte der Gedanke der Gottesebenenbildlichkeit des Menschen die Vergeistigung des Menschennamens erforderlich machen können, falls dem nicht einerseits der alttestamentliche Schöpfungsbericht im Wege gestanden hätte, und nicht andererseits jegliche Initiative gefehlt hätte, neue Etymologien aufzustellen. Vielleicht mag das Unterbleiben der Prägung »spiritueller« Ableitungen aber auch daran liegen, daß z. B. für Laktanz Name und Benanntes nicht völlig identisch sind, sondern der Name nur einen Aspekt des Benannten erfaßt; sonst würde Laktanz nicht in der Anthropologie der Institutiones im Anschluß an die schon erwähnte Ursprungsgeschichte des Menschen, die durch die lateinische Etymologie fundiert war, der Etymologie des griechischen Namens für den Menschen, der seinen Himmelsdrang, seine eigentliche »Humanität« bezeugt, das Argument gegen die Lehre Epikurs entnehmen können, welche die Selbstaufgabe des Menschen bedeutet<sup>80</sup>.

Nicht nur für die Geschichte des Etymologisierens, sondern für die Entwicklung der christianisierten, so heiß umstrittenen Humanitas bedeutsam ist der Appell des Ambrosius<sup>81</sup> an den Menschen, sich auf die ursprüngliche Bedeutung seines Namens zu besinnen und sich die Iustitia, Munifizienz und Liberalität der Erde (im Text verbal ausgedrückt als Handlungen: nihil eripit . . . omnia largitur . . . fructus ministrat) zum Vorbild zu nehmen. Denn die Humanitas, eine specialis et domestica virtus hominis, sei nach dem Wirken der Erde benannt, und ihr Inhalt bestehe in der Unterstützung des Nächsten, der das gleiche Los habe (»consors«).

Während Ambrosius so aus der Namensetymologie eine Verpflichtung des Menschen zur Angleichung an das Verhalten der Erde, eine Verpflichtung zu der ihrem Inhalt nach »caritativen« Humanität, deduziert, erkennt Zeno<sup>82</sup> im Namen des Menschen die Absicht Gottes, den Menschen durch ständige Betrachtung des Schöpfers und der (niedrigen) Materie, die ihm zur Schöpfung diene, zur Scheu und Verehrung Gottes anzuleiten. Die hierin angedeutete Niedrigkeit, auch Vergänglichkeit des menschlichen Ursprungs bringt Arator<sup>83</sup> offen zum Ausdruck. Hier ist der Name Mensch nicht mehr wie bei Ambrosius ein Ehrenname und eine Verpflichtung, sondern er verrät, »daß der Mensch aus dem Lehm stammt«.

Bei Cassiodor erreicht die etymologisch unterstützte Anthropologie ihre am stärksten pessimistische Ausformung. So findet er die schon durch Mt. 13, 39 erlaubte

<sup>78</sup> Lact. inst. 2, 10, 3/5: . . . hominem figuravit ex limo terrae, unde homo nuncupatus est, quod sit fictus ex humo.

<sup>79</sup> Lact. ira 10, 43: si enim corpus hominis ex humo fictum est, unde homo nomen accepit, animus ergo, qui sapit, qui rector est corporis . . . non potuit in hominem nisi a sapiente natura pervenire.

<sup>80</sup> Lact. inst. 2, 1, 15.

<sup>81</sup> Ambros. off. min. 3, 2, 16. Analyse bei H. PÉTRÉ, Caritas (Louvain 1948) 218. Zur »caritativen« Be-

deutung von humanitas, »ein Verhalten gegenüber den Armen«, vgl. auch H. BOLKESTEIN, Humanitas bei Laktanz: Pisciculi, F. J. DÖLGER dargeboten, (1939) 62/5. Wichtig W. SCHMIDS Rezension des Buches von H. BECKMANN, Humanitas (1952): Gnomon 28 (1956) 589/601, bes. 599f. Vgl. exam. 6, 8, 46 mit W. SEIBEL, Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius = München.Theol.Stud. 2, 14 (1958) 21<sup>79</sup>.

