

„Zeig mir deinen Gott!“

Einführung in das Christentum für Eliten

Ferdinand R. Prostmeier

1. Die θεοσέβεια der Christen

Theophilus von Antiochia lässt in den drei Büchern an Autolykos seinen gebildeten Gesprächspartner¹ nur in den ersten beiden Büchern zu Wort kommen. Futurformen der einleitenden Verben λέγω oder φημί signieren die jeweilige Wortmeldung als Antizipation² entweder erwartbarer Fragen oder Einsprüche des Autolykos³ (ἐρεῖς, φήσεις) oder bekannter Einwände seitens der hellenistisch-römischen Tradition (ἐρεῖ, φήσει).⁴ In keinem Fall wird ein neues Thema eingeführt, vielmehr dienen diese Einwürfe dazu, den Darlegungen weiterführende Impulse zu geben sowie den Dialogcharakter wachzuhalten. Nur zweimal kommt Autolykos direkt zu Wort. Es handelt sich um zwei formal ganz ähnlich eingeleitete und gestaltete Zitate⁵ im ersten Buch. Autolykos verlangt darin Aufklärung über die Möglichkeit einer Gottesschau (I 2,1a) und einen Erweis für die Vernünftigkeit der Auferstehungshoffnung (I 13,1a).

¹ Zur Gestalt des Autolykos vgl. S. 165f. und Anm. 62.

² Vgl. LAUSBERG, H., *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*. Leiden u.a. 1998, § 855.

³ Vgl. Autol. I 3,1a (Beschreibe mir die Gestalt Gottes!); 3,3a (Wird Gott zornig?); 11,2a (Warum betest du den Kaiser nicht an?); 13,10 (Aus der Nahrung!); II 3,8b (Kreta! Nach Pisa!); 21,1a (Gott ist nicht im Raum eingeschlossen.).

⁴ Vgl. Autol. II 27,1a.b.; zu den antichristlichen Einwänden vgl. PROSTMEIER, F. R., „Die Wolke der Gottlosigkeit“. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian. *JAC* 44 (2001) 33-57.

⁵ 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 ἐὼν φῆς). Beide Zitate setzen mit der akzentuierten Aufforderung an Theophilus δεῖξόν μοι ein und nennen die erfragte Sache, nämlich τὸν θεόν σου (I 1,1a) und ἐφεροθέντα ἐκ νεκρῶν (I 13,1a). – Der griechische Text ist entnommen aus: MARTÍN, J. P., *Teófilo de Antioquía. A Autólico (Fuentes Patristicas 16)*. Madrid u.a. 2004; für die deutsche Übersetzung vgl. *BKV*²⁻¹ 14 (1913) 12–106.

Seiner direkten Erwidrerung auf die erste Aufforderung des Autolykos „Zeig mir deinen Gott!“⁶ sowie den Ausführungen bis Autol. I 6 zufolge liegt der Akzent auf dem Prädikat δειξόν. Demnach will Autolykos die christliche Hermeneutik erläutern haben. Am Schluss des ersten Buches greift Theophilus auf die Aufforderung des Autolykos zurück und resümiert dann im Rückblick auf seine Darlegungen: „... dies ist mein Gott.“⁷ Offenkundig hat sich der Akzent auf das Objekt der Aufforderung verschoben. Darauf weist auch die Mahnung, die er an diese demonstrative Erklärung anfügt: „... und ich rate dir, ihn zu fürchten und an ihn zu glauben.“⁸ Theophilus zeigt also im ersten Buch nicht nur die Möglichkeit der „Gottesschau“ auf, sondern klärt zugleich über den Gegenstand christlicher Theologie und über deren Ziel auf. Demzufolge ist für Theophilus die hermeneutische Reflexion ein konstitutiver Teil der Theologie.

Die Aufklärung über Gott ist auch der Skopos jenes besonderen Themas, worüber Autolykos mittels seiner zweiten direkten Wortmeldung Aufklärung verlangt: die Lehre von der Auferweckung von den Toten.⁹ Diese Zuordnung bestätigt der auf die zweite Aufforderung folgende Finalsatz¹⁰ durch seine Gegenüberstellung von „sehen“ und „glauben“. Das Begriffspaar rekurriert nicht nur auf das herausfordernde δειξόν am Beginn des Zitates, es steht vielmehr im Konnex mit den Darlegungen, die auf die erste Aufforderung folgen (I 2–7), und die die Bedingungen sowie die Möglichkeiten aufzeigen, Gott zu erkennen.

