

„Was will wohl dieser Schwätzer sagen?“

Bildung und religiöses Wissen
im 2. Jahrhundert n. Chr.

Ferdinand R. Prostmeier

1. Areopagrede und Sujets im Diskurssystem „Religion“

1.1 Auftakt – Akteure und Szenerie

Die spöttische Frage im Haupttitel stammt aus der Areopagrede¹; sie markiert eine der wichtigsten literarischen Begegnungen zwischen dem jungen Christentum und der Welt der griechisch-römischen Bildungskultur.² Mittels konziser

¹ Apg 17,18b: „Τί ἄν θελοῖ οὗτος σπερμολόγος οὗτος λέγειν;“.

² Zu den Strukturentwürfen für Apg 17,16–34 vgl. Eduard Schweizer: „Zu den Reden der Apostelgeschichte“. In: Ders.: *Neotestamentica*. Zürich/Stuttgart 1963, 425–427; Alfons Weiser: *Die Apostelgeschichte. Kapitel 13–28*. Gütersloh 1985, 455–457. Zur ebenso strittigen Frage bezüglich des Verhältnisses Tradition und Komposition in Apg 17,16–34 hält Weiser (ebd. 458 f.) fest: „Die Bedeutung der Erzähleinheit im Rahmen der Gesamtkomposition der Apostelgeschichte sowie die Art und Weise der konkreten Ausgestaltung legen es nahe, Szene und Rede als Produkt der luk. Gestaltungskunst und nicht als Detailwiedergabe eines historischen Einzelereignisses anzusehen.“ Ein Jahr später hat Rudolf Pesch: *Die Apostelgeschichte (Apg 13–28)*. Zürich u. a. 1986, 132 f. 141, den paulinischen Ursprung der Areopagrede neu auf den Schild heben wollen. Unklar sei lediglich, „wer für die Überlieferung der Quelle über den Aufenthalt des Paulus und seine Rede vor dem Areopag verantwortlich war“ (ebd., 141).

Personal- und Situationsnotizen inszeniert der Verfasser der Apostelgeschichte den Apostel Paulus als Protagonisten dieser Begegnung und lässt durch seine Rede zugleich die Kernthemen des Diskurses unter Gebildeten über zutreffendes religiöses Wissen erkennen. Die vorangehende Notiz in Apg 17,18a³ führt die tonangebenden philosophischen Schulen, die Epikureer und Stoiker, in die Szenerie ein. Die zwischen Wissbegier und Erstaunen oszillierende Frage „Was will wohl dieser Schwätzer sagen?“ schließt sie zu einer gemeinsamen Front der Repräsentanten der griechisch-römischen Bildungskultur gegenüber der Predigt des lukanischen Paulus zusammen. Plausibel ist diese Konstruktion unter den Voraussetzungen, dass sich im öffentlichen Bewusstsein beide philosophischen Schulen, die eigentlich wenig füreinander übrig hatten, unter bestimmten Rücksichten nicht widersprachen. Auch wenn die literarische Konstruktion der Apg die tatsächlichen Verhältnisse mit ihren kultivierten Reserven und stillschweigenden Übereinstimmungen nicht anspricht, so ist doch davon auszugehen, dass dem Verfasser der Apg ein Stoizismus vor Augen stand, der z. B. durch L. Annaeus Seneca populär geworden war und der die Positionen der Epikureer nicht rundweg ablehnte.⁴ Entsprechend ist der Konvergenzpunkt mit den epikureischen Philosophen in jener Interpretation der alten Stoa zu sehen, die durch

³ Apg 17,18a: „τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στοικῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ.“

⁴ Vgl. Malte Hossenfelder: *Die Philosophie der Antike*. Bd. 3: Stoa. Epikureismus und Skepsis. München ²1995, 79–99, 133–146. Dass die weniger prominenten, für die Thematik aber relevanten „Schulen“ der Peripatetiker und Akademiker nicht genannt sind, unterstreicht den fiktiven Charakter der gesamten Szenerie; vgl. Johannes Hahn: „Das Auftreten und Wirken von Philosophen im gesellschaftlichen und politischen Leben des Prinzipats“. In: Heinz-Günther Nesselrath (Hg.): *Dion von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*. Tübingen 2003, 241–258.

Epiktets Lehrtätigkeit noch einmal neu zu Ansehen und Einfluss gelangt war. Die abwertende Bezeichnung des Paulus als „Schwätzer“ (σπερμολόγος)⁵ ist also der spöttische Kommentar der als idealisierte Front konstruierten Athener Bildungsschickeria über die essentiellen Themen der paulinischen Rede auf der Agora. Der summarische Hinweis auf den täglichen⁶ Auftritt des Paulus auf der Agora, die als Markt zugleich Athens Bühne für Neuigkeiten war, mag zwar die Gestalt des Sokrates aufrufen,⁷ charakterisiert Paulus aber noch mehr als Reisenden aus dem Osten der mediterranen Welt, der über fremdartiges⁸ religiöses Wissen verfügt und sich damit

⁵ Das Kompositum σπερμολόγος, aus σπέρμα und λέγω gebildet, bezeichnet Personen, die auf dem Markt Abfall und verstreute Samen sammeln; es meint aber auch Menschen, die das zusammenlesen, was auf Altären und an anderen Sakralstätten niedergelegt wurde. Der σπερμολόγος ist der arme und gemeine, verlotterte Mensch, übertragen also der Wortklaubler oder einfach Schwätzer. Vgl. Franz Passow: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2/2. Darmstadt 1993 (Nachdruck Leipzig 5. Aufl. 1841), 1499b–1500a. Jürgen Roloff: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 1981, 258, verweist auch auf die Bedeutung „Körnerpicker“ als ein bekanntes Spottwort für denjenigen, der seinen „geistigen Aufwand dadurch bestreitet, daß er fremde Gedanken mühsam zusammensucht“.

⁶ Apg 17,17b: „κατὰ πᾶσαν ἡμέραν“.

⁷ Vgl. Xenophon, *Memorabilien* 1,1,10: „So tat gerade er [Sokrates] stets alles in voller Öffentlichkeit. Am frühen Morgen ging er nämlich nach den Säulenhallen und Turnschulen, und wenn der Markt sich füllte, war er dort zu sehen, und auch den Rest des Tages war er immer dort, wo er mit den meisten Menschen zusammen sein konnte. Und er sprach meistens, und wer nur wollte, konnte ihm zuhören.“

⁸ Im kaiserzeitlichen Religions- und Bildungsdiskurs scheint „neu“ synonym mit „fremdartig“ gewesen zu sein, weil seit hellenistischer Zeit neues religiöses Wissen aus dem Osten importiert wurde. Tatsächlich agiert der Verfasser mit dieser perspektivischen, religionsgeschichtlich begründeten Verknüpfung, wonach neue religiöse Lehren nur ex oriente stammen können und daher fremd sind gegenüber der eigenen griechischen Tradition. Ernst Haenchen: *Die Apostelgeschichte*. Göttingen 31959, 457, zufolge erkennen die Epikureer und Stoiker, „daß sie die paulinische Predigt nicht verstehen, möchten es aber. Καινός wechselt

im kaiserzeitlichen Diskurssystem zur Religion positioniert.⁹ Darin kann sich allerdings der aufklärerische Anspruch, der mit der Gestalt des Sokrates erinnert wird, zu Gehör bringen.

1.2 Sujets im theologischen Diskurs

Im narrativen Auftakt zur Areopagrede wird der lukanischen Gemeinde im Teilvers 18c versichert, dass das von Paulus verkündete „Evangelium von Jesus und von der Auferstehung“¹⁰ jenes religiöse Wissen ist, das als fremdartig empfunden bzw. dahingehend interpretiert wird, dass Paulus fremde Götter verkündige.¹¹ Folgt man der lukanischen Inszenierung dieses Auftritts des Apostels Paulus in Apg 17,17–34, dann triumphierte bei den akademischen Eliten im Publikum die Wissbegier auf das Exzeptionelle und Neue über die Skepsis gegenüber dem Fremdartigen.¹² Zur Satisfaktion dieser Neu-

mit ξένος. Paulus zeigt in V. 23, daß er keine καινά verkündet“. Ob und nach welcher Tradition in diesen Reserven gegen das Neue auch die Grundsätze des Altersbeweises mitwirken, wonach was alt ist, gut ist, und folglich das Ältere besser, alles Neue aber schlechter ist, wäre gesondert zu untersuchen.

⁹ Vgl. hierzu die wertvollen Beiträge im Sammelband: Christa Fra-teantonio/Helmut Krasser (Hgg.): *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*. Stuttgart 2010; ferner Martin Korenjak: *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*. München 2000.

¹⁰ Apg 17,18: „... τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο“.

¹¹ Dieser Vorwurf in Kombination mit dem Verb διαλέγεσθαι erinnert an die Anklage gegen Sokrates, wie Hans Conzelmann: „Die Rede des Paulus auf dem Areopag“. In: *Gymnasium Helveticum* 12 (1958), 18–32, hier 20, bemerkt.

¹² Apg 17,21: „Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠδύκαίρου ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον“. Unter Bezug auf das Aratoszitat in Apg 17,28 ist in der altchristlichen Deutung vermutet worden, Gebildete wie die Epikureer und Stoiker hätten der paulinischen Predigt auf der Agora entnommen, Paulus verkünde Jesus als neuen, und darum fremden Gott und die Ἀνάστασις als Göttin. Vgl. die Hinweise

gier¹³ führen die Zuhörer Paulus mit sich auf den Areopag, um von ihm über die „neue Lehre“ und die „befremdlichen Dinge“ Auskunft zu erhalten.¹⁴ Somit ist die eigentliche Paulusrede in den Versen 22b–31 als Präzisierung seiner Verkündigung avisiert und zwar für ausgewiesene Kenner der Materie. Die Kulisse der Areopagrede, aber auch ihre Themen, ordnen die Rede in ein geistig-soziales Milieu ein, innerhalb dessen das religiöse Wissen für den Gebildeten (πεπαιδευμένος) neben anderen Traditionen der griechisch-römischen Kultur ein vorzügliches Mittel ist, um in den verschiedenen Aktionsräumen seine Bildung zu demonstrieren, zumal in traditionellen halb-öffentlichen Lebensräumen im Haus, z. B. im convivium,

auf diese altchristliche Deutung bei Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 8), 455.

¹³ Die „Neugier der Athener“ ist seit alters her sprichwörtlich. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 2), 131, der V. 21 („Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ἠὲκαίρου ἢ λέγειν τὴ ἄκουειν τὴ καινότερον.“) auch wegen des guten Griechisch nicht der von ihm vermuteten vorlukanischen Quelle zurechnet, sondern als „eine von Lukas formulierte, an den Leser gerichtete Zwischenbemerkung“ versteht, listet für diesen Ruf der Athener Bevölkerung folgende Belege auf: Demosthenes, *Oratio* 4,10 („ἢ βούλεσθε περιμόντες αὐτῶν πυνθάνεσθαι λέγεται τὴ καινόν.“); Thucydides, *Historiae* III 38,4 ff.; Aristophanes, *Equites* 1260 ff.; Charito, *De Chaerea et Callirhoe* I 116 f. Die größte Nähe zu Apg 17,21 findet Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 131 Anm. 8, in Anschluss an Eduard Norden: *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*. Leipzig 1913, 335 in folgendem Zitat von Thucydides: „ταῦτα πρὸς τοὺς Ἀθηναίους αἰνίπτεραι οὐδὲν τι μελετῶντας λέγειν τὴ καὶ ἀκούειν καινόν“.

¹⁴ Apg 17,19–20a: „ἐπιλαβόμενοι τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον λέγοντες· δυνάμεθα γινῶναι τίς ἢ καινὴ αὕτη ἢ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχὴ; ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν“. Das mehrdeutige ἐπιλαβόμενοι im Teilvers 19a, der Ortswechsel und die Aufforderung δυνάμεθα γινῶναι in Teilvers 19b scheinen zu signalisieren, dass nach Meinung des Bildungsestablishments die paulinische Verkündigung auf der Agora Kernthemen des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses betroffen hat, weshalb auch die Qualifizierung der paulinischen Rede als διδαχὴ nicht als Pendant zur Pejoration σπερμολόγος begriffen werden muss.

oder im schulisch-akademischen Bereich, aber auch im öffentlichen Disput, z. B. auf der Agora.

Mit beachtlicher Raffinesse wird das Bildungsinteresse der kaiserzeitlichen Eliten unterlaufen. Das geschieht zum einen durch den Ortswechsel von der Agora zum Areopag¹⁵ und zum anderen durch die rhetorische Anknüpfung der Paulusrede an die lokalen Monumente theosophischer Bildung und Frömmigkeit. Die Verlegung der Disputation auf den Areopag sowie der Rekurs auf die sowohl literarisch als auch archäologisch ungesicherte Altaraufschrift „einem unbekanntem Gott“¹⁶ (Ἀγνώστῳ Θεῷ) sind nicht nur geschickte literarische Monumentalisierungen des von der curiositas¹⁷

¹⁵ Näheres vgl. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 8), 456 f. Anm. 7.

¹⁶ Während es für die in Apg 17,23b bezeugte Singularform der Altaraufschrift sonst keinen Beleg gibt, sind allgemeine Dedikationen in pluralischer Fassung gut bezeugt. Die Pluralform dürfte Lukas bekannt gewesen sein. Durch die Änderung des Numerus verschärft er die durch die Epikureer und Stoiker repräsentierte Gotteslehre und bereitet durch die Singularform zugleich den Anknüpfungspunkt für seine monotheistisch-schöpfungstheologischen Aussagen vor. Zur Verbreitung solcher Sakralinschriften, ihres Gehalts und der Besonderheit dieser lukanischen singulären Form vgl. Otto Jessen: „Agnōstō theō“. In: *Pauly's Real-Encyclopädie. Supplement 1* (1903), 28–30; Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 8), 458 f. Anm. 6; Weiser, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 2), 467 f.; Pieter W. van der Horst: „The Altar of the ‚Unknown God‘ in Athens (Acts 17:23) and the Cults of ‚Unknown Gods‘ in the Greco-roman World“. In: Ders. (Hg.): *Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their interaction*. Kampen 1994, 165–202.

¹⁷ Näheres zur curiositas, resp. περιεργ[ασ]ία und φιλομάθεια als zulässiges oder kritikwürdiges Streben nach theologischer Erkenntnis im Frühchristentum sowie in der jüdischen und paganen Umwelt bei Norbert Brox: „Glauben und Forschen in der Alten Kirche“. In: Ferdinand R. Prostmeier (Hg.): *Frühchristentum und Kultur*. Freiburg im Breisgau 2007, 9–18; Ders.: „Zur Legitimität der Wißbegier (curiositas)“. In: Hans Bungert (Hg.): *Das antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen*. Regensburg 1985, 33–52.

getragenen Diskurses über „das, was den Göttern gebührt“ (τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς)¹⁸. Diese szenischen Markierungen dienen in der Areopagrede vielmehr dazu, die neue Lehre, die das Interesse fesselt, aus der Konkurrenz mit anderen Lehren herauszuheben.¹⁹ Dies erfolgt nicht zuletzt durch die Singularform der Aufschrift, die einen monotheistischen Gedanken geschickt vorzubereiten weiß. Diese Sakralinschrift zeugt von der klaffenden Lücke innerhalb der griechischen Gotteserkenntnis, aber auch von der prinzipiellen Bereitschaft der Athener, sich belehren zu lassen.²⁰ Der eine Gott steht per definitionem nicht in Relation zu Göttern; er reiht sich nicht ein in die Schar der unbekanntenen Götter, denen solche Altäre

¹⁸ Der Ausdruck ist eine panegyrische Formel, die die rechte Haltung gegenüber den Göttern als Königstugend preist. So wird Ptolemäus auf dem Stein von Rosetta gelobt, weil er „fromm gegenüber den Göttern ist/ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς“. In dieser Bedeutung ist die Wendung belegt bei Isocrates, *Ad Demonicum* (orat. 1) 13,1 („Πρῶτον μὲν οὖν εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς μὴ μόνον θύων ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄρκοις ἐμμένων“), Demosthenes, *In Neaream* 73,7; *Exordia* 54,1 („Καὶ δίκαιον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, καὶ καλὸν καὶ σπουδαῖον, ὅπερ ὑμεῖς εἰώθατε, καὶ ἡμᾶς προνοεῖν, ὅπως τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσεβῶς ἔξει“), Lucianus, *Pro imaginibus* 7,9 f. („... τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δεισιδαιμόνως καὶ ψοφοδῶς ἔχω./ ... bezüglich der Götter bin ich abergläubisch und ängstlich gewissenhaft“), Stoibaueus, *Anthologium* III 1,94 („ἔστι δὲ πρῶτα τῶν δικαίων τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς, εἶτα πρὸς δαίμονας, εἶτα πρὸς πατρίδα καὶ γονεῖς, εἶτα πρὸς τοὺς κατοικομένους“). Die Wendung findet sich mehrfach in den Briefen von Kaiser Julian. Wie in den älteren Zeugnissen und auch bei Libanios meint „τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς“ „die Pflichten gegen die Götter“ (*Epistula* 89b. 296B) oder das spezielle Wissen in religiösen, aber nicht nur kultisch-liturgischen Angelegenheiten, so dass τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς die Bedeutung „nicht unbewandert im Götterglauben“ annimmt.

¹⁹ Ist in Apg 17,23 zudem ein missionarischer und vielleicht „aufklärerischer“ Impetus mitzuhören, dann kann mit Roloff, *Apostelgeschichte* (wie Anm. 5), 260, betont werden, die Inschrift markiere „die Stelle, an der die athenische Frömmigkeit noch offen ist für wahre Gotteserkenntnis“.

²⁰ Bemerkenswert ist Conzelmann, *Die Rede des Paulus* (wie Anm. 11), 21 f., zufolge, dass Lukas hier nicht an die monotheistischen Elemente der stoischen Philosophie anknüpft, sondern an ein Motiv der Volksreligion.

gewidmet waren, aus Sorge, dass eine unwissentlich überangene Gottheit zürnen könnte. Das neue religiöse Wissen wird nicht zu Markte getragen (die Austragungsstätte der Agora wäre hierfür bezeichnend gewesen), die essentiellen Inhalte sind vielmehr exemt. Der Verfasser der Apostelgeschichte lässt deswegen Paulus auf der prominenten Bühne eines für die Identitätskonstruktion und -beglaubigung mit eminenten Traditionen aufgeladenen, archaischen Erinnerungsortes²¹ wie dem Areopag auftreten, um diese Sujets zu präsentieren. Damit ist das Evangelium in das Panorama der mythischen Vergangenheit und der Gründungslegenden Athens gestellt. Die Inszenierung der Redesituation ruft die geistigen Grundlagen der griechischen Kultur auf. Mit dieser Paulusrede schreibt sich das Christentum nicht nur in eine Tradition ein, für die Namen wie Homer und Aischylos stehen und auf die auch kaiserzeitliche religiöse Identitätskonstruktionen rekurrieren, sondern es überschreibt diese archaische Tradition. Tatsächlich hat das Christentum Erfolg damit. Die Areopagrede und damit das Evangelium werden heutzutage durch eine Bronzeplatte vor Ort in griechischen Majuskeln in Erinnerung gebracht.

In der Areopagrede meldet sich die lukanische Gemeinde zu Wort. Es handelt sich um die dritte christliche Generation,

²¹ Zum Zusammenhang von Literatur und Erinnerung sowie Bedeutung von Erinnerungskonzepten für die Konstruktion und Tradierung von Identität, und zwar im Rahmen literatur- sowie kultur- und mentalitätsgeschichtlicher Fragestellungen vgl. Aleida Assmann: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999; Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München 1992; Birgit Neumann: „Literatur, Erinnerung, Identität“. In: Astrid Erll / Ansgar Nünning (Hgg.): *Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft. Theoretische Grundlagen und Anwendungsperspektiven*. Berlin / New York 2005, 149–178; dort weiterführende Literatur.

um Gemeinden also, die keinen Kontakt zu den Erstzeugen vorweisen können, sondern auf Tradition angewiesen sind. Ob Lukas und seine Gemeinde paulinische Briefe kannten, ist kaum zu entscheiden. Sie sind von Lukas weder verwendet noch bezieht er sich auf die schriftstellerische Tätigkeit des Apostels. Aber Paulus ist für die dritte christliche Generation der prominenteste Repräsentant der hellenistischen Mission, aus der wohl auch die lukianische Gemeinde erwachsen war. Dennoch beruhen ihr Glaube und ihre Glaubenspraxis nicht exklusiv auf paulinischer Tradition; sie lebt vielmehr aus einer eigenen Überlieferung, mag sie sich auch in manchem mit der hellenistischen Mission des Paulus berühren. Die Areopagarede lässt erkennen, dass die lukianische Gemeinde nicht nur Sicherheit über die Authentizität der eigenen Überlieferung benötigt, sondern auch Auskunft darüber, welche Theologumena im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs, in den sie involviert ist,²² die Charakteristika des Evangeliums erkennen

²² Das geistig-soziale Milieu der lukianischen Gemeinde lässt sich nicht nur am Sprachniveau erkennen (vgl. Eduard Norden: *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Bd. 2. Stuttgart/Leipzig 1995 [= Leipzig/Berlin ³1915], 483–492; Joachim Jeremias: *Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums*. Göttingen 1980), sondern auch an den Sujets und Diskursen, die im lukianischen Doppelwerk aufgerufen werden, sowie an den sozialen Zusammenhängen (z. B. das Haus der Mutter des Johannes Markus in Apg 12,12) und typischen Aktionsräumen, wobei die Vertrautheit mit den Charakteristika und Funktionen dieser Sektoren des sozialen Feldes zugleich das verbindende Identitätsmerkmal ist. Für Letzteres sind die Mahlszenen im Lukasevangelium aufschlussreich. Vgl. Ferdinand R. Prostmeier: „Symposion – Begegnung – Rettung. Lukas und seine narrative Theologie“. In: Linus Hauser u. a. (Hgg.): *Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Festschrift für Detlev Dormeyer*. Stuttgart 2008, 95–121; vgl. dazu die berechtigte Kritik von Michael Wolter: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 2008, 22–26, an einem „unkontrollierten ‚mirror reading‘, das die Erzählung als einen Spiegel verwendet, um mit seiner Hilfe bestimmte

lassen und wie die Wahrheit der christlichen Gottesrede einleuchtend und überzeugend dargetan werden kann.

In dieser Redekomposition ist – über den unmittelbaren Interessensrahmen der lukianischen Gemeinden hinaus – Grundsätzliches über das Verhältnis von Evangelium und Kultur in der frühen Kaiserzeit erkennbar. Aus der Areopagrede ist zu ersehen, dass mit dem Eintritt des Christentums in das Forum der argumentativen Auseinandersetzung über zutreffendes religiöses Wissen theologische Sujets in den Vordergrund rückten, die unter Gebildeten diskursfähig und im Blick auf das Evangelium aufschlussreich sind. Es handelt sich um zwei miteinander vernetzte theologische Themen, die in der Areopagrede erstmals in der christlichen Literatur *expressis verbis* hervortreten. Das erste und grundlegende Thema ist die Vorstellung von Gott als Schöpfer und Weltenherrscher. Die Diskursivität bedingt, dass sich daran die Frage nach der Möglichkeit der Gottesschau anschließt. Die Areopagrede verweist hierfür auf die Selbstoffenbarung Gottes als Quelle und Kriterium der theologischen Wahrheit. Als zweites Thema fügt sich die Reflexion auf die Bedeutung dieser Gottesvorstellung für die Menschen an. Gott wird hierbei als Richter und Erlöser vorgestellt. Durch diese drei theologischen Aussagen, Gott als Schöpfer, Gott als Offenbarer und Gott als Retter (nämlich als der, der Tote auferweckt, und zwar zuerst Jesus), wird festgehalten: 1. Es gibt nur einen Gott. 2. Dieser Gott hat sich geoffenbart, d. h. er will und kann erkannt werden. 3. In der Auferweckung Jesu hat sich Gott als der Treue erwiesen, d. h. er ist der Retter.

Zustände in der Gemeinde des Autors zu rekonstruieren“ (ebd. 23). Dies gilt auch für die Apg, denn „anders als in den anderen drei kanonischen Evangelien umfasst diese Basisgeschichte bei Lukas nun freilich nicht nur die Geschichte Jesu, sondern sie umschließt auch die Zeit der Verkündigung der ‚Zeugen‘“ (ebd. 26).

1.3 Zutreffendes religiöses Wissen und sachgemäße Sprache

Die nächste Beobachtung betrifft die Kulisse der Rede, in welcher man den Anspruch der lukanischen Gemeinde vernimmt. Im narrativen Auftakt zur Ansprache des Apostels vollzieht sich nämlich die Abkehr von jenem Universalitätsanspruch, der dem pluralen Wissensdiskurs über die zutreffende Gottesvorstellung inhärent ist und der in der Altarinschrift literarisch monumentalisiert ist. Die Weiheinschrift *Agnōstō Theō* entgrenzt die Pluralität des Wissensdiskurses über Religion ins Unendliche. Anstelle der theologischen Wahrheit regiert die Vielfalt der theosophischen Meinungen, die prinzipiell allesamt zulässig sind und sich nur nach dem Grad ihres Traditionsausweises und damit Altersbeweises²³ sowie durch ihre überzeugende Präsentation voneinander abheben.

Im Gegenzug wird zunächst mittels des thematischen Skopus der Areopagrede selbst, nämlich Gott als Schöpfer und Retter, unbedingte Dominanz hinsichtlich der theologischen Wahrheitsfindung beansprucht, und Paulus als Verkündiger dieser Botschaft verweigert sich einer Einreihung in die Schar der unzähligen Philosophen.²⁴ Sodann wird mit dem Hinweis, Gott bedürfe keines von Menschen gemachten Kultes, nicht nur die prophetische²⁵, frühjüdische²⁶, jesuanische²⁷ und frühchristliche²⁸ Tempel- und Kultkritik aufgerufen,

²³ Näheres bei Peter Pilhofer: *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. Tübingen 1990, 4–12, 17–75.

²⁴ Vgl. Roloff, *Apostelgeschichte* (wie Anm. 5), 255.

²⁵ Vgl. Ps 40,7 f.; 50,8–23; 51,18 f.; Jes 1,11–16; 42,5 f.; Jer 16,12; Sach 7,10; 8,17.

²⁶ Vgl. IQS 9,4; 10,6.14.

²⁷ Vgl. Mt 5,23 f.; 12,7; Mk 7,1–13; 12,33; Mk 13,2 parr.

²⁸ Vgl. Apg 7,42–50; *Epistula Barnabae* 2,4–10; 9,1–10,12; 15,1–16,10.

sondern auch Konsens mit entsprechenden Reserven seitens der hellenistisch-römischen Bildungselite signalisiert.²⁹ Angesichts dieser Affinität der lukianischen Gemeinde mit der geistigen Oberschicht besitzt die Kultkritik eine doppelte Stoßrichtung. Offen und direkt wendet sie sich gegen eine Gottesvorstellung, die in der Pluralität des Religionsdiskurses inszeniert wird und in der sakralen Stadtarchitektur monumentalisiert ist.³⁰ In Überwindung einer nur kontingenten, diskursiven theologischen Wahrheit erhebt die Areopagrede für das religiöse Wissen des Christentums einen absoluten Wahrheitsanspruch. Das Christentum verfügt über ein religiöses Wissen, das dem kaiserzeitlichen theosophischen Diskurs in der Sache vorausliegt.

In einer zweiten Hinsicht wird die Spitzengarnitur der hellenistisch-römischen Bildungskultur selbst zum Objekt der Kritik. Der Ansatzpunkt ist das Theologumenon von der „Bedürfnislosigkeit Gottes“³¹, das dem Neuen Testament mit

²⁹ Hierbei ist zuerst an Platon, *Timaios* 34D zu denken, wonach Gott „keines anderen bedürftig“ ist. Weitere Belege bei Weiser, *Die Apostelgeschichte* (wie Anm. 2), 470; Katharina Bracht: „Der bedürfnislose Gott. Zum antiken Hintergrund einer Gottesbezeichnung bei Methodius von Olympos“. In: *Wort und Dienst* 27 (2003), 233–247.

³⁰ Vgl. Apg 17,16.22b–23b.

³¹ Die Rede von der „Bedürfnislosigkeit Gottes“ war nicht nur im paganen Wissensdiskurs „Religion“ ein eingeführtes Theologumenon (vgl. Euripides, *Heraclidae* 1346; Platon, *Timaios* 34B [„οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῶ“]; Aristoteles, *Ethica Eudemia* 1244b; Plutarch, *Comparatio Aristidis et Catonis* 4,2; Origenes, *Contra Celsum* 6,52 [„δείται δὲ οὐδενὸς ὁ θεός“]), sondern auch im hellenistischen Judentum (vgl. *Aristeas* 211; 2 Makk 14,35; 3 Makk 2,9; Philon, *Allegorica interpretatio* 2,2d [„... εἰς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν“]; *De mutatione nominum* 28a [„ἀτρεπτον γὰρ καὶ ἀμετάβλητον, χρῆζον ἑτέρου τὸ παράπαν οὐδενός“]) geläufig. In der frühchristlichen Literatur setzten die Belege für dieses Theologumenon mit der „dritten christlichen Generation“ ein; nach Apg 17,25, dem wohl ältesten christlichen Zeugnis, findet es sich zuerst in Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 52,1 und danach in

Ausnahme der Areopagrede fremd ist.³² Wird diese Tradition monotheistisch verstanden, dann ist der plurale Religionsdiskurs der Gebildeten als intellektuelle Spielerei und ihre Haltung gegenüber den diversen Kulturen als peinliche Inkongruenz entlarvt.

Nach Anlage und Strategie der Areopagrede ist das religiöse Wissen des Christentums zwar gegenüber dem kaiserzeitlichen Religionsdiskurs exempt; das geistig-soziale Milieu, in dem nicht nur die lukianischen Gemeinden eingebettet sind, erfordert es aber, dieses Wissen auch im Rahmen und unter den Konditionen der antiken Bildungstradition überzeugend einsichtig zu machen. Das wird besonders deutlich in dem viel diskutierten Vers 28. Er lautet:

ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν
καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν,
ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς
ποιητῶν εἰρήκασιν·
τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν.

Denn durch ihn/in ihm leben wir,
bewegen wir uns und sind wir,
wie auch einige von euren
Dichtern gesagt haben:
Von seinem Geschlecht sind ja auch
wir.

Der Vers besteht aus zwei Zitaten, wobei dem zweiten Zitat eine erläuternde Einleitung vorangestellt ist. Die Zitate funktionieren wie Vexierbilder: Sie können nach stoischer Lesart aufgefasst werden³³ oder man erkennt in ihnen schöpfungstheologische Anspielungen.

Übersetzt man ἐν αὐτῷ im ersten Zitat nicht mit „durch ihn“, sondern mit „in ihm“, so ist Leben, Bewegung und Sein

Kerygma Petri 2a; Justin, *1 Apologia* 10,1; 13,1; Athenagoras, *Legatio pro Christianis* 13,2; *Epistula ad Diognetum* 3,4; Theophilus, *Ad Autolyicum* I 10,1d („ὁ δὲ ἀγέννητος οὐδένοσ προσδεῖται“) passim. Vgl. auch Conzelmann, *Die Rede des Paulus* (wie Anm. 11), 23–27.

³² Vgl. Martin Dibelius: „Paulus auf dem Areopag“. In: Heinrich Greeven (Hg.): *Aufsätze zur Apostelgeschichte*. Göttingen 1951, 29–70.

³³ Vgl. Norden, *Agnostos Theos* (wie Anm. 13), 19–24.

des Menschen „in Gott“ als die Immanenz des Menschen in der alles durchwaltenden Gottheit gedacht. Hingegen ruft die Übersetzung mit „durch ihn“ in griechisch-philosophischer Terminologie die Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen auf, die im Teilvers 25b *expressis verbis* bekannt wurde.³⁴ Noch einen Schritt weiter führt das Zitat im Teilvers 28b, das höchstwahrscheinlich aus dem epischen Lehrgedicht *Phainomena* des Aratos aus Soloi³⁵ stammt. Dieses Zitat wird in der Zitationseinleitung als repräsentativ qualifiziert. Es steht für das gesamte religiöse Wissen der Hörer. Die doppelte Raffinesse besteht aber darin, dass sich der lukanische Paulus der Eindrücklichkeit eines kunstvoll gebauten Spruchs³⁶ aus paganer Tradition bedient und dass die Aussage, die Menschen seien von Gottes Geschlecht, aus dem Kontext einer ontologisch verstandenen Gottesverwandtschaft gelöst und in den biblisch-schöpfungstheologischen Horizont gerückt werden kann (vgl. Gen 1,26 f.; 5,1; 9,6; Ps 8,6.). Auf der Grundlage der biblischen Schöpfungstheologie sind das diskursive, aber unvollständige Wissen der Philosophen sowie das kündende Wort der Dichter, also die gesamte griechisch-römische Kul-

³⁴ Apg 17,25b: „... αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα“.

³⁵ Aratos aus Soloi, *Phainomena* 5: „... τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν“. Vgl. Manfred Erren (Hg.): *Phainomena. Sternbilder und Wetterzeichen*. Düsseldorf 2009; Daniel Andreas Frøvig: „Das Aratoszitat der Areopagrede des Paulus“. In: *Symbolae Osloenses* 15–16 (1936), 44–56; Annewies van de Bunt-van den Hoek: „Aristubulos, Acts, Theophilus, Clement Making Use of Aratus' Phainomena. A Peregrination“. In: *Bijdragen* (1980), 290–299; Heinrich Dörrie: „Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die ‚Griechische Weisheit‘ (= den Platonismus) dar?“ In: *Theologie und Philosophie* 56 (1981), 1–46.

³⁶ Aus Gründen des Rhythmus steht statt eines τούτου das alte Demonstrativum τοῦ. Vgl. Friedrich Blass/Albert Debrunner/Friedrich Rehkopf: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen 1964, §§ 249. 487,1.

turtradition, in die biblisch-christliche Offenbarungswahrheit integrierbar. Das religiöse Wissen jener Kultur, die durch die Stoiker und Epikureer in ihrem zeitgenössischen Profil aufgerufen und durch die Situierung der Rede auf dem Areopag zurück bis auf ihre Ursprünge in den Blick genommen wird, ist gegenüber der biblisch-christlichen Glaubens-tradition defizitär. Eine zutreffende Gottesrede ist daher einzig im Raum der Kirche möglich, wobei dieser Raum durch die *Paideia* mitstrukturiert ist. Diese Argumentationsstrategie macht Geschichte im Christentum und gestaltet es. Unschwer lässt sich für diese Argumentation eine Linie über die frühchristlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts bis zur groß angelegten Apologie des Theodoret von Kyrrhos im 5. Jahrhundert ziehen.³⁷

2. Milieu und religiöse Bildung in Theophilos von Antiochia ‚An Autolykos‘

2.1 Hinführung

Die gespaltene Reaktion der Gebildeten auf die Rede des Paulus unterstreicht, dass ihr Inhalt und Anspruch erfasst worden sind. Die einen spotten, andere wollen bei Gelegenheit Genaueres über die Auferstehung von den Toten hören (Apg 17,32b). Die Apostelgeschichte schweigt darüber, ob das Athener Bildungsestablishment seine Ankündigung wahr gemacht hat oder ob Paulus nur höflich abgefertigt wurde. Sicher ist aber, dass die christliche Auferstehungshoffnung ein Reizthema blieb. Mitte des 2. Jahrhunderts bezeichnet Kelsos in seinem *Alēthēs Logos* den Auferstehungsglauben als

³⁷ Zu Theodorets Perspektive und Position in der christlichen *Paideia* vgl. Ferdinand R. Prostmeier: „Christliche *Paideia*. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos“. In: *Römische Quartalschrift* 100 (2005), 1–29.

zutiefst töricht. Die Traktate „De resurrectione carnis“ des 2. Jahrhunderts versuchen, diese Kritik zu parieren.³⁸ Ebenso zählt in den Schriften der frühchristlichen Apologeten die Auferstehungshoffnung zu den herausragenden Themen. Im Vordergrund ihrer Auseinandersetzung mit Gebildeten steht indes das eine große Thema, das auch die Areopagrede beherrscht: die Gottesvorstellung. Legt man nun die Areopagrede neben die protreptischen Schriften der frühchristlichen griechischen Apologeten, dann zeigen sich frappierende Berührungen. Besonders eindrücklich erweisen sich hierbei die drei Bücher „An Autolykos“ des Theophilus von Antiochia. Es ist sein einziges erhaltenes und wahrscheinlich jüngstes Werk, das kurz nach dem Tod von Marc Aurel (161–180), also knapp 100 Jahre nach der Apostelgeschichte, in der syrischen Metropole am Orontes geschrieben worden ist. Die drei Bücher „An Autolykos“ sind gewissermaßen eine „Einführung ins Christentum für Eliten“. Die Trilogie „An Autolykos“ gehört in die christliche Anfangszeit, insofern für Theophilus das christliche Schrifttum noch nicht durch ein Corpus der später als neutestamentlich bezeichneten Schriften identisch ist. Theophilus zufolge ist die christliche Literatur vielmehr mit der Schrift kraft desselben göttlichen Geistes verbunden, weshalb zwischen jenen Werken und den christlichen Schriften kein Unterschied z. B. hinsichtlich ihrer argumentativen Kraft im Diskursystem Religion zu bestehen scheint. Man hat sich hier dreierlei vor Augen zu halten:

1. Theophilus schreibt in einem urbanen und seit 150 Jahren durch das hellenistische Christentum geprägten geistig-sozialen Milieu, in welchem neben dem Diasporajudentum, respektive dem rabbinischen Judentum, diverse orientalische

³⁸ Näheres vgl. Horacio E. Lona: *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*. Berlin/New York 1993.

Kulte präsent sind. In diesem geistig-religiösen Milieu ist Theophilos mit biblisch-christlichen Überlieferungen vertraut geworden und verwendet sie in seinem Werk. Allerdings scheint für Theophilos so etwas wie das Neue Testament nicht zu existieren; eine besondere Autorität liegt für ihn in diesen in späterer Zeit als heilig ausgesonderten Schriften gegenüber der christlichen Literatur *extra canonem* nicht.

2. Theophilos greift in den Diskurs „Religion“ der griechisch-römischen Bildungstradition ein. In dieser Auseinandersetzung kommen exakt jene theologischen Themen zur Sprache, die schon in der Areopagrede anklingen: Schöpfung und Totenauferstehung.

3. Die durch die Diskurspartner des Paulus in der Areopagrede repräsentierten religiösen und geistigen Traditionen werden in der Trilogie in der Gestalt des Autolykos, eines Repräsentanten der kaiserzeitlichen Bildungselite, in aktualisierter Form aufgerufen.

An dieser „Einführung ins Christentum für Eliten“ ist nun tatsächlich einiges störend und scheint aller Erwartung an ein Werk dieses Zuschnitts und Anspruchs zu widersprechen. Im Vordergrund steht hierbei eine eigenartige Traditionsgeschichte.³⁹ Aus der frühchristlichen Literatur

³⁹ Ebenso auffällig und kirchengeschichtlich folgenreich ist die Rezeptionsgeschichte der Trilogie. Dogmengeschichtler kennen in der Regel einen Vers im 7. Kapitel des ersten Buches, weil darin zum ersten Mal in der christlichen Literatur Gott, Logos und Weisheit, die mit dem Geist identifiziert wird, syntaktisch zu einer Trias verbunden sind. Die neuere Septuagintaforchung schätzt das Werk, weil sie im zweiten Buch das älteste vollständige griechische Textdokument des ersten Schöpfungsberichtes sowie der Paradiesesgeschichte zitiert findet, woran sich – und das interessiert vor allem die Dogmatiker und Patrologen – die älteste Auslegung des Sechstageswerks anschließt. Die klassischen Philologen finden sowohl vor diesem biblischen Zitatenblock im zweiten Buch und im Anschluss an die Allegorese der Genesis sowie dann im dritten Buch, in dem Theophilos den Altersbeweis für den Vorrang der biblischen

werden nur zwei Teilverse wörtlich zitiert: Joh 1,1a und Joh 1,3a, die dazu dienen, im Anschluss an die Paradiesgeschichte den Logos als Mitschöpfer und Gott auszuweisen (II 22). Nirgends aber kommt die Jesusüberlieferung oder die Geschichte des Christentums in den Blick. Theophilus entwirft vor seinen Lesern ein „Christentum ohne Christus“.⁴⁰ Kenner entdecken jedoch subtile Anklänge an die später als neutestamentlich ausgesonderte Literatur, vor allem an das Corpus Paulinum. Adolf von Harnack registrierte schon vor 100 Jahren etwa 80 neutestamentliche Fundstellen, wovon aber nur die beiden Verse aus dem Johannesprolog Zitate sind.⁴¹

Quellen führt, geradezu ein Stakkato mit Zitaten der antiken Bildungsliteratur, beginnend mit Homer über Hesiod und Platon, gefolgt von Sprüchen der Sibylle sowie von den Titanen unter den Dichtern bis hin zu Aratos, der auch in der Areopagrede aufgerufen wurde.

⁴⁰ Vgl. Otto Gross: *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. Abhandlung zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern*. Chemnitz 1896; Arno Pommrich: *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre. Dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen*. Diss. Leipzig 1904; Joseph Lortz: „Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts“. In: Albert M. Koeniger (Hg.): *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. Festschrift für Albert Ehrhard*. Bonn/Leipzig 1922, 301–327; Robert M. Grant: „Conflict in Christology at Antioch“. In: *Studies in Philology* (1985), 141–150.

⁴¹ Vgl. u. a. Adolf Harnack: „Theophilus von Antiochien und das Neue Testament“. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 11 (1890), 1–21; Pedro de Aguado: „Teófilo y el canon del Nuevo Testamento“. In: *Estudios bíblicos* (1932), 176–191; ebd. (1943), 291–326; Nicole Zeegers-Vander Vorst: „Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolycus de Théophile d'Antioche“. In: *Studies in Philology* 12 (1975), 371–382; Dies.: „Les trois cultures de Théophile d'Antioche“. In: Bernard Pouderon (Hg.): *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris 1998, 135–176; Robert M. Grant: „The Bible of Theophilus“. In: *Journal of Biblical Literature* 66 (1947), 181–189; Ders.: „Scripture, rhetoric and theology in Theophilus“. In: *Vigiliae Christianae* 13 (1959), 33–45.

Zu dieser erstaunlichen Leerstelle fügt sich, dass in der Weltchronik im dritten Buch auf die Regentschaft des Perserkönigs Kyros sofort jene des letzten Etruskerkönigs Roms, Lucius Tarquinius Superbus, notiert wird (III 25,5; 27,1f.). Nahtlos schließt Theophilos die Konsuln an (III 27,3) und listet danach, dem Vorbild Suetons folgend (also beginnend mit Julius Caesar), die Augusti bis Marc Aurel auf (III 27,4b–5). Weltgeschichtlich betrachtet, ist die Geschichte Israels nur eine Etappe, die mit dem Babylonischen Exil endet (III 25,3) und direkt in die Geschichte Roms mündet. Weder das nachexilische Judentum noch die Jesusbewegung und die Geschichte des Christentums scheinen ein weltgeschichtliches Datum zu sein. So überrascht es kaum, dass bezüglich des Eigenlebens der Gemeinden nur die Taufe und die Buße genannt werden (II 16,1f.), allerdings ohne Konnex zu Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Vielmehr sind die Erschaffung und Segnung der Wassertiere am fünften Schöpfungstag ein Hinweis (δείγμα) auf die christliche Taufe, die „Bad der Wiedergeburt“ (λουτρὸν παλιγγενεσίας)⁴² heißt und deren Ziel der „Segen von Gott“ (εὐλογία παρὰ Θεοῦ) ist. Die einzige weitere Bezugnahme ruft einen Topos der antichristlichen Polemik auf, nämlich die pejorative Bedeutung des „Christennamens“ (I 12), wobei mit dem Motiv der Salbung wiederum auf die Taufe Bezug genommen ist.

Angesichts des Erwartungshorizontes an eine Einführung ins Christentum drängt sich die Frage auf, worin in diesem Protreptikos christliches religiöses Wissen zu erkennen ist. Durch die Beobachtung, welche Themen im Fokus der Trilogie stehen, eröffnet sich eine Antwort.

⁴² Zur Herkunft dieser Metapher und ihrer baptismalen Verwendung vgl. Tit 3,5b („ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας“). Näheres vgl. Lorenz Oberlinner: *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief*. Freiburg u. a. 1996, 173–175.

2.2 Wissen und Anspruch

Theophilos lässt seinen gebildeten Gesprächspartner Autolykos nur in zwei formal ganz ähnlich eingeleiteten und gestalteten wörtlichen Reden im ersten Buch zu Wort kommen.⁴³ Autolykos verlangt darin erstens Aufklärung über die Möglichkeit einer Gottesschau (I 2,1a) und zweitens einen Erweis für die Vernünftigkeit der Auferstehungshoffnung (I 13,1a).

Die erste auffordernde Frage des Autolykos lautet: „Zeig mir deinen Gott!“⁴⁴ Diese Aufforderung erinnert an jene Fragen, die Kelsos in seiner Streitschrift dem Christen, der Aufklärung über religiöses Wissen nötig hat, in den Mund legte:

Wie werde ich Gott erkennen? Wie werde ich den Weg dorthin erfahren?

Wie wirst du mir ihn zeigen? So wie es jetzt steht, wirfst du Finsternis vor meine Augen, und ich sehe nicht Deutliches.⁴⁵

Kelsos verfügt darauf im Anschluss an Platon, und damit im Namen der griechisch-römischen Tradition, über die richtigen Antworten.⁴⁶ Wie bei dem fiktiven Christen des Kelsos scheint auch bei Autolykos der Akzent seiner Frage

⁴³ Die Form des Zitationsverbs *φημί* weist die folgende Aufforderung als tatsächlich gehört (I 13,1a: „*φῆς γάρ*“) oder immerhin als real vorstellbar aus (I 2,1a: „*ἀλλὰ καὶ ἐὰν φῆς*“). Beide Zitate setzen mit der akzentuierten Aufforderung an Theophilos *δείξόν μοι* ein und nennen die erfragte Sache, nämlich τὸν θεόν σου (I 1,1a) und *ἐγερθέντα ἐκ νεκρῶν* (I 13,1a). Der griechische Text der drei Bücher „An Autolykos“ ist zitiert aus: José Pablo Martín: *Teófilo de Antioquía. A Autólico. Introducción, texto griego, traducción y notas*. Madrid 2004.

⁴⁴ *Ad Autolyicum* I 2,1a: „*Δείξόν μοι τὸν θεόν σου*“.

⁴⁵ Origenes, *Contra Celsum* 6,66a (Übers.: Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 53, 187).

⁴⁶ Vgl. Horacio E. Lona: *Die „Wahre Lehre“ des Kelsos*. Freiburg 2005, 379 f., 406 f.

auf dem Prädikat „zeige mir“ (δείξον) zu liegen. Demzufolge will Autolykos die theologische Hermeneutik erläutert haben. Am Schluss des ersten Buches resümiert Theophilus seine Darlegungen nun aber wie folgt: „... dies ist mein Gott.“⁴⁷ Offenkundig hat sich in den 14 langen Kapiteln des ersten Buches der Akzent auf das Objekt der Aufforderung verschoben: Gott. Darauf weist auch die Mahnung hin, die er an diese demonstrative Schlusserklärung anfügt: „... und ich rate dir, ihn zu fürchten und an ihn zu glauben.“⁴⁸ Theophilus zeigt also im ersten Buch nicht nur die Möglichkeit der Gottesschau auf, sondern er klärt zugleich über den Gegenstand christlicher Theologie und deren Ziel auf. Aus der Perspektive des Theophilus ist die hermeneutische Reflexion ein konstitutiver Teil der Theologie.

Die Aufklärung über Gott ist auch der Skopus jenes besonderen Themas, worüber Autolykos mittels seiner zweiten direkten Wortmeldung nach Wissen verlangt: die Lehre von der Auferweckung von den Toten. Diese Zuordnung bestätigt der Finalsatz, der auf die zweite Aufforderung folgt: „Zeige mir auch nur einen, der von den Toten auferstanden ist, damit ich sehe und glaube.“⁴⁹ Das Begriffspaar „sehen“ und „glauben“ rekurriert auf „zeigen“ und ruft damit auch für dieses Spezialthema die Darlegungen über die Möglichkeiten auf, Gott zu „erkennen“, also zutreffendes religiöses Wissen zu erlangen.

Eine weitere Bestätigung der sachlichen Konvergenz beider Themen und zugleich eine Erschließung der christlichen Gottesvorstellung erfolgt im Eröffnungskapitel des zweiten

⁴⁷ *Ad Autolyicum* I 14,7a: „Οὗτος μου θεός“.

⁴⁸ *Ad Autolyicum* I 14,7b: „Καὶ συμβουλεύω σοι φοβεῖσθαι αὐτὸν καὶ πιστεῦναι αὐτῷ“.

⁴⁹ *Ad Autolyicum* I 13,1a: „Δείξόν μοι κἀν ἓνα ἐγεργθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδῶν πιστεύσω“.

Buches. Theophilos lenkt den Blick erneut auf das erste Buch und erinnert Autolykos, er habe ihn damals aufgefordert, seine *theosebeia* darzulegen.⁵⁰ Weil die Darlegungen im ersten Buch von der Aufforderung des Autolykos initiiert (I 2,1) und gerahmt (I 14,7) sind, erscheint das erste Buch an Autolykos als die „Niederschrift“⁵¹ aller von Theophilos vorgebrachten zentralen Inhalte der christlichen Lehre.⁵² Der thematische Fokus ist die christliche *theosebeia*.

Diese Vokabel begegnet selten bei den frühchristlichen Apologeten.⁵³ Die Stellung und die Funktion des Begriffs im philosophischen und theologischen Diskurs lassen sich aus seiner Vernetzung mit verwandten Begriffen ersehen, wie sie auch bei Philon von Alexandria zu beobachten ist.⁵⁴ Theophilos verwendet *theosebeia* (θεοσέβεια) synonym mit *eusebeia* (εὐσέβεια, III 9,2), und entsprechend dem Konnex zwischen *alētheia* (ἀλήθεια) und *aretē* (ἀρετή) sind die *theosebeia* (θεοσέβεια) und der Lebenswandel miteinander verbunden. Dennoch ist die *theosebeia* nicht gleichbedeutend mit Frömmigkeit. Vielmehr meint *theosebeia* bei Theophilos „die Religion, nicht das fromme Verhalten, auch wenn dies keineswegs ausgeschlossen ist“⁵⁵. Mittels des Begriffs *theosebeia* beansprucht Theophilos für das Christentum, die „wahre Religion“⁵⁶ zu sein. Diesen Anspruch auf Wahrheit

⁵⁰ *Ad Autolyicum* II 1,1a: „... πυθομένου σου τίς μου ὁ θεὸς“.

⁵¹ *Ad Autolyicum* II 1,2a: „... διὰ τοῦδε τοῦ συγγράμματος ...“.

⁵² *Ad Autolyicum* II 1,1c: „... οἶδας γὰρ καὶ μέμνησαι ὅτι ὑπέλαβες μωρίαν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν“.

⁵³ Vgl. Georg Bertram: „θεοσεβής, θεοσέβεια“. In: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 3 (1938), 124–128.

⁵⁴ In Philon: *De specialibus legibus* 4,134 f., begegnet θεοσέβεια neben εὐσέβεια, ὁσιότης, φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ἀρετή; vgl. Philon, *De opificio mundi* 54; *De Abrahamo* 114; *De congressu eruditionis gratia* 130; *De fuga et inventione* 150.

⁵⁵ Horacio E. Lona: *An Diognet*. Freiburg 2001, 72 f.

⁵⁶ Vgl. Bertram, θεοσεβής (wie Anm. 53), 127.

und Universalität der christlichen Religion erhebt Theophilos wiederholt, und er spitzt ihn noch weiter zu, indem er das Christentum eine *politeia* (πολιτεία) nennt (II 33,2; III 15,6.): Das Christentum ist ihm zufolge eine umfassende Lebensordnung. Die erste und grundlegende Erkenntnis, die Gebildete über das Christentum erlangen müssen, ist also dessen Anspruch, die wahre Religion zu sein. Das Christentum ist kein Kult neben anderen Kulturen, es ist keine Frömmigkeitsform, sondern die eine Religion mit universalem Anspruch. Das Christentum fordert für sich die theologische Wahrheit hinsichtlich der Vorstellung von Gott, Welt und Menschen, und es verlangt ein mit seiner Lehre kongruentes Handeln, das sich im gesamten Lebenswandel zeigt.

Erinnert man sich an dieser Stelle an die Areopagrede, dann scheinen die Gottesvorstellung und die Auferstehungshoffnung jene konstanten eminenten Themen zu sein, die von den Gebildeten verwertet werden, um dem religiösen Wissen des Christentums Profil zu verleihen. Diese erstaunliche Konstanz der Sujets korrespondiert mit den Quellen, die für ihre Begründung herangezogen werden.

2.3 *Autorität und Argumentation*

In der Areopagrede ist von Gott als Schöpfer (Apg 17,24), Offenbarer und Retter (Apg 17,30f.) die Rede. Die Kommunikabilität dieses christlichen Wissens hat der Verfasser geschickt mittels Vexierzitate optimiert und hierdurch zugleich seine Bildung demonstriert. Die beiden Zitate in Apg 17,28 rufen theosophische Positionen der kaiserzeitlichen Philosophie auf, können aber ebenso im biblischen schöpfungstheologischen Kontext interpretiert werden. Diese Öffnung hin auf Kultur und Geist der hellenistisch-römischen Welt und zugleich ihre geschickte Integration in das christliche

Wissensrepertoire wird im 2. Jahrhundert auf vielfältige Weise fortgeführt und intensiviert.

Die drei Bücher „An Autolykos“ sind ein Beispiel dafür, wie ein gebildeter Christ versucht, die Wahrheit des Evangeliums in einer Diskurskultur darzulegen, die unter dem Eindruck der „Zweiten Sophistik“ floriert.⁵⁷ Von den facettenreichen, dissonanten frühchristlichen Versuchen einer gleichermaßen exegetisch wie philosophisch plausiblen und literarisch überzeugenden Gottesrede hebt sich diese Trilogie in dreifacher Hinsicht ab:

1. Theophilos knüpft die christliche Lehre über Gott, Menschen, Welt und Rettung an die biblische Urgeschichte an (II 9–28). In ihr findet er nicht nur alle inhaltlichen Haftpunkte sowie die Begründung für die Zulässigkeit der christlichen Lehre, sondern in der biblischen Sprache auch die Maßgabe für eine zutreffende christliche Rede von Gott. Wenn Theophilos christliche Traditionen aufruft, dienen sie zur Illustration und Bekräftigung dessen, was Gott in seiner Schöpfung festgelegt hat, was in der Genesis geschrieben steht und durch Propheten für das Christentum avisiert wurde.

⁵⁷ Zur „Zweiten Sophistik“ vgl. Graham Anderson: „The *pepaideu-
menos* in Action. Sophists and their Outlook in the Early Empire“. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II, 33, 1. Berlin/New York 1989, 79–208; Ders.: *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*. London/New York 1993; Maud W. Gleason: *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton 1995; Thomas Schmitz: *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. München 1997; Moyer V. Hubbard: *Christianity in the Greco-Roman World. A Narrative Introduction*. Grand Rapids, Mich. 2010, 68–107; Ewen Bowie: „The Geography of the Second Sophistic. Cultural Variations“. In: Barbara Borg (Hg.): *Paideia. The World of the Second Sophistic*. Berlin/New York 2004, 65–83. Zur Bedeutung der „Zweiten Sophistik“ für das Frühchristentum vgl. Werner Jaeger: *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*. Berlin 1963.

Dass alle Offenbarung immer schon auf das Christentum geeicht war, hat seinen Grund darin, dass die Verfasser der Schrift und der christlichen Literatur – z. B. Mose, die Propheten und Johannes – von demselben Geist Gottes erfüllt waren (II 22); sie sind „Geisttragende“ (πνευματοφόροι) (II 9,1–10,1; 22,5a). Diese Argumentationsstrategie findet sich in der Stephanus-Rede (Apg 7,2–53) und in der Petrus-Rede beim Apostelkonzil (Apg 15,7b–11), sie liegt 1 Petr 1,23–25 zugrunde, sie findet intensive Beachtung z. B. im Hirten des Hermas⁵⁸, im Barnabasbrief⁵⁹ sowie in den Papiasfragmenten⁶⁰ und lässt sich von den frühchristlichen Apologeten bis zu den Kirchenvätern verfolgen.⁶¹ Das Ziel dieses Kontinuitätsarguments ist stets, die theologische Wahrheit von ihrer Fälschung zu unterscheiden und diese aus dem normativen Fundus der Gemeinschaft zu eliminieren.

2. Theophilos entfaltet seine Theologie gegenüber dem Heiden Autolykos, den er als „gebildet“ (πεπαιδευμένος) profiliert.⁶² Autolykos repräsentiert die kaiserzeitliche Bildungskultur und ein geistig-soziales Milieu, in welchem das Interesse am Christentum und Skepsis gegenüber seinen Lehren keine Gegensätze sein müssen, vielmehr dicht nebeneinander liegen (III 4). Das Profil der Adressaten ist aber ebenso, viel-

⁵⁸ Vgl. *Pastor Hermae* 32,15; Näheres bei Norbert Brox: *Der Hirt des Hermas*. Göttingen 1991, 262.

⁵⁹ Vgl. *Epistula Barnabae* 5,6; 6,8–19; Näheres Ferdinand R. Prostmeier: *Der Barnabasbrief*. Göttingen 1999, 243–246, 256–283; Ders.: „Der Barnabasbrief“. In: Wilhelm Pratscher (Hg.): *Einleitung in die Apostolischen Väter*. Göttingen 2009, 47–49, 52–57.

⁶⁰ Vgl. Papias 28,1 (2,1); Näheres bei Ulrich H. J. Körtner: *Papiasfragmente*. Darmstadt 1998, 3–103, hier 9–28.

⁶¹ Vgl. Ferdinand R. Prostmeier, *Christliche Paideia* (wie Anm. 37).

⁶² Vgl. Ferdinand R. Prostmeier: „Zeig mir deinen Gott.‘ Einführung in das Christentum für Eliten“. In: Ders. (Hg.): *Frühchristentum und Kultur*. Freiburg 2007, 155–182.

leicht noch mehr dazu geeignet, dass sich gebildete Christen in ihrem Zustand vor ihrer Konversion wiedererkennen.

3. Die Welt der „Zweiten Sophistik“ ist Theophilus ebenso vertraut wie denjenigen, die sich mit der Gestalt des Autolykos zumindest im Rückblick auf die eigene Vergangenheit identifizieren können. Die vielen Zitate aus der paganen Tradition und die noch größere Anzahl der Anspielungen auf griechische und römische Literatur und auf Diskurse der frühen Kaiserzeit konstruieren einen idealen Erinnerungsraum. Daher sind die Darlegungen darauf angelegt, zu beeindrucken und die Überzeugung zu festigen, dass in der christlichen Theologie die von Heiden wie Christen erstrebte Wahrheit (*ἀλήθεια*) zur Sprache gelangt. Am Ende des 2. Jahrhunderts war es hierfür unverzichtbar aufzuzeigen, dass christliche Theologie sowohl mit Reflexionen der kaiserzeitlichen Philosophie verbunden werden kann, als auch davon zu überzeugen, dass das in biblischer Tradition verankerte und im Christentum bewahrte und fortgeschriebene religiöse Wissen alle paganen Stimmen hinsichtlich der *ἀλήθεια* übertrifft. Theophilus ist der traditionelle Zusammenhang zwischen Inhalt und Form seiner Präsentation als Indiz für die Wahrheit der Sache vertraut. Das zeigen sowohl die Selbstverpflichtung zum Auftakt der Trilogie (I 1) und die Kritik an der für die „Zweite Sophistik“ bezeichnenden „glänzenden Darstellung“, die über den Irrtum täuscht (II 12,3), als auch die literarische Gestaltung seiner Ausführungen über die theologischen Epitheta (I 3; II 22).⁶³ Es geht Theophilus folglich auch darum, die Sprachgestalt der Schrift, speziell die Bilder und Metaphern der

⁶³ Näheres vgl. Ferdinand R. Prostmeier: „Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache“. In: Ders./Horacio E. Lona (Hgg.): *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. Berlin/New York 2010, 207–228.

Urgeschichte, nicht nur als zulässige, sondern als die einzig zutreffende theologische Sprache zu erweisen. Zugleich ist er bestrebt, durch geeignete Stilmittel vorzuführen, dass die pagane Tradition exakt an die christliche Tradition und ihre biblische Fundierung anschlussfähig ist. Zur Erklärung verweist Theophilus auf die zeitliche Priorität der Schrift vor der gesamten von ihr deszendenten paganen Literatur (I 14; II 12.30; III 16.20 f.23.26.29 f.). In Anwendung des antiken Altersbeweises sieht Theophilus in der Anciennität der biblischen Überlieferung nicht nur deren unüberbietbaren Wert zur Auffindung der theologischen Wahrheit verbürgt, sondern erkennt in ihr zugleich das vorzügliche sprachliche Vorbild, um diese Wahrheit zu präsentieren. Diese Vorzüglichkeit untermauert er im III. Buch mit der ersten christlichen Weltchronik (III 24 f.27 f.).

Angemerkt sei hier, dass die Ausblendung der Geschichte des Judentums sowie der Geschichte der Jesusbewegung und des ältesten Christentums ein raffinierter Schachzug in der Konstruktion der eigenen Autorität ist. Der Weltchronik zufolge liegt das Christentum „Rom“ voraus, weil das Christentum in der Schöpfung grundgelegt ist und ihre Theologoumena der Weltordnung eingeschrieben sind. Das ist in den ältesten Quellen nachzulesen, nämlich in der Genesis. Daher sind das Christentum und sein gesamtes religiöses Wissen nichts Fremdes, sie sind nicht außerhalb der griechisch-römischen Geschichte und Kultur entstanden. Man muss sie in einer Weltchronik nicht eigens nennen, weil sie von ihren Grundlagen her sowohl den Anfang als auch die Koordinaten der Weltgeschichte in sich tragen, in deren letzter Etappe nun das Imperium Romanum mit den Konsuln und den Augusti ist. So gesehen ist die Leerstelle eine sehr gerissene Weise, die Antiquitas der christlichen Tradition in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung festzuschreiben.

Zur Argumentation in den Büchern „An Autolykos“ ist noch zweierlei zu ergänzen. Erstens ist die Auswahl und Verteilung der paganen und biblischen Zitate auffällig. Während im ersten Buch kaum mehr als Anklänge an Homer, Platon und an kaiserzeitliche Logosreflexionen auszumachen sind, liest sich der Katalog der Autoren, aus deren Werken im zweiten Buch zitiert wird, wie ein Pendant zu Kürschners Gelehrtenlexikon: Homer und Hesiod, aus dessen *Theogonie* 39 Kapitel zitiert sind, sodann Aischylos, Aristophanes, Sophokles, Euripides, Simonides, Timokles, Menander, Philemon, Ariston, Simylos, Archilochos usw. Hinzu kommen lange Zitate aus den sibyllinischen Orakeln. Und natürlich kommt Platon zu Wort, ferner Xenophon, Pythagoras, Klitomachus, Kritias, Protagoras, Chrysipp, Epikur, Thukydides und die *Phainomena* des Aratos. Insgesamt zählt man 41 Autoren.⁶⁴ Nur holzschnittartig erwähnt werden die Mysterienkulte. Hinzu kommt, dass wortgetreue und umfangreiche Zitate der Sibylle, von Homer, aus Hesiod und Platon jene beiden großen Textabschnitte eröffnen und beschließen, die der Schöpfungs- und Paradiesgeschichte sowie deren Auslegung vorausgehen bzw. daran angeschlossen sind. Der offenkundige Zweck dieses Zitatenschatzes aus der antiken Literatur, aus der Philosophie und den Kulturen ist es, die umfassende Bildung des Theophilos zu demonstrieren und damit seine Position im Diskurs über zutreffendes religiöses Wissen zu optimieren. Dieser Selbstkonstruktion, die auch repräsentativ sein will für gebildete Christen seiner *Couleur*, dient u. a. die

⁶⁴ Vgl. die Tabellen bei Zeegers-Vander Vorst, *Citations* (wie Anm. 41), 122 f., 129–132. Miroslav Marcovich: *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*. Berlin/New York 1995, verzeichnet immerhin 37 Werke aus der paganen Literatur (S. 146 f.). Die meisten Zitate aus der paganen Literatur finden sich vor und nach den Genesiszitaten und ihrer Allegorese im 2. Buch „An Autolykos“.

Aneinanderreihung von Zitaten unterschiedlicher Herkunft, so dass der Eindruck einer völligen Beliebigkeit und Unordnung entsteht. Aber genau dieses Defizit einer guten Ordnung ist erwünscht: Das ungeordnete Nebeneinander der Zitate ist ein literarisches Mittel, um den Einwand des Theophilos gegen pagane Gottesvorstellungen abzubilden, dass diese, weil ihre Zeugnisse widersprüchlich sind, unmöglich zu einer zutreffenden Gottesvorstellung führen können. Damit er dieses Argumentationsziel zu realisieren vermag, schreckt Theophilos nicht davor zurück, Zitate zu ändern, auf dass sie seiner Darlegung zupass kommen.⁶⁵

Neben dieser bisweilen plakativen Vorgehensweise vermag Theophilos durchaus subtile Mittel einzusetzen, um im Diskurs über Religion die Exzellenz der eigenen Bildung und damit zugleich die Vorzüglichkeit der christlichen Lehre zu demonstrieren. Besonders eindrücklich ist hierfür die Erläuterung zur Sündenfallgeschichte im zweiten Buch, Kapitel 22, wonach Gott im Paradies umhergewandelt ist. Wie an vielen anderen Stellen nimmt Theophilos einen denkbaren Einwand des Autolykos vorweg:

¹Du wirst mir nun sagen:

Du behauptest, Gott im Raume einzuschließen ist unzulässig,
und wie kannst du jetzt von ihm sagen, im Paradies
umherzuwandeln?

²Höre, was ich sage!

Gott, der Vater des Weltalls, ist zwar unfassbar und befindet sich
nicht im Raum

– denn es gibt keine ‚Stätte seiner Ruhe‘ (Jes 66,1c LXX;
Apg 7,49c) –,

sein Logos aber,

durch welchen er das All gemacht hat,

der seine Kraft ist und seine Weisheit,

⁶⁵ Vgl. Marcovich, *Theophili Antiocheni* (wie Anm. 64), 146 f.

übernahm die Stelle des Vaters und Herrn des Weltalls,
dieser erschien an Stelle Gottes im Paradies
und redete mit Adam.⁶⁶

Zugunsten der Frage nach Bildung und religiösem Wissen, die – wie schon bei der Areopagrede – auch bei Theophilus anhand des Ringens um eine zutreffende Rede von Gott in den Blick genommen wird, können die logostheologischen Aussagen in den Versen 3–5 ausgeklammert werden; im Fokus steht somit der Teilvers 6b:

Da also der Logos Gott ist und aus Gott entstanden ist, deshalb entsendet der Vater des Weltalls ihn – wann immer er will – an irgendeinen Ort im Raum; derjenige, der als Anwesender gehört und gesehen wird, befindet sich, weil er durch ihn entstanden ist, im Raum.⁶⁷

Der Schlussvers II 22,6b rekurriert auf 22,2a, wo Theophilus seinen Konsens mit dem Theologumenon von der Unendlichkeit bekundet.⁶⁸ In II 22,6b kehrt die Aussage „Gott befindet sich nicht im Raum“ ohne die Negation wieder. Diese Änderung korrigiert allerdings nicht den Lehrsatz selbst, sondern verdeutlicht dem Leser mittels der modifizierten Wiederaufnahme, dass die christliche Theologie über Gott mehr und Zutreffenderes sagen kann als der theologische Konsens es zulässt.

⁶⁶ *Ad Autolyicum* II, 22: „Ἐρεῖς οὖν μοι· Σὺ φῆς τὸν θεὸν ἐν τόπῳ μὴ δεῖν χωρεῖσθαι, καὶ πῶς νῦν λέγεις αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ περιπατεῖν; Ἄκουε ὁ φημι. ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὄλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται· <οὐ> γάρ <ἐστὶν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ>. ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ, δι’ οὗ τὰ πάντα πεποιήκεν, <δύναμις> ὧν <καὶ σοφία> αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὄλων, οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδάμ“.

⁶⁷ *Ad Autolyicum* II, 22: „θεὸς οὖν ὧν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς, ὅπῃ βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὄλων, πέμπει αὐτὸν εἰς τινὰ τόπον, ὃς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁράται, πεμπόμενος ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται“.

⁶⁸ Zu den folgenden Ausführungen vgl. Prostmeier, *Der Logos im Paradies* (wie Anm. 63), 207–228.

Die theologische Wahrheit, die in dem Widerspruch zwischen V. 2 und V. 6 zum Vorschein kommt und die zu dem Resümee von V. 6 berechtigt, besteht darin, dass im Logos, der von Gott gezeugt ist und mit ihm „in Allem beisammen blieb“⁶⁹, bei Gott präsent ist. Hierbei kann der Logos durch sein Gezeugtsein sowie seine Entsendung durch Gott unterschieden werden von Gott, dem Vater des Weltalls. Folglich ist in Gen 3,8 nichts anderes ausgesagt als das, was die christliche Theologie vom Logos Gottes bekennt: Im Logos erscheint Gott im Paradies. Die christliche Theologie ist demnach bereits in der Urgeschichte enthalten; sie ist der Ordnung des Alls eingeschrieben.

Allerdings leistet der Vers mehr als nur diesen stenogramm-artigen Aufweis. Er demonstriert die Möglichkeit einer zutreffenden Rede von Gott und deckt damit auch die Möglichkeiten und Grenzen auf, die theologische Wahrheit zutreffend zur Sprache zu bringen.⁷⁰ Theophilus hat wohl folgende passive Konstruktion im Sinn: „Da also der Logos Gott ist

⁶⁹ *Ad Autolycum* II, 22: „... διὰ παντὸς ὁμιλῶν“.

⁷⁰ Schon der erste Satzteil von V. 6b birgt im Griechischen eine Schwierigkeit: Die beiden Partizipien ὦν und πεφυκώς sind als nominativus absolutus zu begreifen. Das fehlende Prädikat ist in πέμπει zu sehen. Grammatisch kann θεός, aber auch ὁ λόγος Subjekt von πέμπει sein. Ebenso unbestimmt ist, wer mit αὐτόν gemeint ist. Sendet Gott den Logos oder sendet der Logos Gott an irgendeinen Ort? Jeder, der in der christlichen Tradition sozialisiert ist, wird sich dafür entscheiden, dass nur Gott als Sender in Frage kommt. Hinzu kommt, dass das Subjekt des vorausgehenden Prädikats βούληται ebenfalls nicht eindeutig zu bestimmen ist. Stünde ὁ πατήρ τῶν ὄλων vor βούληται und dem Adverb ὅπου, wie es die Regel fordert, wären die syntaktischen Bezüge eindeutig. Durch die Stellung zwischen den beiden Prädikaten wird die Aussage allerdings interpretationsbedürftig. Den Angaben Schwyzers zur griechischen Syntax und Stilistik zufolge ist diese anakoluthische Satzkonstruktion des ersten Teilverses deswegen gewählt, weil sie der Aussage einen gravitatischen Charakter verleiht. Vgl. Eduard Schwyzer/Albert Debrunner (Hgg.): *Syntax und syntaktische Stilistik*. München 1959, 403 f.

und aus Gott entstanden ist, wurde er also als einer der Gott ist, entsandt.“ Das ist zwar gemeint, denn in der passivischen Konstruktion ist der Logos das grammatische Subjekt und Gott das logische Subjekt; dies ist jedoch so nicht formuliert, sondern muss vielmehr erschlossen werden. Durch die Transformation in eine aktivische Konstruktion ist ermöglicht, dass Gott und „Vater des Weltalls“ grammatisches Subjekt werden und im Nominativ stehen. Mittels der Konstruktion mit dem *nominativus absolutus* war zu vermeiden, dass der Logos zum grammatischen Objekt wird. Stattdessen konnte nun dieser hochkarätige Begriff die prominente Anfangsposition im Satzgefüge einnehmen und somit die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Entsprechend ist dann im zweiten Teilvers 6b der Vater des Weltalls das Subjekt und der Logos das Objekt.

Der dritte Teilvers 6c ist nicht minder absichtsvoll konstruiert. Die Argumentation lautet, dass derjenige, der gehört und gesehen wird, anwesend sein muss, sich an einem Ort im Raum befindet, weil er gesandt ist. Worauf bezieht sich das Relativpronomen? Ist der Logos oder Gott der Anwesende, der gehört und gesehen wird? Befindet sich Gott oder der Logos im Raum? Im Rückblick auf das erste Buch ist es ausgeschlossen, dass die Syntax in II 22,6b ein Versehen ist. Der doppelte *nominativus absolutus*, ferner die Stellung des Subjekts zwischen den beiden Prädikaten im zweiten Teilvers und die Unbestimmtheit, ob der Logos oder Gott sich im Raum befindet, zeugen von literarischem Gespür und Können. Die komplexe Satzfügung des Schlussverses provoziert Aufmerksamkeit und ist darum eine Erinnerungsmarke, die alles bisher Gesagte Revue passieren lässt und die Aussage selbst in Erinnerung hält. In diesem Schlussvers 6c demonstriert Theophilus, dass sich die Unaussprechlichkeit und Unerklärbarkeit, die Theophilus zu Beginn des ersten Buches jeder Rede von Gott vorangestellt hat, literarisch abbilden lässt.

Diese exzellente Sprachgestaltung vermittelt eine Ahnung davon, was unaussprechlich und unerklärbar bleibt. Theophilus operiert mit der griechischen Vorstellung, dass im wahrlich Schönen zugleich immer das Gute und das Wahre zum Vorschein kommen. Weil die Erhabenheit der Darstellung transparent ist für die erhabene Wahrheit, ist für Theophilus die Ästhetik ein Weg für die zutreffende Rede von Gott. Im geistig-sozialen Milieu, in dem sich Theophilus und Autolykos bewegen und in dem dieser Diskurs über die zutreffende Rede von Gott geführt wird, ist die „Wohlgestalt der Worte“ (εὐέπεια λόγων), in der die „Philologia“ und die „Philosophia“ einander finden, die angemessene Weise, um die Wahrheit des Evangeliums über den Logos Gottes überzeugend zur Sprache zu bringen. Dieses geistig-soziale Milieu, von dem vielfach die Rede war, ist nun noch eigens zu betrachten.

3. Das geistig-soziale Milieu als Konstante

Zuerst ist der Blick zurückzulenken auf die Areopagrede und die Trilogie des Theophilus. Lukas konstruiert mit wenigen szenischen Signalen ein geistig-soziales Milieu für die christliche Rede von Gott. Die epikureischen und stoischen Philosophen sind selbstverständlich die Sachwalter der theosophischen Gelehrsamkeit und der gesamten griechisch-römischen Tradition. Hierzu dient auch die Verlagerung des Diskurses an einen exzeptionellen Erinnerungsort der griechischen Geschichte wie den Areopag. Dass Lukas seinen Paulus in diesem von klassischer Bildung und religiöser Kultur aufgeladenen Raum auftreten lässt, zeigt, in welchem Stratum der kaiserzeitlichen Gesellschaft er seine Gemeinde verortet sieht. Weitet man den Blick auf das lukianische Doppelwerk, steht außer Frage, dass die Adressaten mit den Lebensmöglichkeiten und

Lebensräumen gehobener Schichten vertraut sind. Sie wissen nicht nur von den Diskursen, die unter Gebildeten in puncto Religion geführt werden, sondern sie stehen selbst in der Tradition der *Paideia* und haben Teil an diesen Diskursen. Für diese Gemeindemitglieder ist die Areopagrede geradezu eine Handreichung für die Auswahl und die Darlegung jener Themen, die dem Evangelium im Kontext der antiken Kulturtradition Profil verleihen.

Wagt man von hier aus den Sprung ans Ende des 2. Jahrhunderts, scheint eine beachtliche Konstanz hinsichtlich des geistigen Milieus vorzuliegen. Deshalb sind allen Beteiligten die essentiellen Sujets für den Diskurs „Religion“ nicht nur bekannt, sondern beiden Seiten steht luzid vor Augen, dass sich bei diesen „großen Themen“, nämlich die Fragen nach „Gott, Menschen, Welt und Rettung“, die Wahrheit der Rede von Gott entscheidet. Anders als Lukas in der Areopagrede Paulus profiliert, inszeniert sich Theophilos explizit als „*πεπαιδευμένος*“,⁷¹ als Gebildeten, wie auch Autolykos, der die griechisch-römische Bildungskultur mit ihren Interessen und Reserven gegen die „neue, fremde Lehre“ repräsentiert. Die Diskurspartner stehen auf demselben kulturellen Fundament.⁷² Doch Theophilos genügt dies nicht, und auch Autolykos sollte sich nach Meinung des Antiocheners nicht damit zufrieden geben. Wie der Paulus der Areopagrede, so verfügt nämlich auch Theophilos über ein Wissen, das dem Autolykos fehlt, nämlich Kenntnis der biblisch-christlichen Tradition. Theophilos kommt auf diesen Vorzug nicht ausdrücklich zu sprechen, sondern begreift das religiöse Wis-

⁷¹ Vgl. Ferdinand R. Prostmeier, *Zeig mir deinen Gott* (wie Anm. 62), 158–166.

⁷² Zum Ganzen vgl. auch Anders-Christian Jacobsen: „Main Topics in Early Christian Apologetics“. In: Ders. u. a. (Hgg.): *Early Christianity in the Context of Antiquity*, Bd. 4. Frankfurt am Main 2009, 85–110.

sen, das er durch sein Studium der Schrift sowie durch die Analyse ihres Wahrheitswertes erlangt hat, als Vorbild für Autolykos. So wie er sich einst auf dem Weg der Vernunft zum Christentum hingewandt hat, so kann jeder Gebildete sich von der Wahrheit der christlichen Lehre überzeugen. Im Unterschied zur Areopagrede wartet Theophilos jedoch mit einem Heer von Belegen, Zitaten und Erwägungen auf. Die entscheidende Differenz ist darin gegeben, dass Theophilos die Wahrheit der christlichen Lehre darzulegen versucht, indem er profunde literarische Kenntnis und schriftstellerisches Können demonstriert. Damit bedient er sich des Zeitgeistes, insbesondere der literarischen Erwartungen, die durch die „Zweite Sophistik“ hervorgebracht wurden und den gelehrten Diskurs „τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς“ prägt.

Das Milieu des gebildeten Diskurses über Religion scheint unverändert Bestand zu haben. Das ist ein wesentlicher Grund, weshalb die Frage, ob dieser Diskurs, bestimmte religiöse Themen und Theologumena Geltung beanspruchen können, nicht gestellt wird. Religion ist Teil der Kultur. Für Gebildete sind deshalb Theologie und die theologische Hermeneutik essentielle Sujets, die per se anthropologische Fragen aufwerfen und soteriologisch-eschatologische Antworten fordern. Im Vergleich mit den ältesten christlichen Schriften und Texten wie z. B. der Areopagrede kommt bei Theophilos und bei den anderen frühchristlichen Apologeten neu und prägend hinzu, dass rhetorische und stilistische Meisterschaft,⁷³ und zwar orientiert am sophistischen „Konzept der Klassik“, ein ebenso wesentlicher Indikator für die theologische Wahrheit ist wie die an griechischer Philosophie messbare Stringenz der

⁷³ Vgl. Jutta Tloka: „Der Λόγος und die λόγοι. Die Bedeutung der Rhetorik für die Konstituierung der christlichen Elite in der Spätantike“. In: Ferdinand R. Prostmeier/Horacio E. Lona (Hgg.): *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. Berlin/New York 2010, 301–323.

theologischen Argumentation. So ist bereits in den frühen Zeiten des Christentums eine Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Zeitgeist angetrieben worden, die bis heute andauert.