<sup>82</sup> Zeno 1, 12, 2: PL 11, 340.

<sup>83</sup> Arator 1, 373/5.



Gleichsetzung von homo malus mit diabolus gerechtfertigt, da die Sündenbefleckung den Teufel vom himmlischen Engel zum irdischen Menschen erniedrige<sup>84</sup>. Ein schwacher Widerschein dieser dualistischen Anthropologie ist noch bei Isidor festzustellen<sup>85</sup>, wenn er mit einer nur scheinbar grammatischen Pedanterie den Ausdruck totus homo (aus Leib und Seele) als Fehlbildung tadelt, womit er vielleicht einen Pleonasmus meint, da das Wort homo eigentlich von der Erde, humus, abgeleitet sei.

#### Zusammenfassung

Das eingangs aufgrund bereits bestehender Forschungen erkannte theologische Interesse des jungen Christentums an der Sprache wird durch die hier vorgelegte Geschichte der Etymologien dreier christlicher Zentralbegriffe bestätigt. Es erweist sich in der unterschiedlichen Behandlung der drei Bezeichnungen, deren Etymologien zunächst bekämpft (Gott), in gelehrter Weise als Wissensstoff zitiert (Himmel), oder sogleich für die christliche Lehre bemüht wurden (Mensch), je nachdem, ob sie unter dogmatischen Gesichtspunkten negativ, neutral oder positiv bewertet werden konnten. Die hier vorgenommene Untersuchung dringt im wesentlichen also nur zu den Motiven des christlichen Eklektizismus vor.

Am fruchtbarsten und vielfältigsten war hierfür die Geschichte der griechischen Etymologien des Gottesnamens, der für Tertullian die Grenze sprachwissenschaftlicher Bemühungen darstellte, jedoch dank der als Methode allerdings nur in die griechische Väterliteratur einbrechenden alexandrinischen Allegorese, die vorher durch Philo an den Erklärungen der jüdischen Eigennamen erprobt worden war, bei Clemens von Alexandrien, Eucherius (Hieronymus), der christlichen Quelle des Jakob von Edessa und den christlichen Schichten der großen byzantinischen Etymologika ein sekundär schöpferisches sprachwissenschaftliches Denken entwickeln half. Diese dank dem sogenannten allegorisierenden Etymologisieren ermöglichte Verchristlichung heidnischer Wortableitungen erstreckt sich bis in die Wortbildungslehre und erfaßt auch komplizierte Bedeutungsverschiebungen. Sie besteht darin, die konkrete, dogmatisch unannehmbare heidnische Grundbedeutung übertragen auszulegen und sie dann mit den christlichen Lehren in Einklang zu bringen. Diese Methode bedient sich später auch des Schriftbeweises. Am Ende dieses Prozesses, der auf eine Versöhnung von Sprachwissenschaft und Dogma abzielte, fand die Heilige Schrift sogar ihre Begründung in der heidnischen Etymologie, und Jakob von Edessa oder seine Quelle rang sich zu der Anschauung durch, daß die Ablehnung einer an sich, also sprachgeschichtlich zutreffenden, Gottesbezeichnung nur gefühlsmäßig-ideologische Motive, aber keine Berechtigung habe.

BONN

ILONA OPELT

<sup>84</sup> Cassiod. in Ps. 139, 1.

<sup>85</sup> Isid. et. 11, 1, 4. Dazu vgl. jetzt J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* 2 (Paris 1959) 661f. F. nimmt an,

Isidor wende sich an unserer Stelle gegen eine (sonst nicht bezeugte) Etymologie, die homo mit griech. ὁμοῦ verbindet, wie genus von γῆ abgeleitet wird.