Eine weitere Bestätigung des Zusammenhangs mit der Darlegung über die christliche Gottesvorstellung und zugleich eine Erschließung dieses dominierenden Themas erfolgt im Eröffnungskapitel des zweiten Buches. Theophilus blickt auf die Unterredung mit Autolykos zurück, die er bereits in der Einleitung zum ersten Buch in Erinnerung gebracht hat. Autolykos habe ihn damals aufgefordert, seine θεοσέβεια darzulegen.¹¹ Weil die Darlegungen im ersten Buch von der Aufforderung des Autolykos „Zeig mir deinen Gott!“ initiiert (I 2,1) und gerahmt (I 14,7) sind, gilt Theophilus' resümierende Rückschau („Ich habe dir ... meine θεοσέβεια auseinandergesetzt.“¹²) nicht nur für jenes Zwiegespräch, sondern auch für das erste Buch selbst. Das erste Buch an Autolykos erscheint hierdurch als die Niederschrift¹³ aller in der damaligen Unterredung¹⁴ von Theophilus vorgebrachten zentralen Inhalte der christlichen

⁶ Autol. I 2,1a: δειξόν μοι τὸν θεόν σου. – Die Aufforderung des Autolykos erinnert an Philon, conf 92; mut 3 sowie Origenes, Cels. 6,66 (vgl. 7,36), wo Kelsos dem Christen folgende Fragen in den Mund legt: „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.“ Selbstverständlich hat Kelsos darauf im Anschluss an Platon, und damit im Namen der hellenistisch-römischen Tradition, die einzig richtigen Antworten parat; vgl. LONA, H. E., Die ›Wahre Lehre‹ des Kelsos (KfA, Erg.-bd. 1). Freiburg u.a. 2005, 379f. 406f.

⁷ Autol. I 14,7a: οὗτος μου θεός.

⁸ Autol. I 14,7b: καὶ συμβουλεύω σοι φοβεῖσθαι αὐτὸν καὶ πιστεῦναι αὐτῷ.

⁹ Vgl. Autol. I 13,1a: δειξόν μοι ἅν ἕνα ἐγεγνηθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδὼν πιστεύσω.

¹⁰ Autol. I 13,1a: ἵνα ἰδὼν πιστεύσω.

¹¹ Autol. II 1,1a: πυθομένου σου τίς μου ὁ θεός.

¹² Autol. II 1,1a: περὶ τῆς θεοσεβείας μου ἐξεθέμην σοι.

¹³ Autol. II 1,2a: διὰ τοῦδε τοῦ συγγράμματος ...

„Lehre“¹⁵. Dass den Darlegungen Unterredungen bei einem oder mehreren Zusammentreffen mit Autolykos vorausgegangen sind, ist eine Fiktion, die von Theophilus gepflegt wird. Weil Theophilus sein erstes Buch unter dem Begriff *θεοσέβεια* vorstellt, ist demnach der thematische Fokus auch des Eröffnungszitates „Zeig mir deinen Gott!“ die *θεοσέβεια* der Christen.

Die Vokabel ist bei den frühchristlichen Apologeten selten.¹⁶ Die Stellung und die Funktion des Begriffes *θεοσέβεια* im philosophischen und theologischen Diskurs lassen sich aus ihrer Vernetzung mit verwandten Begriffen ersehen, wie sie bei Philon von Alexandria zu beobachten sind.¹⁷ Zwar verwendet auch Theophilus *θεοσέβεια* synonym mit *εὐσεβεία*,¹⁸ und entsprechend dem Konnex zwischen *ἀλήθεια* und *ἀρετή* sind die *θεοσέβεια* und der Lebenswandel miteinander verbunden, aber *θεοσέβεια* ist dennoch nicht gleichbedeutend mit Frömmigkeit. Vielmehr meint *θεοσέβεια* bei Theophilus wie in Diog I,1a „die Religion, nicht das fromme Verhalten ... , auch wenn dies ... keineswegs ausgeschlossen ist“¹⁹. Entsprechend diesem Sprachgebrauch, der wohl schon in 1Tim 2,10 durchscheint,²⁰ beansprucht Theophilus mittels des Begriffes *θεοσέβεια* für das Christentum, die „wahre Religion“²¹ zu sein. Diesen Anspruch auf Wahrheit und Universalität der christlichen Religion erhebt er wiederholt, und er spitzt ihn zu, indem er das Christentum eine *πολιτεία* nennt.²² Die erste und grundlegende Erkenntnis, die Gebildete über das Christentum erlangen müssen, ist ihr Anspruch, die wahre *θεοσέβεια* zu sein. Das Christentum ist kein Kult neben anderen Kulturen, es ist nicht nur eine Frömmigkeitsform, sondern eine Religion mit universalem Anspruch. Darin begründet sie ihre umfassende Bedeutung für das Selbstverständnis des einzelnen und des Gemeinwesens. Die christliche Religion beansprucht für sich, die theologische Wahrheit hinsichtlich der Vorstellung von Gott, Welt, Mensch und Geschichte zu besitzen, und es verlangt ein mit der christlichen Lehre kongruentes Handeln, das sich im gesamten Lebenswandel zeigt. Die christliche *θεοσέβεια* ist eine *πολιτεία*, weil sie das Fundament frommer Lebensordnung ist.

¹⁴ Vgl. Autol. III 1,1c (συμβαλῶν).

¹⁵ Autol. II 1,1c: οἶδας γὰρ καὶ μέμνησαι ὅτι ὑπέλαβες μοῦραν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν.

¹⁶ Vgl. Justin, dial. 30,3; 44,2; 58,2; 91,3; 110,2; Tatian, or. 17,3; Athenagoras, or. 4,2; Näheres vgl. BERTRAM, G., *θεοσεβής, θεοσέβεια*. ThWNT 3 (1938) 124–128.

¹⁷ In Philon, spec 4,134f., begegnet *θεοσέβεια* neben *εὐσεβεία*, *οσιότης*, *φορόνησις*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und *ἀρετή*; vgl. Philon, op 54; Abr 114; congr 130; fug 150.

¹⁸ Vgl. Autol. III 9,2.; zum Begriff und den hellenistisch-römischen Vorstellungen von Frömmigkeit vgl. VON STRITZKY, M. B., Der Begriff der Eusebeia und seine Voraussetzungen in der Interpretation des Origenes, in: Dassmann, E./Frank, K. S. (Hg.), *Pietas*. FS Bernhard Köting (JAC.E 8). Münster 1980, 155–164, hier 155–157; ferner MUTH, R., Einführung in die griechische und römische Religion. Darmstadt 21998.

¹⁹ LONA, H. E., An Diognet (KfA 8). Freiburg 2001, 72f.

²⁰ Vgl. BROX, N., Die Pastoralbriefe (RNT). Regensburg 51989, 132. 173–177; OBERLINNER, L., Die Pastoralbriefe (HThK XI/2). Freiburg u.a. 1994, 91.

²¹ Vgl. BERTRAM, *θεοσεβής, θεοσέβεια*. ThWNT 3 (1938) 127.

²² Vgl. Autol. II 33,2; III 15,6.; vgl. 1 Klem 54,4; Näheres LONA, H. E., Der erste Clemensbrief (KAV 2). Göttingen 1999, 552–560; ferner STRATHMANN, H., Art. πόλις κτλ. ThWNT 6 (1959) 516–535, hier: 518f. 525f. 534f.

2. Voraussetzungen und Anspruch

philos von Antiochia stellt seinen Darlegungen²³ über Grundfragen²⁴ der christlichen Religion, die er von Autolykos mit der Aufforderung „Zeig mir deinen Gott“ zu erörtern lässt, ein mit viel Finesse komponiertes Eröffnungskapitel voraus. Darin bezieht er an den Konsens über das eherne Ethos von Darlegungen über die Wahrheit an. Er lässt die christliche Religion bereits als Thema erkennen, zeigt die Quellen für seine Darlegungen an und definiert das Niveau sowie das Ziel der Auseinandersetzung.

Theophilus bezeichnet seine Trilogie als *συγγραμματα* (II 1,2), *ὑπόμνημα* (III 1,1) und im Rückblick auf das gesamte Werk als ein *συμβουλον καὶ ἀρραβώνα τῆς ἀληθείας* (III 16,4). Mit der ersten Bezeichnung *Theophilus sein Werk den συγγραμματα τῶν φιλοσόφων* gleich, womit er beansprucht, dass seine Darlegungen nach Art und Niveau philosophischen Diskursen entsprechen. Allerdings überragen seine Darlegungen alle Schriften der Philosophen und Dichter der griechisch-römischen Bildungstradition dadurch, dass er Quellen darin verwendet, deren unüberbietbare Zuverlässigkeit darauf beruht, dass sie dem hiesigen Zugriff entzogen sind und dem Raum des Göttlichen zugehören. Die Attribute *ἄγιος* (I 14,1; 27; III 15,5), *θεῖος* (II 10), *ιερός* (I 14,1) und *προφητικώς* (I 14,3), womit er die Quellen für seine Darlegungen qualifiziert, stellen diese Auszeichnung außer Frage. Darum ist das Werk des Theophilus ein *σύμ-βουλον καὶ ἀρραβώνα τῆς ἀληθείας*. Der Hinweis auf die Kürze seiner Darlegungen, die deren Bezeichnung *ὑπόμνημα* (III 1,1) beinhaltet, hat – auch aufgrund seiner Platzierung zu Beginn des 3. Buches – eine doppelte rhetorische Funktion: Zum einen ist es ein proöminenter Hinweis (vgl. LAUSBERG, Rhetorik er hier resümierend (vgl. Barn 17,1) und zugleich prospektiv (vgl. Barn 1,8; 6,5; 8,2a) eingesetzt ist, der anderen dient er dem Ausbau des Kompetenz- und Autoritätsgefälles von Theophilus zu Autolykos, dessen Selbstbeschränkung ist im Grunde überaus präventiv; Theophilus wüsste in der Sache weit mehr als auf diesem Gedenkblatt, aber er beschränkt sich auf das Essentielle und von Autolykos Fassbare. ebius, h. e. IV 24,1, zufolge handelt es sich bei den drei Büchern an Autolykos um „Elementarlehren“ *ἔνθεοφίλου, ὃν τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δεδηλωκαμεν, τρία τὰ πρὸς Ἀυτολύκων ἰσὼδη φέρεται συγγραμματα*). Wie das gemeint ist, dürfte aus Clemens, str. II 31,3, ersichtlich sein. Clemens will zeigen, dass „der Glaube die Grundlage der Wahrheit ist“ (str. II 31,3fin.) und der Gnosis (vgl. str. II 92,3; str. VI 109,2). Hierfür beruft er sich auf den „Apostel Barnabas“. Aus Barn 1,5 und 2,2f. entnimmt Clemens, dass die genannten Tugenden und die „vollkommene Gnosis“, nämlich die Erkenntnis aus dem Glauben, die Grundvoraussetzungen zur Erkenntnis der Wahrheit sind (*στοιχείων γούν τῆς γνώσεως τῶν ἡμεῶν ἀρετῶν*). Wie für den Verfasser des Barn der Glaube seiner Leser den aufgelisteten Tugenden liegt, so sieht auch Clemens „eine noch wichtigere Voraussetzung im Glauben (*στοιχειωδέστερον βίη καὶ τὴν πίστιν*)“ für die „wahre Gnosis“ (str. VII 20,2; 55,5). Schriftgrundlage dürfte Jes 7,9b sein (*ἢ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνήτε*). Clemens erläutere für gebildete Christen und Sympathisanten des Christentums die Bedeutung dieser Voraussetzungen, indem er sie mit den „vier Naturelementen“ verknüpft. *Στοιχειώδης* ist also bei Clemens, der ein Zeitgenosse des Theophilus ist und ebenfalls das Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur literarisch und theologisch bearbeitet, keineswegs pejorativ aufzufassen, sondern es benennt die unverzichtbaren Voraussetzungen seitens des Menschen, um die Wahrheit zu erlangen. – Das leichthin zitierte Verdikt eines ‚verworren Rationalismus‘ (vgl. CLAUSEN, O., Die Theologie des Theophilus von Antiochien. ZWTh 46 [1903] 99) und „eines ganz oberflächlichen Schwätzers, des-

a. Wahrheitsliebe

Die erste und grundlegende Aufklärung über die christliche Religion ist die *Wahrheitsliebe*²⁵ sowie ihr Kriterium, nämlich die Kongruenz von Handeln und Lehre.²⁶ Beides gilt nicht nur für die folgenden Darlegungen, sondern ist grundlegend für das Christentum,²⁷ was durch das Kontrastbild, das die beiden ersten Verse zeichnen, deutlich wird.²⁸ Mit beachtlichem Raffinement spielt Theophilus Ideale der hellenistisch-römischen Kultur gegen sie selbst aus, indem er zwei Personalprofile einander gegenüberstellt und diese mit dem unstrittigen Ethos der Wahrheitsliebe und einem einzig vertrauenswürdigen Untersuchungsverfahren koppelt. Durch den appellativen Charakter der ersten beiden Sätze wird Autolykos ein formaler Konsens abverlangt, dem er sich nur verweigern könnte, wenn er die eigenen Ideale aus paganer Tradition verleugnet. Theophilus baut hierbei auf verbreitete Reserven gegen Konzertredner, die auf ihren eigenen Ruhm erpicht sind,²⁹ sich aber um die Wahrheit nicht scheren. Er will jedoch mehr als nur einen rhetorischen Sieg. Ziel der Konfrontation ist die Des-

²⁵ Vgl. Autol. I 1,1b: ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστῆς. – Der Ausdruck spielt womöglich auf die Charakterisierung der „philosophischen Seele“ in Platon, Pol. 485c an. Das Kennzeichen der „philosophische[n] Seele“ ist, „... die Wahrheit ... zu lieben (τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν)“. Sie ist es gewohnt, „das für die Augen Dunkle und Unsichtbare, der Vernunft hingegen Faßliche und mit Weisheitsliebe zu Ergreifende“ (Phaidon 81d; vgl. Justin, dial. 3,7) zu lieben. Die „Wahrheitsliebe“ ist für Platon synonym mit Philosophie (vgl. ebd.; Pol. 485d; Exc. XXIV 6 [= Stob. 1.49,45]), und sie ist Zeichen echter παιδεία. Diese Verbindung von Wahrheit und Bildung wird für die Eliten der hellenistisch-römischen Bildungskultur konstitutiv. So schreibt Philon von Byzanz im Vorwort seiner literarischen Reise zu den Sieben Weltwundern (Pr 2): „Deshalb ist Bildung etwas Erstaunliches und eine große Gabe, weil sie den Menschen von der Notwendigkeit befreit, sich auf den Weg zu machen, und ihm zu Hause die schönen Dinge zeigt, indem sie seiner Seele Augen gibt./Διὰ τοῦτο θαυμαστὸν παιδεία καὶ μεγάλωδωρον, ὅτι τῆς ὁδοιπορίας ἀπολύσασα τὸν ἄνθρωπον οἴκοι τὰ καλὰ δεικνυσιν, ὅμματα τῆ ψυχῆ προσδιδούσα“ (BRODERSEN, K., Reiseführer zu den Sieben Weltwundern. Philon von Byzanz und andere antike Texte. Frankfurt a.M./Leipzig 1992, 20). Folglich ist παιδεία die Voraussetzung, um auf dem Weg der Vernunft, also mit den Mitteln der hellenistisch-römischen Kultur, das Nichtschaubare zu erkennen.

²⁶ Vgl. Autol. I 1,1b: τὸ ἔργον τοῦ λόγου τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν. – Dieses Kriterium vermochte niemand zurückzuweisen, ohne jeden Wahrheitsanspruch zu verwirken. Wie schon Philon, so konnten auch christlicherseits das Heiligkeitsideal der priesterschriftlichen Tradition (Lev 19,2b, vgl. 1 Petr 1,16) und die prophetische Kult- und Tempelkritik in Erinnerung gebracht werden. Zusätzlich konnte man auf Logien wie Mt 5,20; 23,3 hinweisen. Indem die Bedeutung der Kongruenz von Lehre und Handeln narrativ in die Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Repräsentanten des Judentums platziert wurde, erlangte das Kriterium selbst christliche Signifikanz, weil sich daran „wahre Jüngerschaft“ in der Jesusnachfolge bemäße.

²⁷ Vgl. Autol. II 33,3.

²⁸ Autol. I 1,1: Στωμύλον μὲν οὖν στόμα καὶ φράσις εὐεπῆς τέρψιν παρέχει καὶ ἔπαινον πρὸς κενὴν δόξαν ἀθλίους ἀνθρώπους ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφθαρμένον· ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστῆς οὐ προσέχει λόγοις μεμιαμμένοις, ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν./Eine gelenke Zunge und eine wohlklingende Phrase verschafft zwar armseligen Menschen mit verdorbenem Verstand Wohlgefallen, Lob und eiteln Ruhm. Wer aber die Wahrheit liebt, kümmert sich nicht um leere Worte, sondern untersucht, welches und wie beschaffen die mit der Lehre verbundene Tat ist.

²⁹ Vgl. CH XII 5b; Exc. IIA 3,7; XIX 6; PROSTMEIER, F. R., Δόξα bei Theophilus von Antiochien, in: Kampling, R. (Hg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie. Paderborn 2007, 91–121 (im Druck).

avourierung aller Inhalte und Repräsentationen der griechisch-römischen Kultur, auf denen die hellenistische Frömmigkeit der Eliten ruht. Ihre Herabwürdigung ist ein fundamentaler Angriff auf deren Auffassung, durch hohe Inhalte und meisterhafte Form transzendiere die εὐέπεια das gewöhnlich „Schöne“ und werde eine Anmutung von wahrer Größe und sogar Heiligkeit.³⁰ Höchste Vollkommenheit der Rede ist demzufolge nicht nur Erhabenheit als Ästhetik, nicht nur die Anmut ‚hoher Gedanken‘, sondern indiziere ἀλήθεια und verbürge sie,³¹ weshalb das Erhabene (ὑψος) auch als Kriterium für die theologische Wahrheit zu gelten habe.³² Theophilus stellt diesem Bildungskriterium das zwar signifikante, aber keineswegs exklusive Ethos des Lebenszeugnisses für die Wahrheit der Lehre entgegen.³³ Hierin ist bereits die Paralyse der paganen Tradition grundgelegt, die Theophilus im zweiten Buch vor und nach seiner Auslegung des Sechstagerwerkes (II 10–20) und der Urgeschichte (II 21–31) unternimmt.

Diese Strategie der Pejoration führt Theophilus im folgenden Vers mit der Bemerkung über die Kultobjekte der griechisch-römischen Tradition weiter, sie seien „Bilder und Werke von Menschenhand“ (I 1,2a). Skopos ist der im weiteren Kontext entwickelte Nachweis,³⁴ dass die paganen Quellen zum Erkennen der Wahrheit konstitutionell insuffizient sind.

Das Ethos der Wahrheitsliebe wird also gleich zu Beginn der Darlegung von Kultur und Kult gelöst und der Rationalität untergeordnet. Die theologische Wahrheit, um die es Autol. I 1,2 zufolge sowie gemäß dem Eröffnungszitat Autol. I 1,1a geht, ist der Vernunft zugänglich und somit kommunizierbar. Dieses Vernunft geleitete Streben nach theologischer Wahrheit setzt ein Bekenntnis nicht voraus, sondern eröffnet es. Durch das propagierte Untersuchungsverfahren gewinnt diese Wahrheitsliebe nämlich

³⁰ Vgl. Longinus, Vom Erhabenen 9,4–9 (Hg. O. Schönberger). Stuttgart 2002.

³¹ Vgl. Exc. IIB 5 [= Stob. I 41]; Näheres vgl. Longinus, Vom Erhabenen 1,4; 7,2f.; 8f.; MILLER, M. M., Die Traktate des Corpus Hermeticum. Schaffhausen 2004; FESTUGIÈRE, A. J., La révélation d'Hermès Trismégiste. Paris 1944/45.

³² Vgl. Longinus, Vom Erhabenen 9,8f. Für den Hellenen Longinus (vgl. *ibid.* 12,5) ist der Konnex von heilig und profan keine Frage, vielmehr ist die Religion ein konstitutiver Teil aller Lebensäußerungen und entsprechend differenziert wird der Bereich des Göttlichen gegenüber dem des Menschen benannt: ἱερός, ὅσιος und ἀγνός/ἄγιος (vgl. GRAF, F., Griechische Religion, in: Nesselrath, H.-G. (Hg.), Einleitung in die griechische Philologie. Stuttgart/Leipzig 1997, 457–504, hier 459). Theophilus kennt diese Terminologie der hellenistischen Religiosität zur Bestimmung der Relation von profan und sakral und weiß die Begriffe richtig und gezielt einzusetzen; z.B. I 14,1b (ἄμα καὶ ἐπιτυχῶν ἱεροῦ γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν) und II 24,4c (τοῦτο γὰρ ὅσιόν ἐστιν οὐ μόνον παρὰ θεῶν, ἀλλὰ καὶ παρὰ ἀνθρώποις, τὸ ἐν ἀπολόγητι καὶ ἀκακίᾳ ὑποτάσσεσθαι τοῖς γονεῦσιν).

³³ Für die fundamentale Bedeutung der Kongruenz von Lehre und Handeln ist neben Röm 2,13 aus den christlichen Anfängen die Logientradition (z.B. Mt 7,21; 7,24 par Lk 6,47; Joh 13,17) Jak 2,22–24 und 1 Petr 1,13–22; 2,21–25; 4,1f. zu nennen. Did 11,2–12,5 zufolge ist die Übereinstimmung von Lehre und Handeln nicht nur ein sicheres Kriterium für die Wahrheit, d.h. Apostolizität der Lehre sowie der Vertrauenswürdigkeit von Personen, sondern sie ist die Voraussetzung, um Christ zu werden (7,1). In der Allegorese der mosaischen Speisevorschriften in Barn 10 werden die Frevler durch das Missverhältnis zwischen Glaube und Glaubensleben profiliert und IgnMag 10,3a diktiert: „Es ist nicht am Platz, Christus Jesus zu sagen und jüdisch zu leben.“ In der paganen Literatur vgl. Seneca, ep. 75,7 (*non est beatus, qui scit ..., sed qui facit*).

³⁴ Vgl. Autol. I 9f.; II 2,1; 33,3.

eine ethische Dimension und somit den Aspekt der Geschichtlichkeit hinzu. Darum genügt der Wahrheitsliebe nicht die ἀληθεία, sondern sie verlangt die ἀρετή, womit eine bestimmte Haltung zur Wahrheit inbegriffen ist.³⁵

b. Thema und Quellen

Während die Wahrheitsliebe für das Christentum grundlegend und daher für jede Auseinandersetzung normativ ist, entsteht das *Thema* aus geschichtlichen Zusammenhängen. Hierzu bringt Theophilus die hitzige Auseinandersetzung³⁶ in Erinnerung, in der Autolykos „über seine Götter“³⁷ gesprochen und ihn als Christen verspottet hat³⁸ (I 1,2a–b). Beiden Äußerungen lässt Theophilus Erläuterungen und erste Einwände folgen. Erstens sind die Ausführungen des Autolykos Prunkreden (λόγοις κενοῖς καυχησάμενος) von der Art, gegen die er die Wahrheitsliebe abgehoben hat. Sodann ist Autolykos von Grund auf im Irrtum,³⁹ denn er spricht von Kunstwerken, nicht aber von Gott; seine Anbetung richtet sich auf Werke von Menschen, die als Kultobjekte angesehen und ‚für Götter gehalten‘ werden.⁴⁰

³⁵ Für diese Auffassung hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Erkenntnis, Wahrheit und Wahrheitsliebe lassen sich vor allem im Hermetischen Schrifttum reichlich Parallelen ausmachen; vgl. Asclepius 12; Stob. I 41 (I 273 W.); Näheres COLPE, C./HOLZMANN, J. (Hg.), Das Corpus Hermeticum Deutsch, 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997; NOCK, A. D./FESTUGIÈRE, A.-J. (Hg.), Corpus Hermeticum. Hermès Trismégiste (CUFr). Paris 1972ff.

³⁶ Vgl. Autol. I 1,2a: ἐπειδὴ οὖν, ὃ ἔραϊρε, κατέπληξάς με ...

³⁷ Autol. I 1,2a: ... ἐν τοῖς θεοῖς σου ...

³⁸ Vgl. Autol. I 1,2b: ἔτι δὲ φῆς με καὶ χριστιανόν ... εἶναι χριστιανός; I 12,1.

³⁹ Vgl. Autol. II 12,4.

⁴⁰ Vgl. Autol. I 8,4 (τὰ ὑπὸ ἀνθρώπων γινόμενα ἀγάλματα θεοῦ εἶναι); 10,2 (σεβόνται λίθους καὶ ξύλα καὶ τὴν λοιπὴν ὕλην ... ἀπεικονίσματα νεκρῶν ἀνθρώπων.); 10,5 (τῶν λεγομένων θεῶν; vgl. II 2,2); ausführlich II 2,1f. Die Kritik an Kultbildern ist in der frühen Kaiserzeit unter den Eliten geradezu obligat als Inszenierung der eigenen Arriviertheit und zur Demonstration des Konsens mit Konventionen. Näheres vgl. LONA, H. E., Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos (KfA Erg.-bd. 1). Freiburg 2005, 424–427; DERS., An Diognet 108–113. Die aufgeklärte Differenzierung zwischen Kultstatue einerseits (ἔδος meint eigentlich ‚Wohnsitz‘ der Gottheit) und Göttern andererseits, die Kelsos stellvertretend für die griechisch-römische Tradition als Allerweltsweisheit der christlichen Götzenpolemik zur Entlarvung der christlichen Unbildung entgegenhält (vgl. Origenes, Cels. 7,62b), wird im Hermetischen Schrifttum mittels einer theologischen Anthropologie vertieft. Hermes zufolge schuf Gott „den Menschen, damit er gut sei und unsterblich sein könne, aus zweierlei Natur, aus einer göttlichen und einer sterblichen“ (Asclepius 22, in: Colpe/Holzmann, Corpus Hermeticum 1,284). Darum ist die Schaffung von Kultbildern als das dem Menschen gemäße Analogon zur Schöpfung der himmlischen Götter durch den einen und einzigen Gott. Aus dem Wissen um die eminente kosmologische Stellung des Menschen erscheint die kultische Verehrung dieser Bildnisse als Repräsentation aufgeklärter hellenistischer θεοσέβεια (vgl. Ps-Asclepius 23; in: ibid. 1,284–286). – Für die Profilierung des geistigen Milieus, in dem die frühchristlichen Apologeten für das Christentum werben, über die christliche Religion aufklären und antichristliche Einwände zu entkräften versuchen, scheint die im Hermetischen Schrifttum greifbare Frömmigkeit der hellenistisch-römischen Bildungselite noch zu selten bedacht; vgl. dazu die Hinweise bei BROX, N., Zur Legitimität der Wißbegier (curiositas), in: Bungere, H. (Hg.), Das antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen (Schriftenreihe der Universität Regensburg 12). Regensburg 1985, 33–52, hier: 37f.

Dieser Irrtum spiegelt sich in der Widersprüchlichkeit der Göttermythen sowie der eklatanten Disharmonie aller Theo- und Kosmogonien der philosophischen Tradition wider.⁴¹ Demgegenüber beruht die christliche *θεοσέβεια* auf der Einhelligkeit der prophetischen Tradition über „die Einzigartigkeit Gottes, die Entstehung der Welt und die Erschaffung des Menschen“ (II 35,9). Der Grund für diesen Konsens ist das Wirken des Geistes Gottes in den Propheten. Es gibt also einen theologischen und einen logischen Grund, weshalb sich diese Harmonie über alle essentiellen Fragen auch in allen Aussprüchen der Propheten durchhält.⁴² Weil das *Pneuma* die Widerspruchslosigkeit der Schrift bewirkt, ist die Einhelligkeit selbst Inhalt der Selbstoffenbarung Gottes und somit Indikator für die Wahrheit, die in der Belehrung durch treue Zeugen wie Theophilus aktualisiert wird.⁴³ Dieser Vorzug der Schrift ist der kaiserzeitlichen Bildungswelt keineswegs fremd, wie die Qualifizierung des Mose durch Longinus belegt.⁴⁴ Durch diesen Zusammenhang ist allerdings sofort evident, dass eine *θεοσέβεια* wie Autolykos sie propagiert, nichtig ist.

Autolykos soll durch die Erwiderungen zur Einsicht kommen, dass Gott handelndes Subjekt ist, und dass deswegen die christliche Religion grundverschieden ist von der *εὐσεβεία* der hellenistisch-griechischen Kulturtradition.⁴⁵ Die Bedeutung dieser Gottesvorstellung mag Theophilus mit der Notiz über seine Verspottung der Christen ins Visier genommen haben. In Autol. II 12 kommt er eigens darauf zu sprechen, wobei er anmerkt, Autolykos wisse nicht, was er mit dieser Verhöhnung sage. Mit dem Bekenntnis zu seinem Christsein protestiert Theophilus nicht nur gegen seine suggestiv Disqualifizierung als Diskurspartner, sondern er bekundet, dass er seinen vom christlichen Glauben getragenen Lebenswandel gemäß der Grundregel begreift, die eingangs für die Wahrheitsliebenden genannt wurde: Kongruenz von Lehre und Handeln. Für Theophilus ist Christsein also gleichbedeutend mit Liebe zur Wahrheit, und diese stellt sich im christlichen Bekenntnis dar. Die Verschiedenheit der christlichen Gottesvorstellung von jener, die Theophilus bei Autolykos wähnt, wird durch die „Hoffnung, ein für Gott brauchbarer Mensch zu sein“, nochmals deutlich, kommt doch hierin Gott explizit als Subjekt in den Blick: Gott stellt die Norm auf und wacht über sie, indem er richtet.

Sodann hebt Theophilus mittels der Erinnerung, Autolykos habe ihn vorwurfsvoll „einen Christen genannt“ seine Darlegungen nicht nur von seiner eigenen Person ab.

⁴¹ Vgl. Autol. II 4–8; 12,3f.

⁴² Vgl. Autol. II 35,9.14; III 7,1.14; 8.

⁴³ Vgl. Autol. II 38,11.

⁴⁴ Longinus, Vom Erhabenen 9,9: „Ebenso hat auch der Gesetzgeber der Juden, gewiß nicht der erste beste (οὐχ ὁ τυχὸν ἀνὴρ [sc. nicht irgendwer]), weil er die Macht des Göttlichen würdig erfaßte, diese auch sprachlich geoffenbart, indem er gleich am Beginn seiner Gesetze schrieb: ‚Gott sprach‘ – was? ‚Es werde Licht, und es ward Licht; es werde Land, und es ward.‘“

⁴⁵ Repräsentativ für den aufgeklärten Monotheismus der hellenistischen Frömmigkeit läßt Hermes Trismegistos im Asclepius wissen, dass Gott, der Eine und Einzige, der Allerhöchste und Urgrund „an einem sternenlosen Ort jenseits der Welt thron“ (CH 65,3). Die menschliche Sphäre reicht an Gottes absolute Transzendenz nicht heran. Allerdings kennt die Hermetik einen dynamischen, weltzugewandten Aspekt Gottes. „Gottes Wesen besteht darin, zu wollen, dass das All ist“ (X,1). Nach hermetischer Auffassung ist dieses Schöpfertum kein einmaliger Akt, sondern dauerhaft.

Denn wie Autolykos meint, das Signifikante des Christentums zu kennen und bei Theophilus wiederzufinden, so konzentrieren sich die folgenden Ausführungen weder auf Details noch darauf, das Christentum umfassend darzustellen, vielmehr wird anhand von Grundfragen die Wahrheit der christlichen Religion dargelegt. Eine weitere Weichenstellung besteht in den biblischen Anspielungen auf die Kritik an der heidnischen Gottesverehrung. Die Etikettierung der heidnischen Kultobjekte als „Machwerke von Menschenhand“⁴⁶ ist nämlich mit zwei Merkmalspaaren verbunden, die sich auch in Dtn 4,28 finden und die Leblosigkeit der Bildnisse illustrieren: Sie sind „aus Holz und Stein“, und sie können „nicht sehen und nicht hören“.⁴⁷ Wichtig ist der biblische Kontext: Mose mahnt, den Bund zu halten und erinnert an die Erläuterung zum ersten Gebot (Dtn 4,23). Theophilus argumentiert also mit dem Dekalog. Die Grundlage für die christliche Gottesvorstellung ist demnach die Schrift, und der Dekalog ist das Fundament der θεοσέβεια.

c. Niveau und Ziel

Als Drittes definiert Theophilus das *Niveau* und das *Ziel* seiner Darlegung. In der zuletzt besprochenen Sequenz des ersten Kapitels zeigt die Wortfolge χριστιανός und εὐχρηστος, die in I 12,1 wiederkehrt und in I 12,2 durch fünf Vergleiche erläutert wird, dass Theophilus Klangfiguren wie die Paronomasie χριστός – χρηστός⁴⁸ einzusetzen

⁴⁶ Autol. I 1,2a: εἰσὶ γὰρ εἰδωλα καὶ ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων; vgl. I 10,6. Der Ausdruck stammt aus Dtn 4,28. Er kehrt in der biblischen Tradition als Topos der Götzenkritik mehrfach wieder (2 Kön 19,18; 2 Chr 32,19; Bar 6,50). Prägend scheinen die Spotverse in Ps 113,12 geworden zu sein, welche in Ps 134,15 (LXX) in einen Lobpreis der souveränen Macht Jahwes gegenüber der Ohnmacht der Götzen eingebunden sind. Apg 7,41 und Offb 9,2 (τῶν ἔργων τῶν χειρῶν αὐτῶν) und sodann Clemens, prot. 4,46, sind die ältesten christlichen Belege. Die Hinfälligkeit von Kultbildern ist indes gut bezeugt (vgl. Apg 17,29b).

⁴⁷ Dtn 4,28: καὶ λατρεύσατε ἐκεῖ θεοὺς ἑτέροις ἔργους χειρῶν ἀνθρώπων ξύλοις καὶ λίθοις οἱ οὐκ ὄψονται οὐδὲ μὴ ἀκούσωσιν οὔτε μὴ φάγοσιν οὔτε μὴ ὀσφρανθῶσιν. Vgl. Autol. I 1,2: ... ἐν τοῖς θεοