

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61 (2018). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Andreas Hoffmann

»Oraculum«. Beobachtungen zu Konstanz und Wandel des Begriffs im antiken Christentum des lateinischen Westens

in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61 (2018), 175–207

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61 (2018) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Andreas Hoffmann

»Oraculum«. Beobachtungen zu Konstanz und Wandel des Begriffs im antiken Christentum des lateinischen Westens

in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 61 (2018), 175–207

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

»Oraculum« – Beobachtungen zu Konstanz und Wandel des Begriffs im antiken Christentum des lateinischen Westens

Andreas Hoffmann, Siegen

1. Einführung

Es zählt wohl zu den menschlichen Grundbedürfnissen, einen Blick in die Zukunft zu werfen und von höherer Stelle in den wichtigen Fragen des Lebens Rat und Hilfe zu erhalten. Eine Möglichkeit, dieses Bedürfnis zu befriedigen, bieten Orakel, die selbst in der aufgeklärten Gegenwart lebendig sind. In der antiken Welt ist ihre Bedeutung ungleich höher und kaum zu überschätzen.¹ Die Orakelbefragung ist ein völlig selbstverständlicher, bedeutender Teil des öffentlichen und privaten Lebens. Dafür steht ein breites Spektrum von Möglichkeiten zur Verfügung. Sie reichen von einfachen Techniken wie z.B. dem Losen, das ohne großen Aufwand von Spezialisten, aber auch von Laien durchgeführt werden kann², bis hin zur Befragung der großen, hochgeachteten Orakelheiligtümer, an denen ein streng geregelter, hoch ritualisierter Kult institutionell verankert ist. Klienten aus der ganzen antiken Welt reisen an, um die Gottheit in einem mitunter sehr komplexen Verfahren zu befragen. Orakelheiligtümer dürfte es aber nahezu in oder bei jeder Stadt gegeben haben. Im Orakel vollzieht sich eine Kommunikation zwischen Menschen und göttlichen Kräften, die Hilfe zur Lebensbewältigung bietet, Unsicherheit beseitigt und Angst vermindert.

Dieses Bedürfnis haben selbstverständlich auch Christen der Antike geteilt. Doch ist für sie die Befragung eines paganen Orakels nicht möglich, da es untrennbar mit dem Polytheismus verbunden ist. Damit würden Gottheiten oder höhere Mächte anerkannt, die aus christlicher Sicht nicht existieren oder zumindest keine Beachtung und erst recht keine Verehrung verdienen, die allein dem einen wahren Gott zukommt. Werden Orakel somit zu einer Negativfolie, die für Christen indiskutabel ist? Welche Möglichkeiten bleiben ihnen, um Antworten auf ihre konkreten Fragen zu finden? Gibt es christliche Alternativen?

Diese Fragen führen in das weite, komplexe Feld der christlichen Rezeption und Transformation antiker Divination. Dies ist ein komplexer Prozess, in dem mehrere Ebenen zusammenspielen: grundsätzliche Verurteilung paganer Divination, mehr oder weniger versteckte Fortführung in der Alltagspraxis entgegen kirchlichen Normen und Akzeptanz bestimmter Formen, die christlichen Glaubensüberzeugungen angepasst und entsprechend modifiziert werden.³ Damit sind die grundsätzlichen Fragen nach christlicher Identität bzw. religiösen »Mehrfachidentitäten« und nach »gelebter Religion«, die individuell in Kommunikation mit der sozialen Umwelt gestaltet wird, aufgeworfen.⁴ Einfache Dichotomien zwischen »paganer Antike« und »Christentum« sind auch hier nicht haltbar.

Die folgenden Überlegungen suchen einen Zugang zu diesem Rezeptionsprozess über einen eng begrenzten Aspekt. Sie gehen der Frage nach, inwieweit antike christliche Texte überhaupt von »Orakeln« sprechen. Dazu werden Beobachtungen nach dem methodischen Ansatz der Wortuntersuchung zum Lemma »oraculum« gesammelt. Somit ist der Gegenstand auf die lateinischen Quellen eingegrenzt. Zudem wird bewusst dieses eine Lemma aus einem breiten Wortfeld herausgegriffen.⁵ »Orakel« sind im außerchristlichen

¹ Aus der Fülle an Literatur vgl. zum Überblick mit weiterer Literatur z.B. V. ROSENBERGER, Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte (Darmstadt 2001); W. BURKERT u.a., Divination: ThesCRA 3 (2005) 1/104; W. FRIESE, Die Kunst vom Wahn- und Wahrsagen. Orakelheiligtümer in der antiken Welt (Darmstadt/Mainz 2012); A. HOFFMANN / C. VULTAGGIO / C. NEUBER, Art. Orakel: RAC 26 (2015) 206/350.

² Zum Losorakel in der Spätantike vgl. A. LUIJENDIJK / W. E. KLINGSHIRN (Hrsg.), *My Lots are in Thy Hands. Sortilege and its Practitioners in Late Antiquity = Religions in the Graeco-Roman World 188* (Leiden 2019), bes. A. LUIJENDIJK / W. E. KLINGSHIRN, *The Literature of Lot Divination*, *ibid.* 19/59 (mit Überblick über Losorakel in der Spätantike, Forschungsaspekte, Quellen, Literatur); W. E. KLINGSHIRN, *The Instruments of Lot Divination*, *ibid.* 60/77; DERS., *The Science of Sortilege: Divinatory truth in the late Roman and early medieval West*, in diesem Band.

³ Im Rahmen des DFG-Projektes »Divination im Alltagskontext von Christen bei Augustinus von Hippo«, in dem die Tagung stattfand, bereitet C. VULTAGGIO eine Monographie vor. Anregungen sind in diesen Beitrag eingeflossen.

⁴ Die Aspekte sind eng verflochten. Aus der Fülle der Literatur vgl. nur zur Identitätsfrage CHR. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen 2007) 337/83; zum Ansatz »gelebte antike Religion« J. RÜPKE, *Pantheon. Geschichte der antiken Religionen* (München 2016) 13/34; DERS., *Religiöse Transformationen im Römischen Reich. Urbanisierung, Reichsbildung und Selbst-Bildung als Bausteine religiösen Wandels = Hans-Lietzmann-Vorlesungen 16* (Berlin 2018), bes. 29/41.

⁵ Zum Folgenden vgl. BURKERT, *Divination* (Anm 1) 1/3; HOFFMANN, in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, *Orakel* (Anm 1) 208/11. 216f; VULTAGGIO, *ibid.* 270/83. 290/3.

Verständnis dem Feld der »diuination« zugeordnet. Für Cicero ist »diuination« die lateinische Entsprechung zu μαντική. Es lasse sich als »Vorempfinden und Wissen zukünftiger Ereignisse« übersetzen. Die Wurzel des lateinischen Wortes deute, so Cicero, an, dass im Hintergrund das Wirken der Götter stehe.⁶ So kann man die Vokabel aus heutiger Sicht als Sammelbezeichnung für die Erkundung des göttlichen Wissens, Wirkens und Wollens fassen.⁷ Aufgabe der »diuination« ist daher die Wahrnehmung und Deutung der unterschiedlichen Formen göttlicher Mitteilungen, um daraus göttliche Zustimmung oder Ablehnung abzulesen und auf Zukünftiges zu schließen. Cicero unterscheidet hier im Anschluss an stoische Konzepte »natürliche« und »künstliche« Divination.⁸ Auf »natürlichem« Wege teilt sich göttliches Wissen oder der göttliche Wille dem menschlichen Geist unmittelbar im Traum oder in der Inspiration mit. Er kann sich aber auch mittelbar in »signa« (Zeichen) äußern, die fachgerecht, kunstgemäß (arte) gedeutet werden müssen.⁹ Solche Zeichen begegnen spontan in unerwarteten Phänomenen (»signa oblativa«) oder sie werden gesucht (»signa impetrativa«), indem man nach ihnen Ausschau hält bzw. Antworten (»responsa«) auf explizite Fragen einholt. Damit eröffnet sich ein breites terminologisches Spektrum für die unterschiedlichen Arten von Zeichen, die Methoden, sie zu erfassen und zu deuten, die Medien und die Deutungsexperten. Zu den »künstlichen« Divinationsformen zählen im Einzelnen die »haruspicia«, d.h. die Eingeweideschau, die Beobachtung von Blitzen und ungewöhnlichen Ereignissen (»ostenta«)¹⁰, die Vogelschau (»augurium, auspiciu«), in der Flug, Laute und Fressverhalten von Vögeln registriert wird¹¹, menschliche Äußerungen in Alltagssituationen (»omina«)¹², die als Vorankündigungen interpretiert werden, Lose (»sortes«)¹³ und schließlich die »monstra« der Chaldäer¹⁴, d.h. die Astrologie. Das Problem liegt darin, dass die göttlichen Mitteilungen oft »dunkel (obscura)« sind und daher zu sehr unterschiedlichen Mutmaßungen (coniecturae) über ihre Bedeutung Anlass geben.¹⁵ Da die Beachtung all der »prodigia« für das Wohl von Gesellschaft und Staat von existentieller Bedeutsamkeit ist, blüht ein öffentliches Vorzeichenwesen, für das bestellte Experten (Priester, Magistrate) zuständig sind. Vorzeichendeutung wird auch im privaten Bereich angeboten und genutzt. Hinzu kommen die »uaticinia (uaticinationes)«, d.h. Weissagungen inspirierter Seher und Seherinnen (»uates«) und die Ausdeutung dieser Sprüche. Da einige dieser Methoden auch im Bereich der »artes magicae« angewendet werden, lassen sich Divination und Magie nicht scharf trennen.¹⁶

Aus diesem Spektrum greift die folgende Untersuchung das Lemma »oraculum« heraus. Sie geht im Wesentlichen drei Fragen nach:

1. In welchen Kontexten begegnet das Lemma »oraculum« in christlichen Quellen und wie ist es semantisch gefüllt?
2. Lässt sich im christlichen Sprachgebrauch eine Entwicklung in Verwendungsweise und Semantik feststellen?
3. Inwieweit behält die christliche Verwendungsweise den traditionellen Sprachgebrauch bei, wo lässt sich eine Weiterentwicklung feststellen?

⁶ Vgl. Cic., div. 1,1: »Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quendam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.«

⁷ Vgl. BURKERT, Divination (Anm 1) 2f im Anschluss an Cic., div. 1,11f.

⁸ Vgl. Cic., div. 1,11: »duo sunt ... divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae«; vgl. weiter 1,12; 2,26: »Duo enim genera divinandi esse dicebas, unum artificiosum, alterum naturale; artificiosum constare partim ex coniectura, partim ex observatione diuturna; naturale, quod animus adriperet aut exciperet extrinsecus ex divinitate, unde omnes animos haustos aut acceptos aut libatos haberemus.«; 2,100 beim Übergang zu den Träumen: »Restant duo divinandi genera, quae habere dicimur a natura, non ab arte, vaticinandi et somniandi.« Zum Zusammenhang zwischen Traum und Orakel zusammenfassend U. BITTRICH, Traum – Mantik – Allegorie. Die Hieroi Logoi des Aelius Aristides im weiteren Kontext der griechisch-römischen Traumliteratur = Millennium-Studien 61 (Berlin 2017) 7/16, zu Cicero ebd. 7f.

⁹ Vgl. Cic., div. 2,54: »quae est enim ista a deis profecta significatio et quasi denuntiatio calamitatum? quid autem volunt di immortales primum ea significantes, quae sine interpretibus non possumus intellegere, deinde ea, quae cavere nequeamus?«; 2,146: »At enim observatio diuturna ... notandis rebus fecit artem.«

¹⁰ Vgl. Cic., div. 2,28/69. Die Terminologie variiert.

¹¹ Vgl. Cic., div. 2,70/83.

¹² Vgl. Cic., div. 2,83f, vgl. 1,102f.

¹³ Vgl. Cic., div. 2,85/7.

¹⁴ Vgl. Cic., div. 2,87/99.

¹⁵ Vgl. Cic., div. 2,55. 66.

¹⁶ Vgl. I. JOHNSTON, Ancient Greek Divination (Malden 2008) 144/82; A. MERKT, Art. Magia: AugLex 3 (2004/10) 1085f; M. FRENSCHKOWSKI, Art. Magie: RAC 23 (2010) 917/31, bes. 926/9; ders., Magie im antiken Christentum. Eine Studie zur Alten Kirche und ihrem Umfeld (Stuttgart 2016) 303/74, bes. 223/32; vgl. auch U. HUTTNER in diesem Band.

Zunächst wird der traditionelle außerchristliche Sprachgebrauch in einem kurzen summarischen Überblick über die wichtigsten Verwendungszusammenhänge und semantischen Varianten behandelt. Danach wendet sich die Untersuchung der christlichen Verwendung von »oraculum« zu. Hier geht es darum, wichtige Kontexte und Bedeutungsvarianten zu isolieren und in grober chronologischer Reihenfolge vorzustellen. Es liegt auf der Hand, dass im vorgegebenen Rahmen nur eine exemplarische Auswahl präsentiert werden kann.

2. Außerchristliche Begrifflichkeit

»Unter den zahlreichen Methoden der Divination sind O(rakel) (griech. *manteion*, *chrēstērion*, lat. *oraculum*) Weissagungen, die an bestimmten Orten nach einem festgelegten Ritus und zu festgelegten Zeiten, an denen die Gottheit als anwesend gedacht war, erteilt wurden; zugleich bezeichnet O(rakel) den Ort der Weissagung.«¹⁷ Diese Definition von VEIT ROSENBERGER fasst prägnant einen Großteil des Befundes zusammen, wie ihn der Thesaurus Linguae Latinae für den lateinischen Sprachraum dokumentiert.¹⁸ Dabei ist für das Orakel charakteristisch, dass eine konkrete menschliche Anfrage gestellt wird. Vorrangig bezeichnet »oraculum« den Ort, an dem Sprüche erteilt werden. In aller Regel handelt es sich um das Heiligtum einer Gottheit, oft ergänzt durch Nebengottheiten. Im Vordergrund stehen die großen, überregional bedeutsamen und im griechisch-römischen Bewusstsein fest verankerten Orakelheiligtümer Griechenlands. Besondere Hochschätzung genießt Delphi.¹⁹ Doch auch die anderen bekannten Orakelheiligtümer des Ostens wie Dodona oder auch das ägyptische Siwa werden in der westlichen Literatur erwähnt, daneben natürlich die italischen.²⁰ Die Orte werden über die Gottheiten näher definiert, die in ihnen »als anwesend gedacht« werden.²¹ Besonders häufig erscheint Apollon, nicht nur der Hauptgott Delphis, sondern auch der Herr über die weitaus meisten Orakelstätten, darunter Klaros und Didyma, die ebenfalls aus der gesamten antiken Welt besucht werden und in der Kaiserzeit eine neue Blüte erleben. Daneben werden Zeus als Gott in Dodona, Jupiter Ammon in Ägypten, Amphiaraios bei Oropos usw. erwähnt.

Die Klienten »gehen an das Orakel heran« (*oraculum adire*).²² Das meint zunächst im wörtlichen Sinn die physische Annäherung an das Heiligtum und das Bildnis der Gottheit, zugleich schwingt der Aspekt der bittenden Annäherung mit.²³ Die Klienten stellen Fragen (*quaerere*), wollen etwas erfahren (*scitare*, *sciscitare*), bitten um Auskunft und Rat (*consulere*).²⁴ Das Themenspektrum der Anfragen ist breit. Stadtgemeinschaften im alten Griechenland befragen Orakel in allen wichtigen öffentlichen Angelegenheiten.²⁵ Herrscher erkundigen sich nach den Erfolgsaussichten für ihre Pläne, besonders nach dem Ausgang von kriegesischen Unternehmen.²⁶ Für Anfragen von Privatleuten sind Krankheit und Heilung ein wichtiges Feld. Insbesondere die Inkubationsorakel, die Heroen wie Äskulap (Asklepios) oder Amphiaraios geweiht sind, werden mit dem Wunsch aufgesucht, Wege zur Heilung zu finden. Der Kranke übernachtet im Heiligtum mit der Frage, welche Mittel zur Heilung führen.²⁷ Darüber hinaus werden Anfragen zu allen wichtigen persönlichen Entscheidungen gestellt, z.B. zu Heirat und Nachkommen, Geschäften, Reisen usw.²⁸

¹⁷ V. ROSENBERGER, Art. Orakel: DNP 9 (2000) 5; DERS., Griechische Orakel (Anm 1) 7. Ebenso R. HÜBNER, Art. Oraculum: AL 4,3/4 (2014) 325: »Das Wort o(raculum) bezeichnet ursprünglich eine Weissagungsstätte und deren Institution, dann besonders spruchmäßig fixierte Revelationen einer Orakelgottheit an profane Konsultanten nach traditionell festgelegtem Ritus einer sakralen Korporation«. Vgl. weiter D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids 1983) 23.

¹⁸ Vgl. E. BAER, Art. Oraculum, in: TLL 9,2 (1968-1981) 869/75.

¹⁹ Vgl. Cic., div. 1,37: »numquam illud oraculum Delphis tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum ...«; Plin., nat. 2,208: »... ut Delphis nobilissimo oraculo«.

²⁰ Vgl. im Überblick zu den griechischen Orakelstätten HOFFMANN, in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 211/54, zu den italischen VULTAGGIO, ibid. 283/90 mit weiterer Literatur.

²¹ Vgl. die Belege bei BAER, Oraculum (Anm 18) 870,39/51. Zitat vgl. o. Anm 17.

²² Vgl. z.B. Liv. 29,11,5; Ovid, met. 13,677; Verg., Aen. 7,81/3.

²³ Vgl. Ovid., met. 3,8f.: »Flehentlich bittend (supplex)« befragt Cadmus Phoebus Apollon.

²⁴ Vgl. z.B. Verg., georg. 4,448f; Aen. 2,114; Liv. 5,15,3; 29,11,5; Tac., Ann. 12,63,1; Iust. 2,11,8.

²⁵ Vgl. Cic., div. 1,95f.

²⁶ Vgl. z.B. Cic., div. 1,76; Suet., Vesp. 5,6 u.ö.

²⁷ Vgl. Cic., div. 2,123 (mit kritischer Intention). Zu antiken Inkubationsorakeln ausführlich G. RENBERG, *Where Dreams May Come. Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World = Religions in the Graeco-Roman World* 184 (Leiden 2017), bes. 745/807 zur Inkubation im spätantiken Christentum. Dazu auch F. GRAF, *Dangerous Dreaming. The Christian Transformation of Dream Incubation*: Archiv für Religionsgeschichte 15 (2014) 117/42.

²⁸ Die Breite des Spektrums belegen z.B. die Tafelchen von Dodona, vgl. nur zusammenfassend A. CHANIOTIS, *Mit den Göttern reden. Die Orakel-Tafelchen von Dodona*: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 2017 (Heidelberg 2018) 23/34.

Mit der »Orakelrenaissance« im 2./3. nachchristlichen Jahrhundert erkundigt man sich auch vermehrt nach »theologischen« Themen wie dem Wesen des Göttlichen und der Seele.²⁹ Dem entspricht die Tätigkeit des Orakels: Es antwortet (*respondere*³⁰), spricht (*loqui*³¹), verkündet (*[ec-]phari*³²). Daher bezeichnet »oraculum« auch den erteilten Spruch, den es »zurückgibt« (*sortes reddere, uocem reddere*³³). Es kann aber ausbleiben (*deficere*), indem es schweigt (*tacere*).³⁴ Das Orakel gilt gemeinhin als Instanz, die die Wahrheit spricht (*uerum, uerax, ueridicum, ueriloquium*).³⁵ Es erteilt Befehle und gibt Ratschläge (*imperia, consilia*)³⁶, sagt Kommendes voraus und gibt Auskunft über das Schicksal. Der Skeptiker sieht das natürlich ganz anders. Für ihn bewahrheiten sich Orakelsprüche nur teilweise, und wenn sie zutreffen, beruht das auf reinem Zufall. Teils sind sie aber auch so »biegsam« (*flexiloquus*), unklar (*obscurus*) oder zweideutig (*ambiguus*) formuliert, dass sie sehr unterschiedlich gedeutet werden können oder gar für entgegengesetzte Alternativen zu sprechen scheinen.³⁷

Auf diesem Hintergrund bringen antike Etymologien die Vokabel mit »orare«³⁸ oder mit »os« (*oris* [n], Mund) und von hier aus wiederum mit »oratio« in Verbindung. Nach der Erklärung Ciceros spricht man deshalb von »oracula«, weil in ihnen die »oratio« von Göttern enthalten ist, d.h. göttliche Mächte indirekt vermittelt durch Menschen sprechen. Für Cicero scheint eben die Mündlichkeit der göttlichen Mitteilung das Charakteristikum der Orakel zu sein. So unterscheidet er zwei Arten von »testimonia« des Göttlichen, d.h. »Zeugnisse«, die Glauben und Vertrauen (*fides*) begründen. Als erstes nennt er das Zeugnis »der Rede« (*orationis*) und verweist in der Erläuterung auf die »oracula« als (vermittelte) »Rede« der Götter. Das zweite Genus bilden die »Dinge« (*res*), »in denen gewissenmaßen göttliches Handeln (*opera diuina*) enthalten ist«, wie etwa die Welt selbst in ihrer Ordnung und Schönheit, dann der Vogelflug und -ruf, Donner und Blitz, ungewöhnliche Erscheinungen (*portenta*) und Auffälligkeiten der Eingeweide, schließlich die Traumgesichte.³⁹ In seiner Schrift »de divinatione« ordnet er »Orakel« ebenso wie Träume der »natürlichen« Divination zu.⁴⁰ Beide basieren, wie Quintus erläutert, nicht auf der Wahrnehmung und Deutung von Zeichen, sondern auf einer gewissen »Erregung der Seele« bzw. einer »losgelösten, freien Bewegung«, die im Schlaf oder in der Ekstase möglich ist.⁴¹ Dies gilt insbesondere für die inspirierten Orakel – ausdrücklich nimmt er das Losziehen aus –, die auf einen unmittelbaren göttlichen Impuls (*»instinctu divino adflatuque«*) zurückgehen.⁴²

Meistens geht es »nicht um die Zukunft, sondern um Handlungsbedarf« (*ibid.* 33). Zu den Anfragen in Klaros und Didyma vgl. CHR. OESTERHELD, *Göttliche Botschaften für zweifelnde Menschen. Pragmatik und Orientierungsleistung der Apollon-Orakel von Klaros und Didyma in hellenistisch-römischer Zeit = Hypomnemata 174* (Göttingen 2008). Zu Losbefragungen vgl. bes. J. NOLLÉ, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance = Vestigia 57* (München 2007).

²⁹ Vgl. HOFFMANN in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, *Orakel* (Anm. 1) 215f. 239; VULTAGGIO, *ibid.* 263/6; H. SENG, *Theologische Orakel in Kaiserzeit und Spätantike: L. CARRARA / I. MÄNNLEIN-ROBERT, Die Tübinger Theosophie = Bibliothek der griechischen Literatur 86* (Stuttgart 2018), 263/301.

³⁰ Vgl. z.B. Cic., *div.* 2,116.

³¹ Vgl. z.B. Tac., *dial.* 12,2.

³² Vgl. z.B. Cic., *div.* 1,81.

³³ Vgl. z.B. Ovid., *Pont.* 3,1,131; Val. Max. 1,8,8; Liv. 1,56,10.

³⁴ Vgl. Stat., *Theb.* 7,410; Min. Fel. 26,6.

³⁵ Vgl. Cic., *ac.* 2,107; *div.* 1,38. 96; Catull., *c.* 64,326.

³⁶ Vgl. Liv. 26,19,4.

³⁷ Vgl. Cic., *div.* 2,115: »tuis enim oraculis Chrysippus totum volumen implevit partim falsis, ut ego opinor, partim casu veris, ut fit in omni oratione saepissime, partim flexiloquis et obscuris, ut interpretes egeant interprete et sors ipsa ad sortes referenda sit, partim ambiguus et quae ad dialecticum deferendae sint.«

³⁸ Vgl. z.B. Prisc., *inst.* 2,4, der das Substantiv als Ableitung der 2. Pers. von »orare« erklärt: »oras oraculum«.

³⁹ Vgl. Cic., *top.* 77: »Divina haec fere sunt testimonia: primum orationis - oracula enim ex eo ipso appellata sunt, quod inest [in] his deorum oratio; deinde rerum, in quibus insunt quasi quaedam opera divina: primum ipse mundus eiusque omnis ordo et ornatus; deinceps aerii volatus avium atque cantus; deinde eiusdem aeris sonitus et ardores multarumque rerum in terra portenta atque etiam per exta inventa praesensio; a dormientibus quoque multa significata visis.«

⁴⁰ Ähnlich wie in *de divinatione* nennt Cicero an vielen anderen Stellen das »Orakel« in einem Atemzug mit anderen Divinationsformen, vgl. z.B. Cic., *inv.* 1,101; *part.* 6; *ac.* 1,47; 1,107 u.ö.

⁴¹ Vgl. Cic., *div.* 1,34: »carent autem arte ii, qui non ratione aut coniectura observatis ac notatis signis, sed concitatione quadam animi aut soluto liberoque motu futura praesentunt, quod et somniantibus saepe contingit et non numquam vaticinantibus per furorem, ut Bacis Boeotius, ut Epimenides Cres, ut Sibylla Erythraea. cuius generis oracla etiam habenda sunt, non ea, quae aequatis sortibus ducuntur, sed illa, quae instinctu divino adflatuque funduntur; etsi ipsa sors contemnenda non est, si et auctoritatem habet vetustatis, ut eae sunt sortes, quas e terra editas accepimus; quae tamen ductae ut in rem apte cadant, fieri credo posse divinitus.«

⁴² Vgl. Cic., *div.* 1,34; 2,100: »furore divino incitatus animus«.

Peripatetiker wie Dikaiarch und Kratipp verlegen das Orakel in den menschlichen Geist. Dort sei, so lässt Cicero seinen Bruder referieren, gewissermaßen ein »Orakel« vorhanden, aus dem heraus die Zukunft vorausgesagt werde, wenn sich der Geist in göttlicher Begeisterung oder im Schlaf frei bewege.⁴³ Cicero nimmt das auf.⁴⁴ Er prüft »Orakel« als Äußerungen der »uates«, die im »furor«, im »Wahn« oder in der Ekstase gemacht werden, auf ihre Glaubwürdigkeit.⁴⁵ Folgt man diesem Denkansatz, so bedeutet das für Delphi, das erneut als Standardbeispiel verwendet wird: Ein göttlicher Hauch aus der Erdspalte bewegt den Geist der Pythia derart, dass sie die Zukunft weit voraussieht – und dann auch noch, so fügt Cicero ironisch hinzu, in Versform verkündet.⁴⁶ Letztlich kommt der Skeptiker zu einem negativen Ergebnis sowohl für die Weissagung im ekstatischen »furor« als auch für die Träume⁴⁷ wie überhaupt für alle Formen der Divination, die er dem Bereich der »superstitio« zuweist.⁴⁸ Dennoch bezeugt Cicero, dass das Verständnis von »oraculum« als göttliche Mitteilung im menschlichen Geist gängig ist.

In dieselbe Richtung deutet auch eine Definition des älteren Seneca. In der praefatio zu seinen »controversiae« verweist er auf Marcus Porcius Cato und seine »klassische« Definition des Redners als »vir bonus dicendi peritus«. Man dürfe das aber nicht einfach als einen Spruch des alten Cato verstehen, sondern als ein »Orakel«. »Was ist nämlich ein Orakel? Doch selbstverständlich der göttliche Wille, der durch menschlichen Mund ausgesprochen wird. Und welchen heiligeren Priester hätte die göttliche Macht für sich ausfindig machen können als Marcus Cato, nicht etwa um durch ihn der Menschheit eine Weisung zu geben, sondern eine Zurechtweisung?«⁴⁹ Nach diesem Verständnis bestätigt sich, dass es sich beim »Orakel« um einen göttlichen Spruch handelt. Bemerkenswert ist allerdings, dass der ältere Seneca offenbar an eine gezielte Wahl des Mediums durch die göttliche Macht denkt. Ebenso fällt auf, dass sich diese göttliche Macht spontan äußert. Damit ist die Vokabel von einem unmittelbaren Frage-Antwort-Schema gelöst.

Noch im ersten Drittel des 5. Jh. definiert Macrobius in seinem Kommentar zum »Somnium Scipionis« das Orakel im Rahmen der Beschäftigung mit dem Traum als eine offene Mitteilung, was geschehen bzw. nicht geschehen wird und was man tun oder unterlassen muss. Als Orakelgeber nennt er Ahnen, »heilige« oder bedeutsame Personen, Priester oder »sogar einen Gott«.⁵⁰

Auf diesen Grundlagen kann »oraculum« auch im übertragenen Sinn im Vergleich verwendet werden. Eine Passage bei Cicero macht den Übergang deutlich. In seiner Schrift »Über den Redner« legt Cicero dem Crassus die Forderung in den Mund, dass der vollkommene Redner unbedingt im römischen Bürgerrecht bewandert sein muss, das in seiner Ordnung und Klugheit denen anderer Völker und Staaten, auch der Griechen, weit überlegen sei. Gerade im Alter, wenn die nachlassenden Kräfte das Betätigungsfeld einschränken, sind Staatsmänner weiterhin hochgeachtet und werden häufig besucht, da sie Rechtsauskünfte geben können: »Denn was ist herausragender als wenn ein Mann, der Ämter ausgeübt und Aufgaben für den Staat erfüllt hat, im Alter ganz zurecht das auf sich beziehen kann, was der pythische Apollon bei Ennius sagt: Er sei derjenige, »den, wenn nicht Völker und Könige, so doch alle seine Mitbürger um Auskunft bitten, wenn sie in höchst wichtigen Angelegenheiten unsicher sind; mit meiner Hilfe gebe ich den Unsicheren Sicherheit und entlasse sie mit meinem Rat, damit sie nicht aufs Geradewohl mit ungewissen Umständen umgehen.« So ist ohne Zweifel das Haus eines Rechtskundigen ein Orakel für die ganze Bürgerschaft.«⁵¹ Zum

⁴³ Vgl. Cic., div. 2,100: »haec me Peripateticorum ratio magis movebat et veteris Dicaearchi et eius, qui nunc floret, Cratippi, qui censent esse in mentibus hominum tamquam oraculum aliquod, ex quo futura praesentiant, si aut furore divino incitatus animus aut somno relaxatus solute moveatur ac libere.«

⁴⁴ Vgl. Cic., div. 2,100/18.

⁴⁵ Vgl. Cic., div. 2,101.

⁴⁶ Vgl. Cic., div. 2,117: »quid tam divinum autem quam adflatus e terra mentem ita movens, ut eam providam rerum futurarum efficiat, ut ea non modo cernat multo ante, sed etiam numero versu que pronuntiet?«

⁴⁷ Vgl. Cic., div. 2,119/47.

⁴⁸ Vgl. Cic., div. 2,148/150.

⁴⁹ Vgl. Sen., contr. 1 pr. 9: »erratis, optimi iuvenes, nisi illam vocem non M. Catonis sed oraculi creditis; quid enim est oraculum? nempe voluntas divina hominis ore enuntiata; et quem tandem antistitem sanctiorem sibi invenire divinitas potuit quam M. Catonem, per quem humano generi non praeciperet sed convicium faceret?«

⁵⁰ Vgl. Macr., somn. 1,3,8: »et est oraculum quidem cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumve denuntiat.«

⁵¹ Cic., de orat. 1,199f: »quid est enim praeclarius quam honoribus et rei publicae muneribus perfunctum senem posse suo iure dicere idem, quod apud Ennium dicat ille Pythius Apollo, se esse eum »unde sibi«, si non »populi et reges«, at omnes sui cives consilium expetant [suarum] summarum rerum incerti: quos ego mea ope ex incertis certos compotesque consili dimitto, ut ne res temere tractent turbidas. (200) est enim sine dubio domus iuris consulti totius oraculum civitatis.« Vgl. Quint., inst. 12,11,5: Die Jugend wird vom vorbildlichen Redner »vere dicendi viam velut ex oraculo« suchen.

Beleg verweist er auf Quintus Mucius, den täglich eine Vielzahl von Bürgern und hochgestellten Persönlichkeiten aufsuche. Die innere Verbindung zwischen dem göttlichen Orakel und dem Haus des Rechtskundigen ist klar: Beide werden befragt, um in wichtigen Angelegenheiten einen Rat zu erhalten. Die Antwort nimmt die Unsicherheit, hilft eine Entscheidung zu treffen und das »Richtige« zu tun.

Darüber hinaus kann im metaphorischen Sinn von Menschen selbst oder menschlichen Aussagen, die von hoher Bedeutung sind und besonderes Gewicht haben, als Orakel gesprochen werden. Wiederum zitiert Cicero einen Vers des Ennius, der die Grundfesten des römischen Staates in den Sitten und Männern der (vorbildlichen) Frühzeit gegründet sieht. Diesen Vers habe er »gleichsam wie aus einem Orakel« gesprochen. Charakteristische Merkmale für diese Zuordnung sind die prägnante Kürze bzw. die Wahrheit der Aussage.⁵² Dieser Sprachgebrauch findet sich auch in Bezug auf Philosophen. Epikur habe, so gibt Cicero die Meinung anderer wieder, »gleichsam Orakel der Weisheit« gesprochen.⁵³ Das Spektrum reicht bis zu sehr handfesten »Wahrheiten«, wie der ältere Plinius zeigt: »Im Ackerbau muss man konsequent am Orakel Catos festhalten: Was heißt den Acker gut zu bebauen? Gut pflügen. Und zweitens: pflügen. Und drittens? Mit Mist düngen.«⁵⁴ Valerius Maximus kann Sokrates selbst als »humanae sapientiae quasi quoddam terrestre oraculum« bezeichnen.⁵⁵

Dieser Sprachgebrauch geht auf Anweisungen und Rechtsetzungen der Kaiser über. Die Voraussetzungen liegen in der schrittweisen Vergöttlichung der Kaiser. Bereits Seneca schreibt dem Claudius zu, dass seine Worte eine Bedeutung haben, »als ob sie von einem Orakel gesprochen wären«.⁵⁶ In der Tetrarchie wird der göttliche Anspruch zur Herrschaftslegitimation scharf betont und schlägt sich im Hofzeremoniell deutlich nieder: »Aus diesem »Allerheiligsten« (sc. dem Innersten des Palastes) drangen die Verfügungen des Kaisers als Orakel an die Außenwelt; ihre Mißachtung galt als Sakrileg.«⁵⁷ In dieser Linie belegen Rechtsquellen insbesondere aus der Zeit Gratians, Valentinians und des Theodosius den Einsatz von »oraculum« für kaiserliche Rechtsverfügungen.⁵⁸ Valens, Gratian und Valentinian sind überzeugt, dass selbst höchste Beamte wie der Praefectus praetorio bestimmte Fragen nicht beantworten können, sondern nur die »auctoritas principalis oraculi«.⁵⁹

3. Christlicher Sprachgebrauch

Bei christlichen Autoren kann man einen deutlichen Wandel in der Verwendung von »oraculum« beobachten. In der vorkonstantinischen Zeit dominiert die ablehnende Haltung und kritische Auseinandersetzung mit dem paganen Orakelwesen. Hier wird die gängige pagane Terminologie aufgegriffen, um die Orakel als Werk der Dämonen kritisch zu bewerten. Nur in Einzelaspekten zeigen sich Anknüpfungspunkte. Das Bild wandelt sich grundlegend, als das Stichwort »oraculum« in den christlichen Sprachgebrauch übernommen wird.

3.1 Orakelkritik

In der frühen christlichen Literatur des lateinischen Westens dominiert die kritische Auseinandersetzung mit dem paganen Orakelwesen.⁶⁰ Für Tertullian sind die Orakel der paganen Götter nichts anderes als

⁵² Vgl. Aug., ciu. 2,21 (CCL 47 l. 71/7): »Sicut etiam ipse Tullius non Scipionis nec cuiusquam alterius, sed suo sermone loquens in principio quinti libri commemorato prius Enni poetae uersu, quo dixerat: »Moribus antiquis res stat Romana uirisque«. Quem quidem ille uersum, inquit, uel breuitate uel ueritate tamquam ex oraculo quodam mihi esse effatus uidetur ...«. Vgl. Sen., ep. 108,26: »inhaereat istud animo et tamquam missum oraculo placeat: »optima quaeque dies miseris mortalibus aevi prima fugit.«

⁵³ Vgl. Cic., fin. 2,20: »quasi oracula edidisse sapientiae dicitur Epicurus«; 5,79: »cum a Zenone ... hoc magnifice tamquam ex oraculo editur.«

⁵⁴ Vgl. Plin., nat. hist. 18,174: »In arando magnopere seruandum est Catonis oraculum: quid est bene agrum colere? bene arare. quid secundum? arare. quid tertium? stercorare.«

⁵⁵ Val. Max., mem. 7,2,1.

⁵⁶ Vgl. Sen., cons. ad Polyb. 14,2: »Nullus itaque melius has adloquendi partes occupauerit: aliud habebunt hoc dicente pondus verba uelut ab oraculo missa.« Vgl. M. CLAUSS, Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich (München 2001) 98 mit der Auswertung: »Die Entscheidungen des Kaisers sind ... »Göttersprüche.«

⁵⁷ CLAUSS, Kaiser 192.

⁵⁸ Vgl. z.B. CTh. 8,4,15: »huiusmodi oraculi sanctione« (385); 11,16,16: »oraculi nostri definitione« (385); 16,5,17: »post hanc nostri oraculi sanctionem« (389); 11,30,54 (395); 15,2,6: »aduersus statuta huius oraculi« (Arcadius und Honorius, 395).

⁵⁹ CTh. 1,15,8 (a.d.J. 377 oder 379).

⁶⁰ Vgl. im Überblick VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 321/4; 326/34 (passim).

Äußerungen böser Dämonen, die er als Abkömmlinge der gefallenen Engel ansieht.⁶¹ Engel und Dämonen sind also in ihrer Beschaffenheit als Geistwesen und den damit verbundenen Möglichkeiten durchaus vergleichbar, allerdings mit dem Unterschied, dass Dämonen in ihrem Wesen immer schlecht und böse sind und das Verderben der Menschen wollen, um dann in ihren Sprüchen Gegenmaßnahmen anzuraten. Daher verursachen sie teils auch selbst Unglücksfälle, Krankheiten und geistige Verwirrung bis hin zu Wahn und gewalttätiger Raserei.⁶² Als geflügelte Geistwesen können sie augenblicklich überall sein. Sie sehen Ereignisse im Voraus und erkennen Entwicklungen, noch bevor sie eintreten.⁶³ Sie stehen in Verbindung mit Wolken und Gestirnen und spüren daher kommende Wetterereignisse wie etwa Caelestis die Regengüsse.⁶⁴ Daher verfügen sie über einen großen Wissensvorsprung. Letztlich beruhen alle ihre Voraussagen, Hinweise und Ankündigungen auf Lug und Trug.⁶⁵ Mit diesem Ansatz will Tertullian verschiedene Aspekte des Orakelwesens erklären und entkräften:

1. Zutreffende Aussagen über Unbekanntes und Zukünftiges: Die Dämonen sind zu Aussagen, die sich dann bewahrheiten, fähig, weil sie Ereignisse und Entwicklungen schon frühzeitig wahrnehmen, die sie dann lediglich »ankündigen (annuntiant)«.⁶⁶ Tertullian rekurriert auf die berühmte Probefrage des Krösus an den delphischen Apollon. Durch einen Boten lässt der König den Gott fragen, was er gerade in Lydien verrichte. Zutreffend antwortet das Orakel, dass Krösus dort Lammfleisch mit Schildkröte koche – und dann erhält er die berühmte doppeldeutige Antwort, dass er mit dem Überschreiten des Halys ein großes Reich zerstören werde. Für Tertullian konnte der Dämon, der als Apollon in Delphi Sprüche erteilt, die Frage zutreffend beantworten, weil er aufgrund eines Blitzbesuches in Lydien sah, was Krösus gerade tat. Zudem nimmt Tertullian aus der Orakelkritik als weiteres Argument den Punkt der Mehrdeutigkeit von Orakelsprüchen auf, die die Dämonen sehr geschickt einsetzten.⁶⁷

2. Heilungen: Dämonen verursachen selbst Krankheiten, unterlassen dann aber ihren schädigenden Einfluss und versuchen durch Offenbarung ausgefallener Heilungsmaßnahmen den Anschein zu erwecken, Wunderheilungen zu bewirken.⁶⁸

3. Übereinstimmungen mit jüdisch-christlichen Aussagen über den Verlauf der Weltgeschichte: Sofern Orakel ähnliche Ankündigungen wie die Heiligen Schriften über Ereignisse der Weltgeschichte machen, haben die Dämonen sie von den Propheten »gestohlen«. Naturkatastrophen, Kriege, Hungersnöte, Seuchen, Zunahme von Ungerechtigkeit usw. sind in den jüdisch-christlichen Schriften, insbesondere bei Moses und den Propheten, angekündigt, wie Tertullian zuvor ausgeführt hatte.⁶⁹ Wenn sich das alles im eigenen Erleben bestätigt, ist »die Wahrheit der Voraussage (diuinitas!) ein geeignetes Zeichen für ihre Göttlichkeit«.⁷⁰ Dieses für Tertullian so typische Wortspiel zwischen »diuinitas« und »diuinitio« macht klar, dass aus seiner Sicht die wahre »diuinitio« bei den Propheten und in der weiteren jüdisch-christlichen Tradition zu finden ist. Die Dämonen gaukeln in den Orakeln fälschlich eine »diuinitio« vor, um von der wahren »diuinitas« abzulenken. Indem sie die »diuinitio« stehlen, wollen sie sich selbst den Anschein von »diuinitas« zulegen.⁷¹

Von Tertullian aus lässt sich die christliche Orakelkritik bei den lateinischen Apologeten bis Augustinus verfolgen. Minucius Felix schließt sich in seinem apologetisch-protreptischen Dialog »Octavius«, den er in

⁶¹ Zu den Dämonen vgl. Tert., apol. 22f, dazu ST. GEORGES, Tertullian. Apologeticum = KfA 11 (Freiburg 2011) 364/401 mit Hinweisen auf frühere Kommentare. Zur Herkunft der Dämonen und zu Dämonen als „Göttern“ vgl. Tert., apol. 22,2f., 23,1/3, dazu GEORGES, Apologeticum 365/9. 378/82. Zu Tertullians Dämonologie im antiken Kontext vgl. auch H. CANCIK, Römische Dämonologie (Varro, Apuleius, Tertullian), in: A. LANGE / H. LICHTENBERGER / K.F.D. RÖMHELD (Hrsg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt (Tübingen 2003), 447/60, zu Tertullian 455/9. Tertullians Ausführungen haben Parallelen bei Justin, 1 apol. 18. 41.

⁶² Vgl. Tert., apol. 22,4-6, vgl. GEORGES, Apologeticum 369/72.

⁶³ Vgl. Tert., apol. 22,8.

⁶⁴ Vgl. Tert., apol. 23,6.

⁶⁵ Vgl. Tert., apol. 22,7, vgl. GEORGES, Apologeticum 374f.

⁶⁶ Vgl. Tert., apol. 22,8, vgl. GEORGES, Apologeticum 375.

⁶⁷ Vgl. Tert., apol. 22,10, vgl. GEORGES, Apologeticum 376.

⁶⁸ Vgl. Tert., apol. 22,11; weiter ibid. 23,6 mit dem Hinweis auf Äskulap. Vgl. GEORGES, Apologeticum 376f.

⁶⁹ Vgl. Tert., apol. 20,2f., vgl. GEORGES, Apologeticum 311/3.

⁷⁰ Vgl. Tert., apol. 20,3: »Idoneum ... testimonium diuinitatis ueritas diuinationis«. Vgl. GEORGES, Apologeticum 312f.

⁷¹ Vgl. Tert., apol. 22,9: »Ita et hinc sumentes quasdam temporum sortes aemulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem.« Vgl. GEORGES, Apologeticum 375f.

der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verfasst⁷², eng an Tertullian und seine Dämonologie an.⁷³ Auch für Minucius sind die Dämonen gefallene, unreine, unstete und verdorbene Geistwesen, die darauf aus sind, die Menschen böswillig zu täuschen und vom wahren Gott abzubringen.⁷⁴ Er übernimmt Tertullians Argumentation im Apologeticum oft bis in die Beispiele hinein.⁷⁵ Klarer als Tertullian allerdings trennt er zwischen den verschiedenen Divinationsformen. Im Anschluss an die Rede des Caecilius⁷⁶ lässt Minucius den Octavius zunächst auf Augurien und Auspizien⁷⁷, dann kurz auf Orakel⁷⁸ eingehen. Später spielt er zusätzlich auf Haruspizien und Losorakel an, die von Dämonen gelenkt werden.⁷⁹ Als Beispiele für Orakel nennt er Amphiaraios, der »nach seinem Tod«, d.h. nach der Fahrt in den Erdsplatt, im Traum Antworten erteilt, Teiresias, der zu seinen Lebzeiten als Blinder die Zukunft sah, und schließlich den delphischen Apollon. Die drei Beispiele stehen repräsentativ, wie SCHUBERT unterstreicht, für das Spektrum der Orakelgeber: einen Menschen, der nach seinem Tod Orakel erteilt, einen lebenden inspirierten Menschen und schließlich einen »Gott«.⁸⁰ Verbindendes Element ist die Erteilung von Sprüchen, die auf Fragen antworten, sowie die Voraussage zukünftiger Ereignisse.⁸¹ Erneut wird mit Bezug auf Pyrrhus die Offenheit und Mehrdeutigkeit des delphischen Orakels angemerkt, die bei naiven und leichtgläubigen Menschen den Eindruck hervorrufen kann, dass der Spruch wahr sei.⁸² Daher habe Apollon, so Minucius spöttisch, aufgehört, Sprüche zu erteilen, als die Menschen kritischer wurden. Dichter wie Ennius mussten dann einspringen, um eine Antwort zu formulieren. Außerdem habe schon Demosthenes erkannt, dass die Sprüche fingiert und nicht göttlichen Ursprungs waren.⁸³ Wenn sie unter all den Falschaussagen dennoch manchmal zuzutreffen scheinen, ist dies mit den besonderen Fähigkeiten der Dämonen zu erklären oder eben auf die Mehrdeutigkeit zurückzuführen.⁸⁴ Die ekstatische Verzückerung der angeblich inspirierten »uates« beruht nicht darauf, dass sie »vom Gott erfüllt und mit ihm vereint sind«⁸⁵, sondern auf Besessenheit durch Dämonen.⁸⁶ Diese »inspirieren«, »behauchen« sie und rufen so Orakel hervor, in denen sich Wahres mit mehrheitlich Falschem mischt.⁸⁷

Ebenso sieht Laktanz die Dämonen, »Feinde und Quäler der Menschen«⁸⁸, als Erfinder und Urheber von all dem Übel an, das Menschen ganz offen und heimlich tun: neben Magie die Astrologie, Haruspizien, Auguration, Nekromantie »und eben das, was man Orakel nennt«.⁸⁹ Diese Form ist besonders gefährlich, weil Nichteingeweihte (profani) die Täuschung nicht erkennen und meinen, dass von den Dämonen Sieg, Macht, Reichtum und Glück geschenkt oder durch ihre Antworten Gefahren und drohendes Unheil abgewendet

⁷² Zu Autor und Werk vgl. CHR. SCHUBERT, Art. Minucius Felix: RAC 24 (2012) 804/27, zur Datierung 806f.; ders., Minucius Felix. Octavius = KfA 12 (Freiburg 2014) 11/87, zur Datierung 19/26. Eine Abfassung in den 20er Jahren des 3. Jh. ist naheliegend, aber nicht nachweisbar.

⁷³ Vgl. SCHUBERT, Octavius 495/526.

⁷⁴ Vgl. Min., Oct. 26,8: »spiritus sunt insinceri, vagi, a caelesti vigore terrenis labibus et cupiditatibus degravati. isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae onusti et inmersi vitiis perdiderunt, ad solacium calamitatis suae non desinunt perditam iam perdere et depravati errorem pravitatis infundere et alienati a Deo inductis pravis religionibus a Deo segregare.«; 27,2: »nam et falluntur et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem et, quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. sic a caelo deorsum gravant et a Deo vero ad materias avocant ...«

⁷⁵ SCHUBERT, Octavius (Anm 72), 496, sieht im Apologeticum die »strukturelle Leitquelle« für Minucius. Zum Verhältnis zu Tertullian vgl. weiter ibid 21/25

⁷⁶ Vgl. Min., Oct. 7,1/6, vgl. dazu SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 192/206.

⁷⁷ Vgl. Min., Oct. 26,1/4, vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 487/91.

⁷⁸ Vgl. Min., Oct. 26,5f., vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 491/4.

⁷⁹ Vgl. Min., Oct. 27,1, vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 513f.

⁸⁰ Vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 492.

⁸¹ Vgl. Min., Oct. 7,5: »praedicta etiam de oraculis fata transilio«; 26,5: »post mortem Amphiaraios ventura respondit ... Tiresias caecus futura videbat«.

⁸² Vgl. Min., Oct. 26,6: »de Pyrrho Ennius Apollinis Pythi responsa confinxit, cum iam Apollo versus facere desisset; cuius tunc cautum illud et ambiguum defecit oraculum, cum et politiores homines et minus creduli esse coeperunt.«

⁸³ Vgl. Min., Oct. 26,6, vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 493f mit Verweis auf die Parallele bei Cic., div. 2,116/8.

⁸⁴ Vgl. Min., Oct. 27,1: »oracula efficiunt falsis pluribus involuta.«

⁸⁵ Vgl. Min., Oct. 7,6: »inde adeo pleni et mixti deo vates futura praecerpunt.«

⁸⁶ Vgl. Min., Oct. 27,2f. Ironisch parallelisiert Minucius die »uates« mit den Wahnsinnigen, vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 517f.

⁸⁷ Vgl. Min. Oct. 27,1: »... dum inspirantur interim vatibus, ... oracula efficiunt falsis pluribus involuta.«, dazu SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 513. 517f. Vgl. mit zahlreichen wörtlichen Parallelen Quod idola dii non sint 7.

⁸⁸ Vgl. Lact., inst. 2,15,8 (im Zitat).

⁸⁹ Vgl. Lact., inst. 2,16,1: »Eorum (sc. Daemonum) inuenta sunt astrologia et haruspicina et auguratio et ipsa quae dicuntur oracula et necromantia et ars magica et quidquid praeterea malorum exercent homines vel palam vel occulte: quae omnia per se falsa sunt«.

werden.⁹⁰ Die Linie ließe sich fortführen bis zu Augustins umfassender Abrechnung mit dem Dämonenwirken in seinen Spätschriften »de diuinatione daemonum« und »de ciuitate Dei«.⁹¹

3.2 Christliche Annäherung an Orakel

3.2.1 Traum

Eine vorsichtige christliche Annäherung an das Orakelwesen zeigt sich zunächst im Bereich der Traumdeutung.⁹² Anknüpfungspunkt ist die pagane Überzeugung, dass zumindest bestimmte Träume göttliche Mitteilungen sein können.⁹³ Tertullian geht in seiner Schrift »de anima« ausführlich auf die christliche Sicht von Träumen ein.⁹⁴ Träume sind eine natürliche Eigenschaft der Seele. Wenn der Körper ruht, ist die Seele nicht untätig. Als göttlicher und unsterblicher Teil des Menschen ist sie ständig in Bewegung. Während der Körper ruht, nutzt sie ihre eigene Kraft (»uis«) der »ecstasis«. Tertullian definiert sie als »excessus sensus«, die der »amentia« (Wahn, Bewusstlosigkeit) vergleichbar sei.⁹⁵ In diesem Zustand werden Dinge durchlebt, ohne dass sie tatsächlich geschehen. Weil das aber ein natürlicher, kein krankhafter Zustand ist, ist die Erinnerung an das Geträumte möglich. Das vernünftige Denken (sapere) ist zwar »umschattet (licet obumbretur)«, aber nicht ausgelöscht.⁹⁶ Im Zustand der Ekstase aber können Bilder der Weisheit wie auch des Irrtums eingegeben werden. Auf dieser Grundlage führt Tertullian eine lange Reihe von bekannten Erzählungen über Träume auf, die sich erfüllt haben.⁹⁷ Er verweist auf Epicharmos, der im Anschluss an Philochoros in den Träumen den Höhepunkt der »diuinationes« gesehen habe. Von hier aus kann Tertullian nahtlos auf »Orakel« im Sinne der Orakelstätten übergehen, die über den ganzen Erdkreis verteilt sind. Er nennt nur die bekanntesten, nämlich Amphiaraios, Amphilochos, Sarpedon, Trophonios, Mopsos, Hermione, Pasiphae. Für alle anderen verweist er auf das Handbuch des Hermippos, der Ursprung (origo), Riten und Gewährsleute als Quellen aufführen werde.⁹⁸ Schließlich rekurriert er auf die stoische Lehre vom »natürlichen Orakel«, die ja auch Cicero aufgreift. Auch in der Fortführung zeigt sich, dass Tertullian Träume zu den Orakeln zählt. Er räumt ein, dass bestimmte zutreffende Träume auch von christlicher Seite anerkannt werden können, allerdings anders zu deuten seien. Er differenziert im Folgenden die Träume nach ihrem Ursprung in drei Gruppen.⁹⁹ Dabei greift er auf seine Dämonologie zurück.¹⁰⁰ Als Geistwesen haben die Dämonen überall Zugang und können auch im Schlaf in den Geist des Menschen eindringen. So wird ein Großteil der Träume von Dämonen verursacht, nicht nur die falschen, irreführenden,

⁹⁰ Vgl. Lact., inst. 2,16,13.

⁹¹ Vgl. u. 3.3.

⁹² Zur antiken Traumdeutung vgl. nur G. WEBER, Kaiser, Träume und Visionen in Prinzipat und Spätantike = Historia Einzelschrift 143 (Stuttgart 2000), bes. 30/91; B. NÄF, Traum und Traumdeutung im Altertum (Darmstadt 2004); BITTRICH, Traum (Anm 8). Zur christlichen Traumdeutung im antiken Kontext vgl. den Überblick M. MEISER, Der Traum in der griechisch-römischen Antike, im antiken Judentum und im antiken Christentum: S. KREUZER / M. MEISER / M. SIGISMUND (Hrsg.), Die Septuaginta – Orte und Intentionen = WUNT 361 (Tübingen 2016) 258/274, bes. 269/74 mit weiterer Literatur; WEBER, Kaiser 52/5; B. KRÖNUNG, Gottes Werk und Teufels Wirken. Traum, Vision, Imagination in der frühbyzantinischen monastischen Literatur = Millennium-Studien 45 (Berlin 2014).

⁹³ Zur außerchristlichen Vorstellung vom Traum als göttlicher Mitteilung vgl. G. H. RENBERG, The Role of Dream-Interpreters in Greek and Roman Religion: G. WEBER (Hrsg.), Artemidor von Daldis und die antike Traumdeutung. Texte – Kontexte – Lektüren = Colloquia Augustana 33 (Berlin 2015) 233/62, bes. 233/5; BITTRICH, Traum (Anm 8) 267/85.

⁹⁴ Vgl. Tert., anim. 45/49. Vgl. J. H. WASZINK, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima (Amsterdam 1947) = Nachdruck Supplements to Vigiliae Christianae 100 (Leiden 2010) 480/518; B. V. DÖRNBERG, Traum und Traumdeutung in der Alten Kirche. Die westliche Tradition bis Augustin = Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 23 (Leipzig 2008) 41/62; BITTRICH, Traum (Anm 8) 110/4.

⁹⁵ Vgl. Tert., anim. 45,3: »Hanc uim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: et misit deus ecstasin in Adam et dormiit. Somnus enim corpori prouenit in quietem, ecstasis animae accessit aduersus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma.« Zur Definition und ihren montanistischen Hintergrund vgl. WASZINK, De anima 480/3. 484f; V. DÖRNBERG, Traum 45/9; C. VULTAGGIO, Vom Furor zur Ecstasis. Augustins Ekstase-Konzeption (Gen ad litt. 12) im Kontext antiker / spätantiker Divination, in diesem Band. Zur Auseinandersetzung um Prophetie und Ekstase im Kontext des Montanismus vgl. M. FRENSCHKOWSKI, Prophetie. Innovation, Tradition und Subversion in spätantiken Religionen = Standorte in Antike und Christentum 10 (Stuttgart 2018) 181/7.

⁹⁶ Vgl. Tert., anim. 45,6.

⁹⁷ Vgl. Tert., anim. 46,1/10. Vgl. WASZINK, De anima 487/96.

⁹⁸ Vgl. Tert., anim. 46,11.

⁹⁹ Vgl. Tert., anim. 47,1/4; WASZINK, De anima 500/6; V. DÖRNBERG, Traum (Anm 94) 49/57.

¹⁰⁰ Vgl. J. HAMMERSTAEDT, Geister im Zeugenstand. Die früheste lateinische Dämonologie in Tertullians Apologeticum: H.-J. HORN (Hrsg.), Jakobs Traum. Zur Bedeutung der Zwischenwelt in der Tradition des Platonismus = Itinera Classica 1 (St. Katharinen 2002) 27/43; GEORGES, Apologeticum (Anm 61) 437/54.

beängstigenden und unreinen, sondern u.U. auch erfreuliche und zutreffende, letztere wiederum mit der Intention der Irreführung. Eine zweite Gruppe geht auf Gott zurück. Es sind die »ehrbaren, heiligen, prophetischen, offenbarenden, auf(er)bauenden, erweckenden« Träume.¹⁰¹ Letztlich sind sie Teil des göttlichen Gnadenwirkens. Tertullian sieht das in Apg 2,17f (Zitat Joel 3,1f) biblisch begründet. Gott selbst habe versprochen, den Geist über alles Fleisch auszusenden; seine Diener und Dienerinnen sollen prophetisch reden (prophetizare) und »Träume haben« (somniare).¹⁰² Bisweilen dehnt Gott das sogar auf Nichtchristen aus. Eine dritte Art von Träumen geht scheinbar auf die Seele selbst zurück. Was nicht in diese drei Kategorien gehört, ist der Ekstase zuzurechnen.¹⁰³ »Alle anderen Orakel, bei denen niemand schläft«, verurteilt Tertullian erneut als Werk der bösen Dämonen, die sich selbst den Anschein von Göttlichkeit zulegen und vom wahren Gott ablenken wollen.¹⁰⁴

Bemerkenswert ist hier, dass im antiken Denkkontext des Orakels aus christlicher Perspektive mit der Möglichkeit einer Mitteilung Gottes im Traum gerechnet wird. »Wir leiten auch von Gott Träume her«.¹⁰⁵ Die vorbereitenden Riten paganer Inkubation wie z.B. Fasten und sexuelle Enthaltsamkeit hält Tertullian nicht für zwingend notwendig. Die Dämonen verlangen sie, weil sie (u.a. aus dem AT) wissen, dass man durch sie Gott näher kommt. Diese Übungen können aber hilfreich sein, denn sie tragen dazu bei, dass die Ekstase »in Gott geschieht«.¹⁰⁶ Tertullian bezeichnet die Ekstase selbst als Wirkung des Heiligen Geistes. Als Adam nach der Erschaffung Evas aus seinem tiefen Schlaf wieder aufwacht, spricht er von der zukünftigen Verbindung von Mann und Frau (Gen 2,23f). Im Anschluss an Eph 5,31f sieht Tertullian hierin eine prophetische Ankündigung des Geheimnisses von Christus und der Kirche. Adam spricht diese prophetischen Worte (prophetauit) aufgrund einer »ecstasis«. In ihr »erleidet« er das Hinzukommen des Geistes (spiritus). Diese »ecstasis« erläutert er als die »Kraft des Heiligen Geistes, die Wirkursache der Prophetie«.¹⁰⁷ Wenig später spricht er von der »amentia«, die Gott über Adam sendet, und charakterisiert diese als die geistige Kraft, auf der die Prophetie beruhe.¹⁰⁸ Hier wird der montanistische Hintergrund unmittelbar deutlich, der sich aber mit philosophischem Einfluss verbindet. »Mit ihrem starken Ton auf der ›Vernunftlosigkeit‹ erweist sich ... die Anschauung Tertullians von der Ekstase als verwurzelt in einer platonisch-aristotelischen Tradition ... Originell ist dagegen die Rückführung der prophetischen Inspiration auf den personhaft gedachten Hl. Geist, der im Moment der Weissagung als der allein Handelnde vorgestellt wird«.¹⁰⁹ Die montanistische Betonung der Ekstase der Prophetie bleibt nicht ohne Widerspruch. So beharrt z.B. Epiphanius darauf, dass der echte Prophet bei vollem Bewusstsein spricht.¹¹⁰ Dennoch ist bei Tertullian im Bereich des Traumes die innere Verbindung von Prophetie, göttlichem Geist und »Orakel« bereits hergestellt.

3.2.2 Nutzung von Orakelsprüchen

Ein weiterer Ansatz liegt in der christlichen Inanspruchnahme von »theologischen« Orakelsprüchen als Beleg für christliche Wahrheiten.¹¹¹ Negative Kritik mischt sich hier mit positiver, protreptischer Nutzung für eine pagane Leserschaft. Dies lässt sich exemplarisch bei Laktanz beobachten.¹¹² Seine »diuinae institutiones«

¹⁰¹ Vgl. Tert., anim. 47,2: »A deo autem, pollicito scilicet et gratiam spiritus sancti in omnem carnem et sicut prophetaturos, ita et somniaturos seruos et ancillas suas, ea deputabuntur quae ipsi gratiae comparabuntur, si qua honesta sancta prophetica reuelatoria aedificatoria uocatoria ...«

¹⁰² Vgl. Tert., anim. 47,2.

¹⁰³ Vgl. Tert., anim. 47,3f.

¹⁰⁴ Vgl. Tert., anim. 46,12. Vgl. WASZINK, De anima (Anm 94) 498f.

¹⁰⁵ Tert., anim. 49,3: »Sed et a deo deducimus somnia.«

¹⁰⁶ Vgl. Tert., anim. 48,4. Vgl. v. DÖRNBERG, Traum (Anm 94) 58f.

¹⁰⁷ Tert., anim. 11,4: »... accidentiam spiritus passus est: cecidit enim ecstasis super illum (sc. Adam), sancti spiritus uis operatrix prophetiae.« Vgl. BITTRICH, Traum (Anm 8) 111/4. Hier wird erneut der montanistische Hintergrund deutlich.

¹⁰⁸ Tert., anim. 21,2: »... cum in illum deus amentiam immisit, spiritalem uim, qua constat prophetia.«

¹⁰⁹ BITTRICH, Traum (Anm 8) 113.

¹¹⁰ BITTRICH, Traum (Anm 8) 114f.

¹¹¹ Vgl. den Überblick bei SENG, Theologische Orakel (Anm 29), 263/301; VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 324/6; 326/34 (passim).

¹¹² Zu Autor und Werk vgl. v. FÁBREGA, Art. Lactantius: RAC 22 (2008) 795/825. Zu paganen Orakeln bei Laktanz vgl. J. WALTER, Pagane Texte und Wertvorstellungen bei Laktanz = Hypomnemata 165 (Göttingen 2006) 172/213; ST. FREUND, Christian Use and Valuation of Theological Oracles. The Case of Lactantius' Divine Institutes: VigChr 60 (2006) 269/84; DERS., Laktanz Diuinae institutiones Buch 7: De vita beata. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar = Texte und Kommentare 31 (Berlin 2009) 50/71. Zu vorausgehenden Ansätzen vgl. WALTER, Pagane Texte 178/81 (Oracula Sibyllina); 192/4 (Apollonorakel); 207f

wenden sich unter dem Eindruck der Verfolgungen zwischen 303 und 313 in einer literarisch anspruchsvollen Form an Gebildete auf paganer wie christlicher Seite. Primär wollen sie Verächter und Feinde des Christentums für die Wahrheit gewinnen, zugleich aber auch Christen in der Wahrheitserkenntnis festigen und für die Auseinandersetzung mit Philosophie und Literatur schulen.¹¹³ Laktanz stützt sich daher auf rationale Überlegungen (»argumenta«), auf Beispiele (»exempla«) aus der profanen wie jüdisch-christlichen Geschichte und – besonders intensiv – auf Zeugnisse (»testimonia«).¹¹⁴ Er unterscheidet zwischen »testimonia humana«, unter denen er Dichter, Philosophen und Hermes Trismegistos aufführt, sowie »testimonia diuina«. Hierzu zählen zwar grundsätzlich die biblischen Schriften, da sie werden aber von der paganen Leserschaft lediglich als menschliche, zudem ganz unsinnige Aussagen verstanden werden, kann sie Laktanz in dieser Rubrik nicht verwenden.¹¹⁵ Stattdessen führt er hier die profanen Orakel auf. Ganz im Vordergrund stehen die »Oracula Sibyllina«, die er besonders häufig und ohne kritische Untertöne zitiert.¹¹⁶ Er setzt voraus, dass sie tatsächlich auf die verschiedenen Sibyllengestalten zurückgehen. Mit einem jüdischen oder christlichen Ursprung rechnet er – ob aus Unkenntnis oder kalkulierter Taktik – nicht, ja er schließt diese Möglichkeit ausdrücklich aus.¹¹⁷ Hinzu kommen Apollonorakel sowie, seltener, Hystaspessprüche.¹¹⁸ Um die Existenz und Allmacht des einen Gottes zu erweisen, kommt Laktanz nach den alttestamentlichen Propheten zunächst auf Dichter und Philosophen, dann auf die paganen »testimonia diuina« zu sprechen. Zu ihnen zählen die »responsa sacraque carmina«.¹¹⁹ Zunächst führt Laktanz Aussagen aus den »carmina« der Sibylle(n) an.¹²⁰ Er lässt dann Antworten Apollons folgen, »den sie (sc. die Nichtchristen) vor allen anderen als göttlich und vornehmlich als Auskunftgeber über das Geschick ansehen«.¹²¹ Tatsächlich aber gibt er sich selbst, so Laktanz, als ein (böser) Dämon zu erkennen.¹²² Wenn sich dieser Dämon in einem Spruch unter die »angeli« Gottes einreihen will, ist das für Laktanz eine dreiste Lüge, die die Grenzen zwischen den »Boten« des wahren Gottes und den paganen Göttern verwischt.¹²³ Wie Tertullian sieht er in den Dämonen gefallene Engel, die die Menschen vom wahren Gott wegführen wollen, um sich selbst göttliche Ehren zu sichern, und auch auf andere Weise den Menschen zu schaden suchen. Dieser bösen Absicht dienen gerade auch ihre Orakelsprüche. Als Geistwesen kennen sie zwar die Zukunft, aber nur in Teilaspekten, da Gott ihnen die volle Einsicht in seinen »Ratschluss (consilium)« nicht gestattet.¹²⁴ Daher formulieren sie ihre Sprüche bewusst doppeldeutig.¹²⁵ Eben das trifft in vollem Maße auf Apollon zu. Laktanz kommentiert also die Apollonorakel von Beginn an deutlich kritischer als die Sibyllensprüche und wird dies an späteren Stellen noch verschärfen. Zugleich sichert er die Grundlagen für eine Nutzung von Apollonorakeln zur Bestätigung christlicher Wahrheiten, indem nach den Maßstäben christlicher Lehre Wahres von Falschem unterschieden wird oder Aussagen uminterpretiert werden.¹²⁶ Bei Apollon ist nahezu

(Hystaspesorakel); VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 328/30. Zur christlichen Aufnahme von Apollonorakeln im griechischen Raum ausführlich A. BUSINE, Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (Ile-VIe siècles) = RGRW 156 (Leiden 2005) 318/431, zu den Sibyllen, Hermes Trismegistos und Hystaspes ibid. 364/9.

¹¹³ Vgl. Lact., inst. 5,1,1/13.

¹¹⁴ Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 81/4.

¹¹⁵ Vgl. Lact., inst. 1,4,2.

¹¹⁶ Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 82f. Zu den Sibyllen im antiken Christentum vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophetie (Anm 95) 176/8 sowie in diesem Band K. PIEPENBRINK, Zur Rezeption der Sibyllen-Gestalt und der sibyllinischen Orakel in christlichen Texten des spätantiken lateinischen Westens. Überlegungen in transepocharer und kulturvergleichender Perspektive.

¹¹⁷ Vgl. Lact., inst. 1,6,6/17; 4,15,26/8. Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 183.

¹¹⁸ Darüber hinaus zieht er auch hermetische Literatur heran, die Nekromantie mit einschließt. Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 152/71. 206/13; FREUND, Laktanz Divinae institutiones Buch 7 (Anm 112) 52f. 53/71. Zu Hystaspes in christlicher Literatur vgl. FRENSCHKOWSKI, Prophetie (Anm 95) 129f.

¹¹⁹ Vgl. Lact., inst. 1,6,6.

¹²⁰ Vgl. Lact., inst. 1,6,14/6.

¹²¹ Lact., inst. 1,7,1: »Apollo enim, quem praeter ceteros diuinum maximeque fatidicum existimant ...« Zur christlichen Bewertung Apollons vgl. im Überblick VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 323f.

¹²² Vgl. Lact., inst. 1,7,9/13.

¹²³ Vgl. Lact., inst. 1,7,9. Damit verschiebt Laktanz die zunächst wertneutrale Bezeichnung von δαίμων für eine göttliche Größe ins Negative, vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 196/8.

¹²⁴ Vgl. Lact., inst. 2,14,6. Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 198f.

¹²⁵ Vgl. Lact., inst. 2,14,6: »ideo solent responsa in ambiguos exitus temperare«.

¹²⁶ Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 199/202; zur Verwendung in inst. 7 und späteren Schriften vgl. ibid. 202/4; FREUND, Laktanz Divinae institutiones Buch 7 (Anm 112) 52f.

regelmäßig die Frage-Antwort-Situation deutlich.¹²⁷ Nach diesem Schema, möglichst ergänzt durch Hystaspes-Orakel, verfährt Laktanz immer wieder, so etwa beim Aufweis der Existenz des Gottessohnes¹²⁸, seiner menschlichen Existenz von der Geburt bis zum Tod, bei der Begründung der Unsterblichkeit der Seele bis hin zu den Aussagen über das Weltende.¹²⁹

Mit der Einordnung als »testimonia diuina« räumt Laktanz diesen Orakeln einen auf den ersten Blick erstaunlich hohen Rang ein. Man muss allerdings seine protreptische Intention berücksichtigen. Er knüpft an die hohe Wertschätzung der Orakelliteratur in seiner paganen Leserschaft an. »Sie sucht in den Wirrnissen der Zeit Orientierung bei uralter und durch göttliche Autorität verbürgter Orakelliteratur, der, wie beispielsweise im Fall der Hystaspesapokalypse, auch der Nimbus orientalischer Weisheit anhaftet.«¹³⁰ Die Klassifizierung selbst beruht auf den gängigen Kategorien der paganen Umwelt, für die die Orakel in den Bereich der »res diuinae« gehören.¹³¹ Er will den Leser auf diesem Wege für das Christentum interessieren und es so plausibel machen, dass er ihm Glauben schenken »muss«.¹³²

Laktanz geht somit, seinem Programm entsprechend, von der üblichen paganen Verwendungsweise von »oraculum« aus. Begriffsgeschichtlich ergeben sich daher keine Neuerungen. Bis auf wenige Ausnahmen trennt er deutlich zwischen den paganen »testimonia diuina« und den »diuinae (sanctae) litterae« des AT und NT.¹³³ Deren Belege führt er stets als erste an und kommt erst nach Dichtern und Philosophen auf die paganen Orakel zu sprechen. Zudem achtet er darauf, den Terminus »Propheten« biblischen Gestalten vorzubehalten, während er im profanen Bereich i.d.R. die Bezeichnung »uates« verwendet.¹³⁴ Lediglich an einer Stelle spricht er von übereinstimmenden Vorankündigungen »weltlicher« (paganer) und »himmlischer« (jüdisch-christlicher) Propheten, unterscheidet aber beide Gruppen klar durch die Attribute.¹³⁵ Trotz der breiten Verwendung der paganen Orakel besteht jedoch kein Zweifel an der Überlegenheit der biblischen Tradition. Sie allein hat »normative Verbindlichkeit«.¹³⁶ Allein die jüdisch-christlichen Propheten sind vom Geist des einen Gottes erfüllt. Daher machen sie übereinstimmende und »zusammenhängende (cohaerentia)« Aussagen. Sie sagen die Wahrheit, wie sich an der Erfüllung ihrer Voraussagen bestätigt. Sie täuschen und betrügen nicht, sie haben kein Interesse an materiellen Vorteilen. Sie sind von Gott gesandt, um die Menschen vom Trug fernzuhalten, seine Erhabenheit zu verkünden und daher auch übereinstimmend Zukünftiges anzukündigen.¹³⁷ Es liegt auf der Hand, dass all diese Aussagen zugleich als Negativfolie der profanen Orakel gelesen werden können. Gegen Ende seines Werkes stellt Laktanz nochmals ausdrücklich klar, dass allein die jüdisch-christlichen Propheten aus dem Geist Gottes sprechen, während die paganen »uates« unter dem Einfluss der Dämonen stehen. Gemeint sind, wie die nachfolgenden Beispiele zeigen, Hystaspes, Hermes und ebenso die Sibylle(n).¹³⁸ Damit sind die Wertungen klar, zugleich zeigt sich aber auch die innere Verbindung. Propheten wie »uates« sind durch höhere Mächte inspiriert.¹³⁹ Unter deren Einfluss kündigen beide Zukünftiges an, und hier zeigen sich durchaus Gemeinsamkeiten.¹⁴⁰ Insgesamt kommt aber den paganen Orakeln lediglich hinführende, stützende und bestätigende Funktion zu.¹⁴¹ In späteren Schriften wie der

¹²⁷ Vgl. z.B. Lact., inst. 1,6,9f: »nam cum interrogaretur quomodo sibi supplicari uellet, ita respondit ...nam et in alio responso ita dixit ...« usw.

¹²⁸ Vgl. Lact., inst. 4,6,3: »esse autem summi dei filium, qui sit potestate maxima praeditus, non tantum congruentes in unum uoces prophetarum, sed etiam Trismegisti praedicatio et Sibyllarum uaticinia demonstrant.«

¹²⁹ Vgl. Lact., inst. 7,13,1/6; 7,14,15/7; 7,25,1f.

¹³⁰ FREUND, Laktanz. *Divinae institutiones* Buch 7 (Anm 112) 35.

¹³¹ Vgl. Lact., inst. 1,6,6f: Nach der Ankündigung, »de responsis sacrisque carminibus testimonia« anzuführen, geht Laktanz auf Varros Behandlung der Sibyllen »in libris rerum diuinarum« über.

¹³² Vgl. Lact., inst. 7,13,2: Zum Beleg der Unsterblichkeit der Seele will er sich nicht auf die Propheten berufen, »sed eos potius quibus istos qui respuunt ueritatem credere sit necesse«. Es folgen Belege von Hermes Trismegistos und den »carmina Sibyllina«.

¹³³ Vgl. WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 83 mit Verweis auf die Inkongruenz in Lact., inst. 5,4,6 u.a.

¹³⁴ Vgl. WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 183; FREUND, Laktanz. *Divinae institutiones* Buch 7 (Anm 112) 210.

¹³⁵ Vgl. Lact., inst. 7,14,16: »sed et saecularium prophetarum congruentes cum caelestibus uoces finem rerum et occasum post breue tempus annuntiant ...«

¹³⁶ WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 183.

¹³⁷ Vgl. Lact., inst. 1,4.

¹³⁸ Vgl. Lact., inst. 7,18,1: »Haec ita futura esse cum prophetae omnes ex dei spiritu tum etiam uates ex instinctu daemonum cecinerunt.« Vgl. WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 184f; FRENSCHKOWSKI, *Prophetie* (Anm 95) 63.

¹³⁹ In diese Richtung deutet auch Lact., inst. 1,6,7 in Aufnahme Varros: Der Name „Sibylle“ könne entweder vom Namen der einen Delphierin oder von der Aufgabe hergeleitet sein, göttliche Ratschläge zu verkünden (»a consiliis deorum enuntiandis«).

¹⁴⁰ Vgl. WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 85f mit Anm 123.

¹⁴¹ Vgl. WALTER, *Pagane Texte* (Anm 112) 65/8; 82.

»Epitome« und »de ira« wird Laktanz deutlich vorsichtiger. Er stuft die paganen Orakel, namentlich die Sibyllensprüche, auf die Ebene menschlicher Zeugnisse herab, um sie klar von Aussagen göttlichen Ursprungs abzusetzen.¹⁴²

3.3 Die Heilige Schrift als »oraculum« bzw. Quelle von »oracula« Gottes

Erst allmählich geben christliche Autoren der Vokabel »oraculum« eine spezifisch christliche Färbung, indem sie sie mit der Hl. Schrift in Verbindung bringen. Einen ersten Beleg könnte Minucius Felix bieten, der im »Octavius« von »oracula prophetarum« spricht.¹⁴³ Es ist allerdings umstritten, wer mit den »Propheten« gemeint ist. SCHUBERT interpretiert dies als Verweis auf pagane Seher und vermutet konkret eine Anspielung auf die Sibylle.¹⁴⁴ Da aber kurz zuvor mit einer ähnlichen Denkfigur von den »Propheten« die Rede war und dort eindeutig die jüdisch-christlichen Propheten (im weiten Sinn) gemeint sind, scheint das fraglich.¹⁴⁵

Einen sicheren Einzelbeleg liefert Laktanz in seinen »Diuinae institutiones«. Aus seiner Sicht haben sich alle philosophischen Schulen geirrt, weil sie von Menschen gegründet wurden und nichts ein sicheres Fundament haben kann, was nicht durch die »Orakel« göttlicher Aussagen gestützt wird.¹⁴⁶ Laktanz greift also »den paganen Sprachgebrauch für einen Spruch von göttlicher Autorität« auf, füllt ihn aber christlich und bringt so »in bewusst offener, nicht spezifisch christlicher Terminologie« zum Ausdruck, »dass die Wahrheitssuche eine Grundlage in der göttlichen Offenbarung braucht«. ¹⁴⁷ Um 330 spricht Juvenecus von den »oracula uatum«. Gemeint sind die atl. Aussagen über den kommenden König, die Herodes aufgrund der Nachfrage der Magier suchen lässt.¹⁴⁸

Der entscheidende Wandel setzt offenbar kurz nach Konstantin ein, als die Kaiser mit ihrer Gesetzgebung immer stärker die paganen Kulte zurückdrängen und die bereits unter Diocletian beginnende „Enteignung der Wahrsager“ verschärfen.¹⁴⁹ Firmicus Maternus macht von der Vokabel »oraculum« im christlichen Kontext wesentlich freieren Gebrauch. In seiner Schrift »Über den Irrtum der unheiligen (profanen) Religionen« (um 346-350) greift er nach seiner eigenen Hinwendung zum Christentum die pagane religiöse Praxis und Kultur scharf an und fordert vor allem die Herrscher zur unnachgiebigen Härte auf.¹⁵⁰ Dabei verwendet er die Vokabel »oraculum« sowohl im atl. wie im ntl. Kontext. So grenzt er sich gegen die verschiedenen Kulte ab, die ins Verderben führen.¹⁵¹ U.a. verweist er auf die Zeichen bzw. Symbole und Antwortformeln (signa, symbola, responsa), die in Mysterienkulten verwendet werden.¹⁵² Darunter zitiert er eine Formel, die vermutlich in der Initiationsfeier des Attis-Kultes Verwendung fand und den Zugang zum Innersten des Tempels gewährte, d.h. zur vollen Eingliederung in die Kultgemeinschaft führte. In ihr wird von geheimnisvollen Speisen und Getränken gesprochen, die der Myste zu sich genommen habe.¹⁵³ Diese

¹⁴² Vgl. z.B. Lact., ira 22,4f. Vgl. WALTER, Pagane Texte (Anm 112) 77/80. 86f. 185f.

¹⁴³ Vgl. Min., Oct. 35,1: »Et tamen admonetur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de Stygia palude saepius ambientis ardoris, quae cruciatibus aeternis praeparata et daemonum indicibus et de oraculis prophetarum cognita tradiderunt.« Zur Datierung vgl. o. Anm. 72.

¹⁴⁴ Vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 639f.

¹⁴⁵ Vgl. Min., Oct. 34,5: »animadvertis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia subsecuti, sed quod illi de divinis praedicationibus prophetarum umbram interpolatae veritatis imitati sint.« Vgl. SCHUBERT, Octavius (Anm 72) 619f.

¹⁴⁶ Vgl. Lact., inst. 7,2,11.

¹⁴⁷ FREUND, Divinae Institutiones (Anm 111) 231.

¹⁴⁸ Vgl. Iuvenc., eu. 1,237.

¹⁴⁹ So die grundlegende Studie von M. TH. FÖGEN, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike (Frankfurt 1993). Vgl. dazu CHR. MICHELS, Der christliche Kaiser und die Wahrsager, sowie M. KAHLOS, Christian Emperors, Divination, and Curiositas, in diesem Band.

¹⁵⁰ Zu Autor und Werk vgl. K. HOHEISEL, Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat »De errore profanarum religionum« des Iulius Firmicus Maternus (Diss. Bonn 1972) 11/48; DERS., Art. Firmicus Maternus, Iulius: DNP 4 (1998) 523f; H. HOLTHAUS, Art. Firmicus Maternus: LACL (2002) 267f; R. TURCAN, Introduction: Firmicus Maternus, L'Erreur des religions païennes (Paris² 2002) 7/63; D. P. QUINN, In the Names of God and His Christ: Evil Daemons, Exorcism, and Conversion in Firmicus Maternus: StPatr 69 (2013) 3/5. Zur apologetischen Schärfe des Firmicus Maternus vgl. M. KAHLOS, The Rhetoric of Tolerance and Intolerance: From Lactantius to Firmicus Maternus, in: J. ULRICH / A.-C. JACOBSEN / M. KAHLOS (Hrsg.), Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics = Early Christianity in the Context of Antiquity 5 (Frankfurt 2009) 87/93. Firmicus sei einer der »militant Christians« (94) nachkonstantinischer Zeit, der einen erheblich aggressiveren Ton (vgl. 79) an den Tag lege als z.B. Laktanz.

¹⁵¹ Vgl. HOHEISEL, Urteil 49/214.

¹⁵² Zu Terminologie und Hintergründen vgl. HOHEISEL, Urteil 176/81.

¹⁵³ Vgl. Firm., err. 18,1; vgl. HOHEISEL, Urteil 206/14.

Nahrung führt aus der Sicht des Firmicus in den Tod. Die wahren »Lebensmittel« dagegen sind das Brot und der Wein, die Christus reicht, denn sie schenken den Sterbenden Zeichen ewigen Lebens. Daraufhin stellt er die Frage (!): »Was ist aber dieses Brot und was dieser Kelch?«¹⁵⁴ Die Antworten findet Firmicus an unterschiedlichen Stellen im AT, die auf diese wahre Speise vorausverweisen. Zudem geht aus den Stellen hervor, dass nur den Geheiligten die Verheißungen gelten, während den Ungläubigen und Gottlosen Strafe angedroht wird. Sodann zitiert er Ps 34. Für Firmicus ist klar, dass hier der Heilige Geist durch David spricht – wie er das zuvor auch über Jesaja gesagt hatte. Ps 34,9 bietet »verehrungswürdige Antworten (ueneranda responsa)«, die das vorher Entwickelte bestätigen. Die Speise zeigt, wie wohlthuend-gut (dulcis) der Herr ist, denn sie heilt. Firmilian schließt an: »Und dass das so ist, zeigt die folgende Antwort des göttlichen Orakels.«¹⁵⁵ Es folgt das Zitat von Ps 34,10f. Er bezieht es auf die gegenwärtige Situation von reichen Römern, die den Glauben an Christus verweigern. Ihnen droht Ps 34,10f nach dem Tod ewige Qualen und Mangel an, während die Armen in Freude leben werden. Demnach hat also der göttliche Geist durch den inspirierten David eine Voraussage über das Weltende gemacht. Sie bietet die »Antwort« auf eine zuvor gestellte Frage. Das Stichwort Orakel passt somit in den Zusammenhang. Die Frage wird unmittelbar anschließend nochmals aufgegriffen, um die noch klarere, eindeutige Antwort des Herrn selbst zu nennen (Joh 6,35; 7,37; 6,53).

Ganz ähnlich im nächsten Absatz, der sich auf eine Grußformel im Mithraskult bezieht.¹⁵⁶ Gegen den paganen Gruß an den Bräutigam, das neue Licht¹⁵⁷, betont Firmicus, dass allein Christus als wahrer Bräutigam und als das Licht angesprochen werden kann. Auch hier soll aus der Heiligen Schrift eine Frage beantwortet werden: Wer ist in Wahrheit der Bräutigam? In der Überleitung zum Schriftbeweis ruft er den Wunsch aus, die verehrungswürdigen Geheimnisse der Propheten offenzulegen, und dabei soll der Glaube an die heiligen Orakel zur Seite stehen.¹⁵⁸ Erneut wird mehrfach darauf hingewiesen, dass der göttliche Geist die atl. Aussagen inspiriert hat.¹⁵⁹ Unter den einzelnen Zeugnissen bezeichnet Firmicus die im Futur formulierte Drohung Jeremias gegen Jerusalem (Jer 7,34) und den Vergleich der Sonne mit einem Bräutigam in Ps 19,6f als »Orakel«. Auch hier folgen auf die atl. Stellen ntl. Belege. Zum Osiriskult verweist Firmicus darauf, dass »über die Auferstehung« des Osiris nie »ein göttliches Orakel eine Antwort erteilt hat«. Demgegenüber sei die Auferstehung Christi vom »Propheten«, d.h. dem Dichter von Ps 24, oder genauer vom Heiligen Geist durch den Mund des Propheten angekündigt worden und in Erfüllung gegangen.¹⁶⁰ Der Autor fasst seine Beweisführung abschließend zusammen: »Sieh doch: Mit den Orakeln der verehrungswürdigen Antworten ist der Bräutigam geoffenbart.«¹⁶¹ Firmicus spielt somit auf das Frage-Antwort-Schema an. Er bietet eine ganze Reihe weiterer Bezüge auf »Orakel« von Propheten oder aus den Psalmen.¹⁶² Der traditionellen Vorstellung von »oraculum« entsprechen Formulierungen wie »pandere arcana«, »signare«, »mysterium ostendere«. Sie alle passen gut in den Kontext der Auseinandersetzung mit Mysterienkulten, doch dominiert die Verbindung zum Orakel im Sinne des göttlichen Spruches als Antwort auf menschliche Fragen.

¹⁵⁴ Vgl. Firm., err. 18,3: »Quis est autem hic panis uel quod poculum?«

¹⁵⁵ Vgl. Firm., err. 18,5: »Et haec ita esse sequentia oraculi responsa declarant.«

¹⁵⁶ Vgl. HOHEISEL, Urteil (Anm 150) 181/6.

¹⁵⁷ In der Mithraskultgemeinde ist es »eine Grussformel an den Mithrasmysten zweiten Grades« (HOHEISEL, Urteil 181), die Firmicus allerdings irrtümlich mit dem Kultgott selbst in Verbindung bringe (vgl. ibid. 182).

¹⁵⁸ Vgl. Firm., err. 19,3f: »Sed ut sacrilegae uocis comprimatur improbitas, qui sit uere sponsus sacrarum lectionum oraculis comprobabo, ut probetur sponsum esse Christum, sponsam ecclesiam, ex qua uenerando patri spiritales filii per dies singulos procreantur. In hac probatione arcana prophetarum ueneranda pandantur, adsistat nobis sanctorum oraculorum fides. Iohel diuino spiritu monente sic dicit: »Canite tuba in Sion, sanctificate ieiunium et indicite curationem, adgregate populum, sanctificate ecclesiam, excipite maiores natu, colligite paruulos lactantes. Procedat sponsus de cubiculo suo et sponsa de thalamo suo«. 4. Hoc idem Hieremias simili ratione significat. Ait enim cum Hierusalem truci minatur oraculo: »Et auferam de ciuitatibus Iudae et de quadruuiis Hierusalem uocem laetantium, uocem sponsi et uocem sponsae«. Processum sponsi etiam per psalmos praedicat spiritus sanctus. In octauo decimo psalmo hoc inuenitur oraculum; ait enim: »Et ipse uelut sponsus egrediens de thalamo suo exultauit, uelut gigans uiam currere; a summo caeli profectio eius et decursio eius usque ad summum eius, et non est qui lateat a calore eius.«

¹⁵⁹ Vgl. Firm., err. 19,3: »Iohel diuino spiritu monente ... dicit«; 19,4: »per psalmos praedicat spiritus sanctus ...«

¹⁶⁰ Vgl. Firm., err. 22,2: »Dei tui mors nota est, uita non paret nec de resurrectione eius diuinum aliquando respondit oraculum, nec hominibus se post mortem ut sibi crederetur ostendit«. Zur gegenteiligen Aussage zu Christus vgl. ibid. 24,4f. Vgl. HOHEISEL, Urteil (Anm 150) 201f.

¹⁶¹ Vgl. Firm., err. 19,6: »Ecce uenerandorum responsorum oraculis sponsus ostensus est.«

¹⁶² Vgl. Firm., err. 20,4: »Daniehel uenerandis oraculis explicauit.«; 20,5: »De idolatrorum lapide de quo dicunt: θεὸς ἐκ πέτρας, quod prophetarum respondit oraculum?«; 21,1: »de sanctis haec uenerandisque prophetarum oraculis«; 21,4: »Hoc secretum nobis uenerandum prophetae oraculum tradidit«; 23,3 (Ps 2,1f); 24,8 (Ps 110,1/4); 26,3: »Oraculum hoc Esaiae nobis fides tradidit«; 27,6: »Alius etiam propheta haec eadem simili respondit oraculo.«

Firmicus verwendet die Vokabel aber auch im Zusammenhang mit dem jesuanischen Spruch. Wenn die pagane Umwelt die Penaten als Schutzgötter der Vorratskammern verehrt, vergöttert sie geradezu die irdischen Lebensmittel. Dagegen zitiert Firmicus Jesu Entgegnung auf den Satan, als dieser ihn in der Wüste in Versuchung führen will: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein« (Mt 4,4). Dieses »göttliche oraculum« kennt die pagane Umwelt nicht.¹⁶³

Ein ähnliches Bild zeigt sich bei Marius Victorinus. In seinem Kommentar zum Galaterbrief (vermutlich zwischen 363 und 365)¹⁶⁴ stellt er die Frage, warum Christus »unter Israel geboren« wurde und warum er »dem Gesetz unterstellt war.« Hierfür ließen sich viele Gründe anführen. Er verweist darauf, dass Israel den einen Gott verehrt, dass Moses ein Bild und Typus Christi war, dass Christus trotz der Unterstellung unter das Gesetz die Grenzen dieses Gesetzes aufzeigte. Als weiteren Grund nennt er: »... weil sie schon von Gott Orakel und Vorschriften erhalten hatten.«¹⁶⁵ Was er genau mit diesen »Orakeln« meint, führt er nicht weiter aus. Die Annahme liegt nahe, dass er an die Vorverweise auf Christus denkt. In diese Richtung deutet der besondere Akzent, den er auf die Erlösung durch Christus legt. Der Herr zeigte nicht nur einen Weg zum Leben und rief zur Ewigkeit auf, sondern er brachte die Erlösung. »Dies geschah im Mysterium: dass er alle erlöste, die an ihn glauben, damit alle, die an ihn glauben, Söhne der Annahme (adoptio) werden.«¹⁶⁶ Möglicherweise ist hier eine Verbindung zu den »oracula«, die Israel erhalten hat, angedeutet.

Zum vollen Durchbruch kommt diese christliche Verwendungsweise bei Ambrosius.¹⁶⁷ In dieser Phase werden die paganen Kulte und namentlich die Orakel immer rigoroser unterbunden, bis schließlich 391/2 jeder Tempelbesuch und jede Opferhandlung mit hohen Strafen belegt und alle Heiligtümer, so auch Delphi, geschlossen werden.¹⁶⁸ Zugleich halten die Kaiser am Anspruch auf religiöse Überhöhung fest – die vermehrte Verwendung von »oraculum« für die kaiserliche Rechtsverfügung ist hierfür ein Indiz.¹⁶⁹ In seinen Schriften findet sich die Vokabel »oraculum« mehr als 200mal, und dies ganz vorwiegend in Bezug auf biblische Stellen. Er kann von den »oracula dei«, »oracula domini«, »oracula Christi« oder auch »oracula caelestia« sprechen. Im Vordergrund stehen dabei die Propheten, deren Kreis altkirchlicher Auffassung entsprechend weit gefasst ist und Moses, die Psalmisten usw. einschließt.¹⁷⁰ »Die Erkenntnis der Patriarchen soll uns Nahrung sein, der Geist soll sich an den Orakeln in den Büchern der Propheten reichlich laben.«¹⁷¹ Daher fordert er die Jugend auf, neben den Weisungen der Älteren und den Lehren der Apostel auf die »Orakel der Propheten« zu hören.¹⁷² Letztlich aber sind Gott (Vater), Jesus Christus¹⁷³ oder auch der Heilige Geist¹⁷⁴

¹⁶³ Vgl. Firm., err. 14,1: »Quia per epulas corporis reficitur infirmitas, alimenta solum esse deum sancxerunt, nescientes diuini oraculi ueritatem.«

¹⁶⁴ Zu Leben und Werk grundlegend P. HADOT, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres (Paris 1971). Vgl. weiter V. H. DRECOLL, Art. Marius Victorinus: RAC 24 (2012) 122/47, zu den Pauluskommentaren ibid. 142/6; ST. A. COOPER, Marius Victorinus' Commentary on Galatians. Introduction, Translation, and Notes (Oxford 2005), zur Vita ibid. 16/40; DERS., Philosophical Exegesis in Marius Victorinus' Commentaries on Paul, in: J. LÖSSL / J. W. WATT (Hrsg.), Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition from Rome to Baghdad (Farnham 2011), 67/89, zur Datierung 70.

¹⁶⁵ Vgl. Mar. Vict., Gal. 2,4,3f: »Multa dici possunt quare factum sub lege: vel quod ibi iam deus unus colebatur vel quod iam acceperant a deo oracula atque praecepta vel quod Moyses imago et typus fuit Christi vel, cum ipse cum hoc esset quod hi qui sub lege sunt et alio modo praeciperet atque a lege pro salute discederet, non observando sabbata ceteraque, exinde scirent non ex operibus legis neque ex lege salutem sperare, unde etiam Galatae intellexerent se in errorem esse delapsos, si quidem etiam salvator ipse, in quem crediderunt, sub lege factus, non tamen servivit legi.«

¹⁶⁶ Mar. Vict., Gal. 2,4,5: »Hoc enim actum est in mysterio: ut redimeret omnes in illum credentes, ut fiant omnes in illum credentes filii adoptionis.«

¹⁶⁷ Vgl. E. DASSMANN, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk (Stuttgart 2004), bes. 192/208 zum Verhältnis zur Hl. Schrift und zur Exegese.

¹⁶⁸ Vgl. CTh. 16,10,10/2; nochmals 16,10,13 (395). Vgl. Friese, Kunst (Anm 1) 127/36.

¹⁶⁹ Vgl. o.

¹⁷⁰ Vgl. z.B. Ambr., Abr. 1,3,20.21; 1,9,81; 2,10,68; 2,8,47; in psalm. 36,22,1 u.ö.; Cain et Ab. 2,9,36. Der Psalmist, Jeremia u.a. belegen durch ihre »oracula«, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, vgl. Ambr., hex. 1,3,10. Wie stark die Psalmen als »oracula« aufgefasst werden, zeigt sich exemplarisch an der Auslegung zu Ps 118, in der etwa 20mal die Vokabel »oraculum« begegnet. Zum Verständnis der atl. Propheten vgl. M. FRENCHOWSKI, Art. Prophet (Prophetie): RAC 28 (2018) 308f; DERS., Prophetie (Anm 95) 156/8. Vgl. auch M. NISSINEN, Ancient Prophecy. Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives (Oxford 2017), bes. 10/9.

¹⁷¹ Vgl. Ambr., Cain et Ab. 2,6,19: »Cibus nobis sit cognitio patriarcharum, epuletur animus in prophetarum <libris> oracula. tali sagina mens pascatur interior, sed iam non species agni sit, sed ueritas corporis Christi.«

¹⁷² Vgl. Ambr., in psalm. 118, 2,5: »... intendere seniorum praeceptis, prophetarum oraculis, apostolorum magisteriis.«

¹⁷³ Vgl. z.B. Ambr., ep. extra coll. trad. 15,5 (neben den doctrinae sacerdotum und den monita angelorum).

¹⁷⁴ Einzelbelege zu Gott und Christus im Folgenden. Zum Hl. Geist vgl. z.B. Ambr., ep. 10,76,20.

Urheber dieser Orakel – vielleicht auch ein bewusster Gegenpunkt gegenüber den christlichen Kaisern seiner Zeit, die ihre eigenen Rechtsbestimmungen als »oracula« bezeichnen.¹⁷⁵

Für den Hintergrund ist ein Passus in seinem Kommentar zum Exameron aufschlussreich. Ambrosius geht ausführlich auf den Menschen als Schöpfungswerk Gottes ein und lobt seine besonderen Vorzüge. Einer dieser Vorzüge ist das Gehör. Von allen anderen Lebewesen unterscheidet den Menschen u.a. die Fähigkeit, über das Hören zum Verstehen zu gelangen. Durch Hören, Nachdenken (meditatione) und Überlegung kann der Mensch als einziges Lebewesen zu den Geheimnissen der Weisheit vordringen und sich diese aneignen. Weisheit definiert Ambrosius spezifisch mit dem Zitat von Ps 51,8 als die Weisheit, die Gott dem Menschen mitteilt. Hören heißt hier: Die Stimme Gottes in sich selbst wahrnehmen.¹⁷⁶ Damit kann auch allein der Mensch zum Sprachrohr Gottes werden: »Der Mensch wird das Werkzeug der göttlichen Stimme und spricht mit seinen körperlichen Lippen das himmlische Orakel aus.«¹⁷⁷ Ambrosius verdeutlicht das anhand von Jes 40,6. Der Prophet hört in sich die göttliche Stimme, empfängt eine Mitteilung und gibt sie dann weiter. Der Prophet ist also das »Medium« des sich mitteilenden Gottes. Man erkennt die strukturellen Parallelen etwa zu Delphi, doch auch die Unterschiede. Gott teilt sich durch den Propheten »spontan« mit. Die Mitteilung ist nicht einen besonderen Ort, an dem das Göttliche anwesend ist, gebunden. Es ist keine kultische Prozedur notwendig. Das »Medium« muss sich nicht in einen Zustand der Leere oder Bewusstlosigkeit versetzen. Im Gegenteil handelt es sich um einen Prozess, der bewusst abläuft und Nachdenken einschließt.

Je nach Kontext spielt Ambrosius auf unterschiedliche Aspekte paganer Orakelvorstellung an. Teilweise geht es dabei um eine Voraussage wie die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft in einem neuen Land, die sich dann erfüllt.¹⁷⁸ Wie Noah aufgrund eines himmlischen Orakels in die Arche hineingegangen war, so musste er erst die göttliche Antwort abwarten, um sie wieder zu verlassen.¹⁷⁹ Ambrosius bewegt sich im Frage-Antwort-Schema. Offensichtlich deutet er das Fliegenlassen zunächst des Raben und dann der Taube als Anfrage Noahs. Dem entspricht die Begründung, warum Moses als erstes einen Raben wählt. Zumindest auf der wörtlichen Ebene ist der Grund für Ambrosius klar. Der Rabe gelte sehr vielen gewissermaßen als Bote zukünftiger Ereignisse, und deshalb beobachte man seinen Ruf und Flug.¹⁸⁰ Mehrfach spielt auch die Unklarheit und Deutungsbedürftigkeit des Orakels eine Rolle. Aus den »Orakeln« der Propheten ist die Wahrheit Gottes zu sammeln. Aber sie hüllen die Geheimnisse göttlichen Denkens wie mit Nebel ein.¹⁸¹ Im Folgenden macht er dann klar, dass Christus der hermeneutische Schlüssel ist, um die »Orakel« der Propheten zu deuten. Christus hat mit seinem Kommen die prophetischen »oracula« erklärt und die alttestamentlichen Zeugnisse »wie ein Mund des Gesetzes« eröffnet, damit der Ruf des Glaubens in alle Welt gelangt.¹⁸² Beim Topos der Unklarheit des Orakelspruches kann man hier vielleicht konkret an Delphi denken, wo die für Nichteingeweihte unverständliche Äußerung der Pythia durch einen geschulten Mund übersetzt und verkündet werden musste – allerdings ist das gerade der »prophetes«!¹⁸³ Andererseits ist klar, dass sich die alttestamentlichen Orakel in Christus erfüllen.¹⁸⁴

¹⁷⁵ Vgl. o.

¹⁷⁶ Vgl. Ambr., hex. 6,9,67: »Audiunt quoque animantes ceterae, sed quis praeter hominem audiendo cognoscit? Secreta sapientiae solus homo ex omnibus generibus quae in terris sunt auditu et meditatione et prudentia colligit, qui potest dicere: Audiam quid loquatur in me dominus deus. Hoc est pretiosissimum, quod homo divinae vocis fit organum et corporalibus labiis exprimit caeleste oraculum, sicut illud est: Clama. Quid clamabo? Omnis caro faenum. Accepit quod diceret et clamavit. Sibi habeant prudentiam suam qui radio caeli spatia terrarumque describunt, sibi habeant intellectum suum, de quo dicit dominus: Et intellectum prudentium reprobabo. Neque numeros orationis ac modos et modulos musicae sapientiae hoc constituam loco, sed eam sapientiam definio, de qua dicit propheta: Incerta et occulta sapientiae tuae manifestati mihi.«

¹⁷⁷ Vgl. Zitat der vorigen Anm. Vgl. auch Ambr., in psalm. 61,3,1: »Meritoque pro Idithun, qui fuit propheta et psalmos cum sex filiis caneat suis, uelut quaedam praefatio est, eo quod esset his uenia prophetandi, qui in psallendi ministerio constituti diuina oracula humana uoce loquerentur.«

¹⁷⁸ Vgl. Ambr., Abr. 2,9,66. 67; Hel. 20,74 : »oraculum propheticae adnuntiationis impletum«. Die Verheißung an Abraham erfüllt sich später vollends in der Kirche, vgl. Ambr., in Luc. 3 (CCL 14 I. 107f).

¹⁷⁹ Vgl. Ambr., Noe 21,75: »et maxime qui caelesti fuerat ingressus oraculo caeleste debuit ut egrederetur expectare responsum.«

¹⁸⁰ Vgl. Ambr., Noe 17,62: »per hanc igitur fenestram coruum primum iustus emisit. quaerenda causa nec tamen latet quantum ad litteram pertinet, quia plerique quasi adnuntium futurorum coruum aestimant et uoces eius obseruant uolatusque rimantur. «

¹⁸¹ Vgl. Ambr., in psalm. 35,18,2.

¹⁸² Ambr., Abr. 2,10,74: »mysterium autem praeclarum quod lex non satis plena, ut persuaderet populis et gentes uocaret, uel quia clausa foret usque ad Christi aduentum, qui exponens nobis prophetica oracula et proferens lectionis ueteris testimonia ueluti quoddam os legis aperuit, ut fidei clamor in totum perueniret orbem.«

¹⁸³ Vgl. HOFFMANN, in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 233.

¹⁸⁴ So ein Grundtenor in der Auslegung zum Lukasevangelium, vgl. z.B. in Luc. 10 (CCL 14 I. 902/5).

Auch im ntl. Kontext spricht Ambrosius von »Orakeln«. Die Bitte Jesu, dass diejenigen, die der Vater ihm gegeben habe, nach seiner Rückkehr zum Vater mit ihm zusammen sein werden (Joh 17,24), ist ein »Orakel« der Stimme des Herrn.¹⁸⁵ Unter dem Stichwort können auch die Aussagen des Evangeliums und der Propheten zusammengefasst werden.¹⁸⁶ Schließlich spricht Ambrosius auch in einem Atemzug mit den Propheten von den Orakeln der Engel, die dazu antreiben, dem Höheren zuzustreben, oder den Orakeln der Apostel, die vom Heiligen Geist als Weisungen ausgegossen wurden.¹⁸⁷ Die Kunde des Engels, dass Sarah im hohen Alter schwanger ist, ist ein »Orakel«, auf das Maria mit frohem Glauben reagiert.¹⁸⁸

Die Heiligen Schriften sind also die Quelle der göttlichen »Orakel«. Das göttliche Wort ist der gute Arzt der Seelen, es verabreicht die »Orakel« Gottes als heilsame Medizin.¹⁸⁹ Und selbstverständlich muss man glauben, dass alle »Orakel«, die wir in den Heiligen Schriften lesen, wahre Worte Gottes sind, um deren Bedeutung wir uns mit tieferem Nachdenken bemühen müssen.¹⁹⁰ Die »Orakel« des göttlichen Wortes sind somit auch Grundlage der Glaubensregel.¹⁹¹ Diese breit belegte Verbindung von Heiliger Schrift und »Orakel« nutzt die traditionelle Assoziation von »oraculum« als göttlichem Spruch mit höchster Autorität im christlichen Kontext. Dabei ist zu bedenken, dass seine Exegese »sich ausschließlich in der Predigt entfaltet«, die »nicht nur belehren, sondern auch bewegen und motivieren« will.¹⁹² Diese Assoziation kann dazu beitragen, seinem Publikum die »grenzenlose(...) Ehrfurcht«¹⁹³ vor der Heiligen Schrift zu vermitteln, wie er sie selbst empfindet.

Doch Ambrosius geht noch einen Schritt weiter. In seiner Schrift »über das Paradies« wiederholt er, dass Gott selbst nicht mit körperlicher Stimme spricht. Mit einer wesentlich größeren Kraft gießt er seine »Orakel« aus, als es mit körperlicher Stimme möglich wäre. »Diese Stimme haben die Propheten gehört, diese Stimme hören die Gläubigen, die Gottlosen verstehen sie nicht«¹⁹⁴ (auch nicht die Juden!). Jeder Gläubige hört diese innere Stimme Gottes. Damit wird der Kreis der »Orakelempfänger« und auch der Orakelversther christlich massiv ausgeweitet. Im Weiteren macht der Mailänder Bischof deutlich, dass letztlich die Aktion von Gott ausgeht. Gott ruft, und es werden ihn diejenigen hören können, derer er sich erbarmt.¹⁹⁵

Nur kurz sei angemerkt, dass Hieronymus – über die übliche Kritik an den »oracula daemonum« und den anderen Divinationsformen der »Völker«¹⁹⁶ hinaus – in der Übersetzung und Kommentierung des AT an verschiedenen Stellen die Vokabel »oraculum« einsetzt. So gibt er hiermit »dabir« wieder. Ausgangspunkt ist die Grundbedeutung »reden, sprechen« bzw. »Rede, Aussage, Spruch«.¹⁹⁷ Von hier aus gelangt Hieronymus zur Übersetzung »oraculum«.¹⁹⁸ Wichtig wird dies im Zusammenhang mit dem Offenbarungszelt. So übersetzt er Num 7,89 (Moses betritt das Offenbarungszelt, »um mit Gott zu sprechen«) mit der Wendung »ut consuleret oraculum«. Denn hier, so wird aus der Fortführung deutlich, spricht unsichtbar Jahwe. Seine Stimme kommt aus dem Raum über der Deckelplatte der Bundeslade, die wie ein Thron fungiert, zwischen den beiden Cherubim. Daher können die Deckelplatte (neben »propitiatorium«¹⁹⁹), das Bundeszelt, das Allerheiligste oder auch der Tempel als »oraculum« bezeichnet werden.²⁰⁰ Hieronymus

¹⁸⁵ Vgl. Ambr., fid. 5,6,86.

¹⁸⁶ Vgl. Ambr., exc. Sat.2,70: »Potestis non credere oraculis, non evangelio, non prophetis, qui fabulis inanibus creditis?«

¹⁸⁷ Vgl. Ambr., exc. Sat. 2,112: »Et ideo semper tibi concinat, ut semper audias dei voces, semper te angelorum prophetarumque oracula excitent atque commoveant, ut ad superiora festines ...«; obit. Valent. 31: »non solum enim oracula prophetarum, sed etiam apostolorum meruit divino fusa spiritu habere praecepta«.

¹⁸⁸ Vgl. Ambr., Luc. 2 (CCL 14 l. 287/9).

¹⁸⁹ Vgl. Ambr., hex. 6,8,50.

¹⁹⁰ Vgl. Ambr., in psalm. 118, 20,56: »primum etenim oportet ut credamus uera esse dei summi quae in diuinis scripturis legimus oracula, secundum est, ut uirtutem eorum pleniore cognitione discamus.«

¹⁹¹ Vgl. Ambr., hex. 2,1,3: »... secundum regulam cognitionis diuini sermonis exprimitur et contemplatione tantae maiestatis fidelium pectoribus infunditur.«

¹⁹² DASSMANN, Ambrosius (Anm 167) 198.

¹⁹³ DASSMANN, Ambrosius (Anm 167) 196.

¹⁹⁴ Vgl. Ambr., parad. 14,69: »quomodo loquitur deus? numquid uoce corporea? non utique, sed uirtute quadam praestantior quam uox corporis potest esse fundit oracula. hanc uocem eius prophetae audierunt, hanc uocem fideles audiunt, impii non intellegunt.«

¹⁹⁵ Vgl. Ambr., parad. 14,70: »deinde hoc ipsum quod uocat indicium sanaturi est, quia dominus quos miseratur et uocat.«

¹⁹⁶ Vgl. Hier., in Ezech. 6,20,1 (CCL 75 l. 899/901): »gentium enim est adire Chaldaeos, hariolos, aruspices, diuinos, sortilegos, oracula daemonum«.

¹⁹⁷ Vgl. Hier., nom. hebr. (CCL 72 p. 92,24): »dabir loquens uel loquela.«

¹⁹⁸ Vgl. Hier., nom. hebr. (CCL 72 p. 110,19).

¹⁹⁹ Wegen des jährlichen Reinigungsritus, indem sie mit Blutropfen besprengt wird.

²⁰⁰ Vgl. Hier., quaest. hebr. in gen. 22,2 (CCL 72, p. 26,23/6); ep. 120,8. In der Vulgata vgl. Ex 25,18. 20; 37,6; 40,18; 1 Kön 6,5. 16. 19/32.

rekurriert also bei dieser Übersetzung der atl. Texte auf die Bedeutung des göttlichen Spruchs und des Ortes, an dem der Spruch erteilt wird. Diese Vorstellung bildet die Grundlage für den Gebrauch im übertragenen Sinn. Paulus bezeichnet in Eph. 2,20/2 die Adressaten als Tempel Gottes, der auf dem Fundament der Propheten und Apostel mit Christus als Schlussstein gebaut ist. Hieronymus bezieht das auf die christliche Gemeinschaft seiner Zeit. Alle sollen Tempel Gottes werden. Im Inneren aller soll die Lade des Testaments, Wächter des göttlichen Gesetzes, geborgen sein. Alle sollen »dabir« genannt werden können, insofern alle »oraculum« oder »Antwort (responsum)« oder, noch enger an der griechischen Entsprechung *λαλητήριον* orientiert, »Sprachraum (locutorium)« sind, in dem Christus spricht.²⁰¹ Hier greift Hieronymus die Vorstellung vom »oraculum« im menschlichen Geist auf.²⁰²

Augustinus hält sich gegenüber Ambrosius im Gebrauch von »oraculum« erkennbar zurück. Trotz des wesentlich größeren Umfangs seiner Schriften weist das Corpus Augustinianum Gissense (CAG) »nur« 91 Belege für das Lemma aus.²⁰³ In vielen Punkten folgt Augustinus dem Sprachgebrauch der vorausgehenden Tradition. Auch er verwendet – durchaus schon in den frühen Schriften – das Stichwort sehr oft im Zusammenhang mit biblischen Aussagen. In der Einleitung zu seiner ersten antimanichäischen Schrift »de moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum« fordert er dazu auf, die »oracula« zu hören und »den (an uns gerichteten) göttlichen Worten (diuinis affatibus)« die eigenen Überlegungen unterzuordnen.²⁰⁴ Auch bei Augustinus stehen die Bezüge auf das AT und hier vor allem auf die »Propheten« im Vordergrund, wobei erneut der Kreis der Propheten weit gefasst wird.²⁰⁵ Die prophetische Rede durchzieht das gesamte AT.²⁰⁶ Das gilt natürlich nicht nur für explizite Ankündigungen zukünftiger Ereignisse wie z.B. das Weltende – die Danielvision enthält solche »prophetica oracula«²⁰⁷ –, sondern insbesondere für alle Vorverweise auf Christus und die Kirche als das neue Gottesvolk, die sich bereits erfüllt haben.²⁰⁸ So sind auch die mosaïschen Bücher »Orakel« des Heiligen Geistes²⁰⁹, die Aussage des Psalmisten ist ein »wahrheitssprechendes Orakel«²¹⁰, die zehn Gebote »gießen Orakel aus«²¹¹, Engel verkündigen göttliche Botschaften in »oracula«²¹². Damit ist klar, dass alle (biblischen) »Orakel« auf den trinitarischen Gott zurückgehen. Das bedeutet zugleich, dass sie im Gegensatz zu den paganen Orakeln, die sich nur teilweise erfüllen, immer »wahr« sind.²¹³ Allerdings muss ihre wahre Bedeutung gesucht werden. Sie liegt oft unter der Textoberfläche. Daher schwingt häufig der Aspekt des Geheimnisvollen und Unklaren mit, das der Interpretation bedarf.²¹⁴ So kann Augustinus auch im übertragenen Sinn von »Orakeln« sprechen, wenn es um den andeutenden, verschlüsselten, indirekten Verweis auf die noch nicht klar verständliche Wahrheit geht.²¹⁵

²⁰¹ Vgl. Hier., in Eph. 1 (PL 26, col. 507).

²⁰² Noch näher am paganen Sprachgebrauch Hier., in Ion. 3,6/9 (CCL 76 l. 169f): Die Vorgaben der großen Philosophen werden von den Menschen dieser Welt »non ut praecepta mortalium, sed quasi oracula ... deorum« aufgenommen.

²⁰³ Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum 3.0 (cag-online@augustinus.de). Zum Überblick von »oraculum« bei Augustinus vgl. HÜBNER, Oraculum (Anm 17) 325/9; VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 330/3.

²⁰⁴ Vgl. Aug., mor. 1,12 (CSEL 90, p. 15,1/3): »Quare deinceps nemo ex me quaerat sententiam meam, sed potius audiamus oracula nostrasque ratiunculas diuinis submittamus affatibus.«

²⁰⁵ Vgl. z.B. Aug., c. ep. Parm. 3,23 (CSEL 51, p. 129,1) u.ö. Vgl. M. DULAEY, Art. Prophetiae, prophetia: AL 4,5/6 (2016) 939/51; M. FRENSCHKOWSKI, Prophetie (Anm 95) 328f. Zum Zusammenhang zwischen »historia« und »prophetia« vgl. R.A. MARKUS, History, Prophecy and inspiration: DERS., Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine (Cambridge 1970) 187/96.

²⁰⁶ Zur »charismatischen Exegese« des AT im frühen Christentum vgl. AUNE, Prophecy (Anm 17) 339/46.

²⁰⁷ Aug., ep. 197,1 (CSEL 57, p. 231,13).

²⁰⁸ Zur Kirche vgl. z.B. in den Verheißungen an Abraham, vgl. ciu. 16,16 (CCL 48 l. 1/4): »Iam considerandae sunt promissiones Dei factae ad Abraham. In his enim apertiora Dei nostri, hoc est Dei ueri, oracula apparere coeperunt de populo piorum, quem prophetica praenuntiauit auctoritas«; ciu. 17,3; cath. fr. 15: »accipiamus per os Esaias sancti diuina responsa (!) et eius ora tamquam dei oracula sciscitemur. ... inclinemus aurem uerbo dei, dicat Esaias ubi ecclesiam sanctam deo reuelante praeuiderit, ut in uerbis futura dicentis iam nunc praesentia uideamus ...« (Jes 11,9f).

²⁰⁹ Vgl. Aug., conf. 12,22 (CCL 27, c. 15,65).

²¹⁰ Vgl. Aug., ciu. 6,1 (CCL 47, l. 5).

²¹¹ Vgl. Aug., ciu. 18,41 (CCL 48, l. 87).

²¹² Vgl. Aug., cons. eu. 1,39 (CSEL 43, p. 38,12); ciu. 10,32 (CCL 47, l. 68f); diu. daem. 12 (CSEL 41 p. 613,13f).

²¹³ Vgl. z.B. Aug., ciu. 6,1 (CCL 47, l. 5): »a ueridico oraculo sancti Psalmi«.

²¹⁴ Vgl. auch Aug., c. Faust. 22,96: »... eo ipso, quo uidentur superflua, satis admonent in eis quaeri oportere mysticae alicuius significationis oraculum.«

²¹⁵ Vgl. Aug., ciu. 2,19, dazu HÜBNER, Oraculum (Anm 17) 326. Die übertragene Redeweise deutet Augustinus oft durch Zusätze wie »quasi«, »quidam« u.ä. an.

Augustinus entwirft eine ähnliche Inspirationstheorie wie Ambrosius, verbindet sie mit einer Dämonologie, wie sie bei Tertullian zu beobachten ist, und grenzt (jüdisch-)christliche Voraussagen explizit von der paganen Divination ab. Wenn er von »diuinitio« (ohne weitere Attribute) spricht, meint er in aller Regel die paganen Praktiken.²¹⁶ Er verurteilt sie als »sakrilegisch«, denn in ihnen werden höhere Mächte außer dem einen Gott anerkannt.²¹⁷ Offensichtlich ist dies in der Befragung von »Götter(bilder)n« (idola) der Fall, doch dasselbe gilt auch für die Konsultation der vielen Divinationsanbieter²¹⁸: Astrologen (astrologi, mathematici, auch Chaldaei, genethliaci)²¹⁹, die das Geschick aus den Sternen ablesen und Horoskope erstellen, Wahrsager, die durch Lose Günstiges und Ungünstiges bestimmen (sortilegi), Seher und Ekstatiker, die verborgene Dinge ans Licht bringen und Ratschläge geben (uates, harioli; pythones, arrepticii)²²⁰, Traumdeuter, Opferschauer (haruspices) und Vogeldeuter (augures)²²¹. Eindringlich warnt er vor ihnen, weil sie verbreitet auch von Christen, teils heimlich, in Anspruch genommen werden.²²² Den Konsultanten macht er klar, dass sich die Fragen, Nöte und Ängste auf diesseitig-weltliche Dinge richten, die letztlich keine Bedeutung haben.²²³ Dieses Wissenwollen ist für Augustinus verwerfliche Neugier (curiositas).²²⁴ Auch bei den Anbietern verurteilt er materielle Motive. Sie können zwar durchaus zutreffende Aussagen machen, die wie Wunder wirken. Sofern dies nicht auf Zufall, wachem Gespür, scharfer Beobachtung und Kombination beruht, ist es auf das Wirken von Dämonen zurückzuführen. Unter Dämonen versteht Augustinus ausschließlich böse, schädigende Geistwesen, zu denen wiederum die paganen Götter gehören.²²⁵ Als Geistwesen mit einem »luftartigen Körper« sind die Dämonen aufgrund ihrer Schnelligkeit, ihrer scharfen Wahrnehmung und größeren Erfahrung in der Lage, Wunder zu vollbringen, tiefere Erkenntnisse zu haben, etwa wenn sie Jesus als den Christus (an)erkennen (Mk 1,24parr.), und Zukünftiges voraussagen.²²⁶ Wenn sie zutreffende Voraussagen machen, beruht das darauf, dass sie Zeichen (signa) zukünftiger Ereignisse eher und genauer wahrnehmen, sofern sie nicht selbst deren Urheber sind.²²⁷ An die Tiefen der »Prophetie, die Gott durch heilige Engel und Propheten wirkt«, reichen sie aber bei weitem nicht heran. »Wenn sie etwas über die Bestimmung Gottes im Voraus ankündigen, dann hören sie es, damit sie es ankündigen. Und wenn sie das ankündigen, was sie von dort hören, dann täuschen sie nicht und werden nicht getäuscht. Denn vollkommen wahr sind die Orakel der Engel und Propheten.«²²⁸ Wenn sich also u.U. auch im paganen Divinationswesen

²¹⁶ Zum Verständnis von »diuinitio« bei Augustinus vgl. J. DEN BOEFT, Art. Diuinitio: AL 2 (1996-2002), 517/9.

²¹⁷ Vgl. Aug., en. Ps. 88,2,14 (CCL 39 l. 42). Vgl. dazu z.B. en. Ps. 134,20 (CCL 40 l. 26/9); 140,18 (l. 23/6).

²¹⁸ Augustinus nennt sie mehrfach in Sammelkatalogen, vgl. z.B. Aug., en. Ps. 88,2,14 (CCL 39 l. 40/3); 91,7 (l. 19f). 10 (l. 33f); 127,11 (CCL 40 l. 6f); 134,20 (l. 26/9); 140,18 (l. 24/6). Dazu demnächst ausführlich VULTAGGIO (Anm. 3).

²¹⁹ Vgl., D. PINGREE, Art. Astrologia, astronomia: AL 1 (1986-1994) 482/90; W. HÜBNER, Art. Mathematici, -us: AL 3 (2004-2010) 1203/6. Augustinus kennt die Astrologie aufgrund eigener Erfahrungen und Lektüre, vgl. conf. 4,4f. 5,3. 7,8f. Er zeigt sich auch später bes. in ciu. 5,1/7 sehr gut informiert und bekämpft die Astrologen in Schriften (bes. diu. qu. 45) und Predigten.

²²⁰ Zu uates und harioli vgl. VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 277f, zur ekstatischen Divination DIES., Furor (in diesem Band). Zum hariolus vgl. die Diskussion um Albicerius in Aug., Acad. 1,17-22, dazu K. SCHLAPBACH, Augustin Contra Academicos (vel de Academicis) Buch 1. Einleitung und Kommentar = Patristische Texte und Studien 58 (Berlin 2003), 146/55; DIES., Divination, Wissen und Autorität in Augustins Cassiciacum-Dialogen: MH 62 (2005) 84/98, bes. 85/92 (Albicerius ist kein Weiser im Sinn der stoischen Definition); W. E. KLINGSHIRN, Divination and the Disciplines of Knowledge according to Augustine: K. POLLMANN / M. VESSEY (Hrsg.), Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions (Oxford 2005) 124/8 (Divination ist keine [wissenschaftliche] »disciplina«). Zu pythones (bzw. pythonicus spiritus) vgl. z.B. Aug., Simpl. 2,3,3 (CCL 44 l. 85/7) (mit Hintergrund Apg 16,16/8); zu arrepticii vgl. z.B. Gn. litt. 12,19,41.

²²¹ Vgl. das Angebot eines Haruspex an den jungen Augustinus in Aug., conf. 4,3; neben den Sammelkatalogen weiter z.B. Aug. s. 9,17.

²²² Vgl. o. Anm. 218, weiter Io. eu. tr. 6,17 (CCL 36 l. 12f). 7,7 (l. 28f). Vgl. HÜBNER, Mathematici (Anm 219) 1204f.

²²³ Vgl. z.B. Aug., en. Ps. 59,11; 127,11; s. Dolbeau 25,22.

²²⁴ Vgl. A. LABHARDT, Art. Curiositas: AL 2 (1996-2002) 188/196, bes. 194f; KAHLOS, Emperors (Anm 149); in diesem Band M. KAHLOS und P. ROSE.

²²⁵ Vgl. Aug., ciu. 9,19 (CCL 47 l. 6/11): »Nos autem, sicut scriptura loquitur, secundum quam Christiani sumus, angelos quidem partim bonos, partim malos, numquam uero bonos daemones legimus; sed ubicumque illarum litterarum hoc nomen positum reperitur, siue daemones, siue daemonia dicantur, non nisi maligni significantur spiritus«. Vgl. J. DEN BOEFT, Art. Daemon(es): AL 2 (1996-2002) 213/22, bes. 213f; 220f; DERS., Art. Diuinatione daemonum (De-): AL 2 (1996-2002) 519/24; K. KÜHN, Augustins Schrift De diuinatione daemonum: Aug(L) 47 (1997) 291/337.

²²⁶ Vgl. DEN BOEFT, Daemones (Anm 225) 215f; 217f.

²²⁷ Vgl. Aug., diu. daem. 8f.; DEN BOEFT, Diuinatione daemonum (Anm 225), 521f.

²²⁸ Vgl. Aug., diu. daem. 10 (CSEL 41, p. 608,16-19): »nam si quid de illa dei dispositione praenuntiant, audiunt, ut praenuntient. et cum ea praedicunt, quae inde audiunt, non fallunt neque falluntur. ueracissima enim sunt angelica et prophetica oracula.« Zur Überlegenheit der atl. Prophetie vgl. weiter diu. daem. 13f, dazu DEN BOEFT, Diuinatione daemonum (Anm 225), 522.

Wahrheiten christlichen Glaubens finden, steht das ganz unter göttlicher Kontrolle und ist so intendiert.²²⁹ In vielen anderen Fällen aber machen die Dämonen falsche Voraussagen, weil sie sich täuschen und damit auch die Menschen in die Irre führen.

Pagane und jüdisch-christliche Zukunftsschau, »uates« und Propheten sind also vergleichbar und haben gewisse Berührungspunkte. Dennoch sind sie klar zu trennen. Pagane Zukunftsvoraussagen beruhen auf Erfahrungswerten oder aber, wie gerade beschrieben, auf dem Wirken von Dämonen. Christliche Voraussagen über die Zukunft – Augustinus kann sogar von »prophetica diuinitas«²³⁰ sprechen und räumt ein, dass auch im paganen Bereich von »Propheten« gesprochen wird – beruhen dagegen auf der Botschaft von Engeln, denen Gott das Zukünftige durch das Wort oder durch seine Weisheit mitteilt und die diese Botschaft an Menschen zur Verkündigung weitergeben. Oder sie beruhen auf einer unmittelbaren Schau, d.h. auf einer inneren Offenbarung, zu denen der Heilige Geist bestimmten Menschen verhilft.²³¹ Teilweise können solche Voraussagen auch unbewusst erfolgen, ohne dass der Betreffende selbst Einsicht in die Botschaft gewinnt.²³² Sie wird dann von anderen, die diese Einsicht haben, gedeutet. Echtes prophetisches Reden ist auf Erkenntnis angelegt, die allen nützt.²³³ Letztlich geht die (jüdisch-)christliche Zukunftsschau auf Gott und damit auf eine völlig sichere, verlässliche Quelle zurück.

Darüber hinaus spricht Augustinus aber auch im weiteren Sinn in christlichem Zusammenhang vom »Orakel«. In den Frühschriften kann er mit »Orakel« die verborgene, innere Wahrheitsquelle oder Wahrheitsinstanz bezeichnen.²³⁴ So verweist z.B. Adeodatus im Schlusssatz des Dialogs »Über den Lehrer« auf ein »geheimes, verborgenes Orakel (secretum illud oraculum)«. Es »gibt Antwort« – offenbar auf die Frage, ob die Ausführungen Augustins richtig sind, was sich (natürlich) bestätigt. Im Hintergrund steht Augustins Konzept vom »inneren Lehrer« (Christus) als der eigentlichen, geheimnisvollen Erkenntnisquelle, der auf die von außen kommende »Aufforderung« durch Worte Erkenntnis schenkt.²³⁵ Daher spricht Augustinus auch die »mentes« derer, die mit ihm über das Glück diskutieren, als »Orakel« an, die er respektieren wolle. Sie sind auf Gott hin ausgerichtet, d.h. in ihnen spricht Gott und sie können so zur Gotteserkenntnis verhelfen.²³⁶ In dieser Verwendung von »oraculum« schwingt jeweils das Geheimnisvolle, Undeutliche, nicht sicher Fassbare mit. Zudem ist die Frage-Antwort-Situation angedeutet. Man erkennt deutlich die Verbindung zur Vorstellung von der göttlichen Mitteilung im menschlichen Geist, wie sie Cicero bezeugt²³⁷, selbstverständlich mit dem fundamentalen Unterschied, dass Augustinus von der tatsächlichen Gegenwart des einen wahren Gottes im menschlichen Geist überzeugt ist.

Auf diesem Hintergrund wird eine auf den ersten Blick erstaunliche Passage aus sermo 12 verständlich.²³⁸ In der Predigt, die er wohl i.J. 394 kurz vor seiner Ordination zum Bischof hält, wendet er sich gegen die manichäische These, dass sich AT und NT, hier konkret Hiob 1,6f und Mt 5,8 (und Joh 14,6), widersprechen. In diesem Zusammenhang stellt er die grundsätzliche Frage, wie Gott überhaupt mit den Menschen »spricht (loquitur)«. ²³⁹ »Sprechen« fasst er gegen die Manichäer, die sie im engen Wortsinn verstehen, als jede Form

²²⁹ Vgl. DEN BOEFT, *Daemones* (Anm 225) 216f.

²³⁰ Vgl. Aug., *Simpl.* 2,1,1 (CCL 44 I. 78).

²³¹ Vgl. Aug., *trin.* 4,23.

²³² Vgl. Aug., *trin.* 4,22.

²³³ Vgl. Aug., *Gn. litt.* 12,8,19 in der Ausdeutung von 1 Kor 14,1/6 (dort Abgrenzung von Zungenrede und prophetischer Rede!).

²³⁴ Vgl. K. SCHLAPBACH, *Contra Academicos* (Anm 220) 39: »metaphorisch im Sinne einer erhabenen und autoritativen Wissensquelle«.

²³⁵ Aug., *mag.* 46 (CCL 29, c. 14 I. 44), vgl. *ibid.* 38 (c. 11 I. 46/50). 40 (c. 12 I. 30/5). Nach J. KREUZER, Was verstehen wir, wenn wir verstehen? Augustinus über Orakel, innere Wörter und die Zierde der Verstehensgemeinschaft: *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), steht »Orakel« hier für den inneren Lehrer, »eine nicht weiter spezifizierbare mental-innere Instanz« (274), die ein »direktes Sachverstehen« »jenseits der Zeichen« (278) vermittelt.

²³⁶ Vgl. Aug., *beata u.* 31 (CCL 29, I. 192/4).

²³⁷ Vgl. o.

²³⁸ Vgl. N. KAMIMURA, *The Consultation of Sacred Books and the Mediator. The Sortes in Augustine*: *StPatr* 70 (2013) 306f; KLINGSHIRN, *Divination* 115f (Anm 220); DERS., *Instruments* 75/7 (Anm 2). Auf diese Stelle macht auch VULTAGGIO (Anm 3) aufmerksam.

²³⁹ Vgl. Aug., s. 12,4: »Multi autem modi sunt, quibus nobiscum loquitur deus. Loquitur aliquando per aliquod instrumentum, sicut per codicem diuinarum scripturarum. Loquitur per aliquod elementum mundi, sicut per stellam magis locutus est. Quid est enim locutio, nisi significatio uoluntatis? Loquitur per sortem, sicut de Mathia in locum Iudae ordinando, locutus est. Loquitur per animam humanam, sicut per prophetam. Loquitur per angelum, sicut patriarcharum et prophetarum et apostolorum quibusdam locutum esse accipimus. Loquitur per aliquam uocalem sonantemque creaturam, sicut de caelo uoces factas, cum oculis nullus uideretur, legimus et tenemus. Ipsi denique homini, non extrinsecus per aures eius aut oculos, sed intus in animo non uno modo deus loquitur, sed aut in somnis, sicut Laban Syro ne Iacob seruum eius in aliquo laederet, et Pharaoni de septem annis opulentis

von »Bezeichnen des Willens«. In der folgenden Aufzählung nennt er jeweils zunächst das Mittel bzw. Medium (»modus«), durch das Gott sich mitteilt, und veranschaulicht es durch ein Beispiel (»sicut«). Unter den Mitteln nennt er – und darin liegt das Erstaunliche – einige »Medien«, die in der paganen Divination verwendet werden. Die erläuternden Beispiele entstammen jedoch dem christlichen Bereich; zumeist liegt ein konkreter oder summarischer Bezug auf biblische Szenen zugrunde. Als erstes Medium nennt Augustinus ein gegenständliches »Hilfsmittel« wie einen Codex der Heiligen Schriften. Im Bereich der paganen Divination denkt man an die Sibyllinischen Bücher, Orakelsammlungen, Buchorakel usw. Ein zweites Medium kann ein »Element des Alls« sein wie der Stern, durch den Gott zu den »Magiern« sprach (Mt 2,2.9); denn er zeigte ihnen so das Ziel, zu dem er sie führen wollte. Unwillkürlich assoziiert man die Astrologie (mit ihren Überschneidungen zur Magie). Als drittes Mittel führt der Prediger das in der paganen Divination viel verwendete Los (»sortem«) auf und verweist zur Erläuterung auf die Nachwahl des Matthias (Apg 1,26)²⁴⁰. Viertens nennt er die »menschliche Seele (animam humanam)« und konkretisiert das mit dem Propheten. Im paganen Bereich kann man an inspirierte Wahrsager denken. Weiter verweist Augustinus (allgemein) auf Engel als göttliche Boten, die Patriarchen, Propheten und Apostel direkt ansprechen. Man denkt z.B. an Abraham, dem in den drei Männern aus Sicht Augustins ohne Zweifel Engel begegnen²⁴¹ oder der durch den Engel von der Opferung Isaaks abgehalten wird und die erneute Verheißung erhält (Gen 22,11.15). Man denkt an Elija in der Wüste (1 Kön 19,5/8) und an Apostel, die von Engeln aus dem Kerker befreit werden und Aufträge erhalten (Apg 5,19f; 12,6/17). Als sechstes Medium nennt Augustinus Stimmen und Laute im geschöpflichen Bereich; er spielt auf biblische Szenen mit einer »himmlischen Stimme« an (z.B. Mk 1,11 parr; 9,7 parr). Man erinnert sich hier, dass auf paganer Seite Stimmen und Töne eine wichtige Orakelquelle sind.²⁴² Als letztes Medium verweist Augustinus auf das Innere des Menschen, seinen »Geist (animus)«, der von Gott direkt angesprochen wird. Hier wiederum werden drei Orte genannt, an denen Gott unmittelbar sprechen kann: 1. der Traum. Als Beispiel dient Gottes Weisung an den Syrer Laban (Gen 31,24) sowie der Traum des Pharao, den Joseph deutet (Gen 41,1/36). 2. die »Entrückung des Geistes« in der »Vision«, die man griechisch als »Ekstase« bezeichne. Augustinus verweist auf die Erzählung von Petrus, der ein Tuch mit Tieren jeder Art vom Himmel kommen sieht (Apg 10,9/16). 3. die innere Erkenntnis der göttlichen Größe oder des göttlichen Willens. Augustinus knüpft erläuternd an die Folgegeschichte der »Vision« des Petrus an. Beim Überdenken (»cogitando«) der Schau und durch die Folgeereignisse wird ihm klar, welches Verhalten Gott von ihm fordert (Apg 10,19/28). Schließlich spricht Gott auch im »Gewissen«, dem »Bewusstsein (conscientia)« des Guten und Schlechten. Bücher, Gestirne, Lose, Stimmen und Laute, Träume, Vision und Ekstase, auf die sich pagane Divination stützt, werden also von Augustinus als Kommunikationswege zwischen menschlichem und göttlichem Bereich anerkannt. Das Orakel ist natürlich mit eingeschlossen, auch wenn das Stichwort nicht ausdrücklich fällt. Die Beispiele aus den biblischen Schriften belegen, dass Gott sich dieser Mittel bedient hat und dies auch noch gegenwärtig geschieht. Dadurch sind diese Mittel christlich »kodiert«. Entscheidend ist: In dieser Kommunikation spricht der eine wahre Gott als die Wahrheit selbst, und seine Botschaft ist von existentieller Bedeutung über die Alltagsprobleme hinaus.²⁴³

In den »confessiones« wird der Gebrauch von »oraculum« fortgeführt. Zwei Passagen seien hervorgehoben. In der Schilderung seines Ringens um die Wahrheit in Mailand kommt Augustinus auf Ambrosius zu sprechen.²⁴⁴ Er erzählt von seinen frühen Begegnungen mit ihm als berühmtem »Redner«, d.h. als Prediger. Immer bewusster nimmt Augustinus die Inhalte seiner Predigt wahr, die wiederum mit der Anwendung der

totidemque sterilibus demonstratum est, aut spiritu hominis assumpto, quam graeci ectasin uocant, sicut oranti Petro uas plenum similitudinibus crediturarum gentium uisum est summissum esse de caelo, aut in ipsa mente, cum quisque maiestatem uel uoluntatem intellegit, sicut ipse Petrus ex illa ipsa uisione, quid se uellet agere dominus apud seipsum cogitando cognouit. Non enim hoc quisquam potest, nisi apud se intus sonante quodam tacito clamore ueritatis agnoscere. Loquitur etiam deus in bonorum malorumque conscientia. Nam et approbare quod bene facit et improbare quod peccat nemo recte potest, nisi ad eadem illa in silentio cordis uel laudante uel clamante uoce ueritatis.«

²⁴⁰ Vgl. HOFFMANN in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER (Anm 1) 315f.

²⁴¹ Vgl. Aug., ciu. 16,29 (CCL 48 I. 2).

²⁴² Z.B. redende Götterstatuen, Aussagen von Menschen bis hin zu Tierlauten.

²⁴³ Aug., s. 12,4 (CCL 41 I. 123f).

²⁴⁴ Vgl. Aug., conf. 5,23/5. 6,3/6. Zum biographischen Hintergrund und literarischen Kontext in den conf. vgl. nur E. FELDMANN, Art. Confessiones: AL 1 (1986-1994) 1140/2. 1153/80, bes. 1171f; E. DASSMANN, Art. Ambrosius: AL 1 (1986-1994) 270/85; DERS., Ambrosius (Anm 167) 161/74; V. H. DRECOLL, Ambrosius als Taufvater Augustins und der »Mailänder Kreis«: DERS. (Hrsg.) Augustin Handbuch (Tübingen 2007 [2014]) 127/43; K. ROSEN, Augustinus. Genie und Heiliger. Eine historische Biographie (Darmstadt 2015) 53/61.

allegorischen Methode zusammenhängen. Nach und nach fallen jetzt die Kritikpunkte der Manichäer insbesondere am AT. Augustinus wird zunehmend deutlich, dass die Hl. Schrift doch haltbar sein könnte. Es stellen sich immer mehr Fragen, die er im Gespräch mit Ambrosius gerne klären würde. Doch der ist zu beschäftigt. Augustinus wagt es nicht, ihn zu stören und mit seinen Fragen zu belästigen. »Doch ich fand keine Möglichkeit, das, wonach ich suchte, von deinem so heiligen Orakel, seinem Herzen, zu erfragen, außer wenn etwas Kurzes aufzuschnappen war.«²⁴⁵ Eine ganz ähnliche Bildwelt verwendet Augustinus in einem Brief an Paulinus. Dessen Herz ist ein solches Orakel Gottes, dass von dort die allerdeutlichsten Antworten (!) auf wortreiche Fragen (!) zu erwarten sind.²⁴⁶ In beiden Stellen wird die Frage-Antwort-Situation aufgebaut, in der das »Orakel« über existentiell Bedeutsames Auskunft gibt. Der »Ort« des Orakels ist das »Herz«. Unter Anknüpfung an biblischen Sprachgebrauch meint Augustinus damit die »mens«, den »inneren Menschen« als das aktive Persönlichkeitszentrum, in dem Denken, Fühlen, Bewusstsein und Gewissen zusammenlaufen. Hier ist die »imago dei«, das Bild Gottes, auf das hin der Mensch gestaltet wird, im Menschen präsent. Im »inneren Menschen (homo interior)« wird Gott gesehen und gehört.²⁴⁷ Hier »wohnt« die »Wahrheit«, die im Inneren belehrt, hier »wohnt« (Eph 3,16f) und spricht Christus als der »innere Lehrer«.²⁴⁸ Er ist gleichsam »jenes geheime Orakel (secretum illud oraculum)«, das auf die belehrende Rede »antwortet« und so zur Gewissheit der Erkenntnis führt.²⁴⁹

Schließlich darf der Hinweis auf die Mailänder Gartenszene nicht fehlen, in der an entscheidender Stelle das Stichwort »Orakel« fällt.²⁵⁰ Auch hier geht es zentral um das, was sich im »cor« abspielt.²⁵¹ Das Drama der Bekehrung strebt seinem Höhepunkt entgegen. Augustinus ist intellektuell bereits in der »catholica« angekommen, es fehlt aber noch der ethische Umschwung, und dieser Schritt ist für den Mailänder Rhetor der schwerste. Im Garten ringt er mit sich und stellt sich – und Alypius – verzweifelt die Fragen: Warum können wir nicht, was einfache Christen können? »Wie lange, wie lange noch: morgen, morgen? Warum nicht jetzt? Warum nicht in diesem Augenblick das Ende meiner Schande?«²⁵² Die kindliche »Himmelsstimme« »Nimm und lies (tolle lege)« erinnert Augustinus an Antonius, der den entscheidenden Impuls erhielt, als er zufällig Mt 19,21 hörte. »Auf solch ein Orakel hin« (»tali oraculo«) wandte er sich auf der Stelle Gott zu.²⁵³ Augustinus schlägt die Paulusbriefe an einer zufälligen Stelle auf und findet in Röm 13,13f die »Antwort«, die zur moralischen Kehrtwende führt. Augustinus stellt also ein Buchorakel an.²⁵⁴ Die Bibel wird ähnlich wie im paganen Bereich das Werk Homers oder Vergils Aeneis verwendet, um Antworten auf drängende Lebensfragen zu erhalten. »Oraculum« meint den göttlichen Spruch, hier nun den des christlichen Gottes, wie er in der Heiligen Schrift zu finden ist.

Die Stelle scheint allerdings im Widerspruch zu Augustins Notiz zu stehen, dass ihm Bibelorakel missfallen. Es sei zwar besser, sich an die Heilige Schrift zu wenden als die »daemonia« zu befragen, dennoch lehnt

²⁴⁵ Vgl. Aug., conf. 6,4 (CCL 27, c. 3,30/2) (über Ambrosius): »Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo (sc. Dei), pectore illius (sc. Ambrosii), nisi cum aliquid breuiter esset audiendum«.

²⁴⁶ Vgl. Aug., ep. 31,8 (CSEL 34,2, p. 7,20/3) (an Paulinus gewandt): »nam pectus tuum tale domini oraculum est, ut ex eo nobis tantum placita et aduersus loquacissimas quaestiones explicatissima datum iri responsa praesumam.«

²⁴⁷ Vgl. G. MADEC, Art. Cor: AL 2 (1996-2002), 1/6, bes. 3f; C. MAYER, Art. Homo: AL 3 (2004-2010) 400/3; J. BRACHTENDORF, Art. Mens: AL 3 (2004-2010) 1272. 1274f.

²⁴⁸ Vgl. lib. arb. 2,38 (CCL 29, l. 48f); Aug., Io. eu. tr. 18,10 (CCL 36, l. 16f.); s. 28,2 (CCL 41 l. 16f); uera rel. 72 (CCL 32, c. 39 l. 12f). Vgl. o. Anm. 235.

²⁴⁹ Aug., mag. 46 (CCL 29, c. 14,44f).

²⁵⁰ Vgl. Aug., conf. 8,28f. Zum Kontext der Szene im Werk und in der intellektuellen Biographie Augustins vgl. P. COURCELLE, Recherches sur les confessions de saint Augustin (Paris² 1968) 175/202; FELDMANN, Confessiones (Anm 244) 1140/2. 1160/2; DERS., Einführung: Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones: N. FISCHER / C. MAYER (Hrsg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (Freiburg 1998 [2004]), 32/48, bes. 42f; V. H. DRECOLL, Die »Bekehrung« in Mailand: DERS. (Hrsg.) Augustin Handbuch (Tübingen 2007 [2014]) 153/64, bes. 160/4; ROSEN, Augustinus (Anm 244) 69/77.

²⁵¹ Vgl. Aug., conf. 8,27 (CCL 27 c. 11,48f.); 8,28 (c. 12,2); 8,29 (c. 12,18. 38).

²⁵² Aug., conf. 8,28.

²⁵³ Vgl. Aug., conf. 8,29 (CCL 27, c. 12,29).

²⁵⁴ Vgl. HÜBNER, Oraculum (Anm 17) 328. Weiter K. S. AHLSCHEWIG, Tolle lege. Augustins Bekehrungserlebnis (Conf. 8,12,29): A. HALTENHOFF / F.-H. MUTSCHLER (Hrsg.), Hortus litterarum antiquarum. Festschrift H.A. Gärtner (Heidelberg 2000) 19/30, zum Buchorakel ibid. 24/7; KAMIMURA, Consultation (Anm 238) 305/15, bes. 308/10 mit Lit. 308f₁₁. Zur christlichen Adaption von Buchorakeln vgl. VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 342/6; R. WIŚNIEWSKI, Pagans, Jews, Christians, and a Type of Book Divination in Late Antiquity: JECS 24 (2016) 553/68, zur Gartenszene ibid. 556f. Vgl. auch L. S. NASRALLAH, Lot Oracles and Fate. On Early Christianity among Others in the Second Century: J. C. PAGET / J. LIEU (Hrsg.), Christianity in the Second Century (Cambridge 2017) 214/31.

Augustinus diese Praxis grundsätzlich ab. Wichtig ist aber die Fortführung. Er missbilligt es, dass die »göttlichen Orakel« für die Probleme des irdischen Lebens und weltliche Angelegenheiten in Beschlag genommen werden, während sie doch über ein anderes Leben sprechen.²⁵⁵

Damit ist eine grundsätzliche Reserve Augustins gegenüber einer Erwartungshaltung angedeutet, die aus den Heiligen Schriften konkrete Hinweise zur Lösung von Alltagsproblemen entnehmen will. Dies gilt, um nur ein Beispiel zu nennen, auch für die Frage nach dem Ende der Welt und des persönlichen Lebens. Als Beispiel kann auf Augustins Briefwechsel mit Hesychius, dem Bischof von Salona, verwiesen werden.²⁵⁶ Hesychius bittet um 418/420 seinen nordafrikanischen Kollegen um Auskunft, wann mit dem Weltende zu rechnen sei. Offenbar drängt sich für ihn und viele seiner Zeitgenossen der Eindruck auf, dass in der Gegenwart all die »Zeichen« der Endzeit, von denen der Herr selbst gesprochen hat, zu beobachten sind. Außergewöhnliche Naturphänomene, Katastrophen, Unglücksfälle, Kriege im Inneren und mit äußeren Feinden, vor allem mit den ins Reichsgebiet einfallenden Germanen, Krankheiten, Not und Angst scheinen dafür zu sprechen und erzeugen eine auch unter Christen weit verbreitete »Weltuntergangsstimmung«. Daher herrscht großes Interesse an Versuchen, aus einschlägigen Stellen des Alten und Neuen Testaments den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn und des Weltendes zu berechnen. Augustinus versucht die Anfrage zunächst recht knapp zu beantworten (ep. 197). Als aber Hesychius Bedenken anmeldet und weiter nachfragt, holt Augustinus zu einer sehr ausführlichen Antwort aus (ep. 199). Im Kern lehnt Augustinus alle Berechnungsversuche und Spekulationen zum Zeitpunkt des Weltendes ab. Sein zentrales Argument findet er in Apg 1,7: »Es ist nicht eure Sache, die Zeiten zu kennen, die der Vater in seiner Macht festgesetzt hat«. Durch viele weitere Aussagen in den Evangelien und bei Paulus sieht er das bestätigt. Es ist also nach göttlichem Willen nicht erlaubt und auch nicht möglich, die Zeit des Weltendes näher zu bestimmen, und somit relativieren sich alle Spekulationen über die »oracula prophetica«.²⁵⁷ Viel wichtiger als das allgemeine Weltende ist das persönliche Ende, der Tod. Dieses Ende wird sicher in überschaubarer Zukunft kommen. Aus diesem Bewusstsein muss das Leben in Wachsamkeit und Erwartung des Herrn gestaltet werden. Denn so, wie man dann dem Herrn gegenübertritt, wird man am jüngsten Tag beurteilt werden.²⁵⁸ Die Krone der Gerechtigkeit werden nach Paulus (2 Tim 4,8) diejenigen erhalten, die »richtig« gelebt haben, d.h. die ihr Leben in dieser Welt wie Fremde in freudiger Erwartung des wiederkommenden Herrn geführt haben.²⁵⁹ Dies spiegelt nochmals Augustins grundsätzliche Kritik am paganen Orakelwesen. Gerade in »de ciuitate Dei« verschärft er sie und rechnet umfassend mit dem Divinationswesen einschließlich den von Porphyrios vermittelten Chaldäischen Orakel, dessen Orakelphilosophie und der Theurgie ab.²⁶⁰

4. Schluss

Christliche Autoren des lateinischen Westens nutzen die Verwendungsweisen von »oraculum«, die außerchristlich vorliegen. Bis zum Übergang ins 4. Jh. beschränkt sich der Gebrauch im Wesentlichen auf die kritische Auseinandersetzung mit dem paganen Orakelwesen. Sie basiert auf der geläufigen Bedeutung von »oraculum« als Mitteilung einer höheren Macht, zumeist durch den »Mund« eines inspirierten menschlichen Mediums, oder als Bezeichnung des Ortes dieser Mitteilung. Von christlicher Seite wird in aller Regel nicht bestritten, dass es solche Mitteilungen gibt, ihre Urheber werden aber als böse Dämonen identifiziert. Annäherungen lassen sich auf zwei Feldern erkennen. Einen Ansatz bietet der Traum. Dass sich der christliche Gott im Traum mitteilen kann, ist eine gängige christliche Vorstellung, die sich auch biblisch abstützen lässt. Tertullian kann in diesem Kontext auch den Begriff »oraculum« verwenden. Ein zweiter Ansatz liegt in der Inanspruchnahme paganer Orakelsprüche als Belege für christliche Wahrheiten. Auch hier wird der gängige Orakelbegriff vorausgesetzt. Erneut liegt die These zugrunde, dass die Sprüche auf böse

²⁵⁵ Vgl. Aug., ep. 55,37 (CSEL 32,2 p. 212,3/8): »hi uero, qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere.«

²⁵⁶ Vgl. Aug., ep. 197-199. Vgl. dazu A. HOFFMANN, Augustinus über »Orakel der Propheten« und Parusieberechnungen. Ein Disput mit Hesychius »Über das Ende der Welt« (Aug., ep. 197-199), in: R. VON HAEHLING / M. STEINHART / M. VIELBERG (Hrsg.), Prophetie und Parusie in der griechisch-römischen Antike = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 1, 29 (Paderborn) (im Druck).

²⁵⁷ Vgl. Aug., ep. 197,1 (CSEL 57, p. 231,11/232,2).

²⁵⁸ Vgl. Aug., ep. 199,1/3, bes. 199,2 (CSEL 57, p. 246,4/7); 199,3 (247,3/12); en. Ps. 36,1,10; s. 170,10.

²⁵⁹ Vgl. Aug., ep. 199,1 (CSEL 57, p. 243,9/244,6).

²⁶⁰ Vgl. VULTAGGIO in: HOFFMANN/VULTAGGIO/NEUBER, Orakel (Anm 1) 332f.

Dämonen zurückgehen. Da sie Teile der Wahrheit kennen, mischt sich in ihren Aussagen Falsches und Wahres. Mit dem hermeneutischen Schlüssel der biblischen Offenbarung und kirchlichen Lehre kann beides unterschieden werden. Wenn Laktanz solche Orakel paganem Verständnis folgend aus protreptischem Interesse als »testimonia diuina« einordnet, zeigt dies die Aufwertung der Orakel. Die Gefahr des Missverständnisses liegt aber auf der Hand.

Der entscheidende Schritt zur Übernahme des Begriffes »oraculum« in christliche Diktion erfolgt mit der Anwendung auf die Mitteilung des einen, wahren Gottes. Verbindende Basis zwischen paganem Orakelverständnis und christlichem Gebrauch ist der göttliche Spruch, der durch Menschenmund vermittelt wird. Dieser Spruch liegt – wie im profanen Bereich ebenfalls üblich – in aller Regel in schriftlich fixierter Form vor. Dies findet vor allem Anwendung auf die prophetische Rede des AT, wird aber insgesamt auf das Sprechen des Vaters, des Sohnes und des Geistes angewandt. Von dieser Verwendungsweise macht erstmals Firmicus Maternus unter den Konstantinsöhnen größeren Gebrauch. Ein Höhepunkt ist bei Ambrosius erreicht. Das göttliche »oraculum« offenbart eine dem Menschen nicht unmittelbar zugängliche Wahrheit. Diese Wahrheit hat existentielle Bedeutung für das Leben. Im profanen Bereich stehen lebenspraktische Fragen im Vordergrund, die für Individuen oder soziale Gemeinschaften von hoher Bedeutung sind: Was soll ich tun, wie soll ich mich entscheiden, was bringt die Zukunft? Mit der »Orakelrenaissance« im 2./3. nachchristlichen Jahrhundert wird auch vermehrt die Frage gestellt: Was ist das Wesen des Göttlichen, was ist das Wesen der Seele? Diese Themenkomplexe sind auch im christlichen Kontext zentral. Die göttliche Mitteilung kann „dunkel“, d.h. unklar oder mehrdeutig sein und bedarf daher oft einer Deutung. Im außerchristlichen Bereich ist für das Orakel im engeren Sinn die Frage-Antwort-Situation charakteristisch. Sie ist in christlicher Perspektive zwar nicht konstitutiv, wird aber doch oft angedeutet. Auch hier geht es um menschliche Fragen, die durch den Rekurs auf göttliche Aussagen beantwortet werden. Demgegenüber bleibt die Verwendung von »oraculum« für das Heiligtum im christlichen Kontext ganz am Rand.²⁶¹

Dem stehen aber wichtige Unterschiede entgegen, die die christliche Weiterführung des Orakelbegriffes verdeutlichen. Nur hier spricht der eine wahre Gott, nur hier wird unzweifelhafte Wahrheit ausgesagt, nur diese »oracula« sind »ueracissima«. Damit ist nicht nur der Wahrheitsanspruch, sondern auch die Bedeutung der göttlichen Sprüche wesentlich erhöht. Diese göttlichen Sprüche sind »cohaerentia«, sie bilden einen großen, in sich widerspruchsfreien und sinnvollen Zusammenhang. Sie geben Auskunft über das Wesen des wahren Gottes. In diesem Zusammenhang kommt der Inkarnation des göttlichen Sohnes höchste Bedeutung zu, auf den die Schriften des AT prophetisch vorausverweisen. Das Christusereignis stellt den hermeneutischen Schlüssel für die Deutung der oft dunklen, unverständlichen Schriftaussagen dar – wie es im Übrigen auch einen zentralen Schlüssel für die Identifizierung wahrer Aussagen in paganen Orakeln bietet. Auf diesem Boden wird das Weltgeschehen von seinen Anfängen bis zum Ende einsichtig. Insofern geben die »oracula« der Heiligen Schriften auch Auskunft über Zukünftiges. Dies gilt für die Erfüllung des AT im Christusereignis, aber auch für Fragen nach dem persönlichen Ziel und Ende wie auch nach dem gesamtgeschichtlichen Eschaton. Ebenso bedeutsam ist der Umstand, dass die göttlichen Aussagen den Willen Gottes zum Ausdruck bringen, der unbedingt erfüllt werden muss. Die Frage »Was soll ich tun?« ist jetzt wesentlich ethisch akzentuiert. Sie erhält eine neue, grundsätzliche Dimension, da sie eschatologische Relevanz hat. An der Befolgung des göttlichen Willens entscheidet sich das Seelenheil. Dieser Gott teilt sich von sich aus mit (was aber auch pagan möglich ist). Er wählt seine »Medien« aus. Neben himmlischen Wesen wie Engeln fungieren von Gott inspirierte Menschen als Verkünder der göttlichen Mitteilung. Im AT sind es die Propheten (im weiten Sinn), die als göttlich inspiriert gelten. Sie müssen sich nicht in einen Sonderzustand versetzen, um die göttliche Mitteilung zu empfangen. Im Gegenteil, die Mitteilung wird im wachen, bewussten Zustand aufgenommen. Ebenso ist die Deutung des Empfangenen ein reflektierter Vorgang. Der Kreis der Mitteilungsempfänger wird aber deutlich ausgeweitet. Wie im paganen Bereich können im übertragenen Sinn herausragende Persönlichkeiten, denen besondere Expertise in Glaubensfragen und Ethik zugestanden wird, als »Orakel« Gottes bezeichnet werden. Letztlich aber sind alle Gläubigen mögliche »Orakel«. Sie können die innere Stimme Gottes hören und daher für sich selbst wie auch für andere Sprachrohr Gottes sein.

²⁶¹ Vgl. z.B. Ps.-Cypr., aleat. 5.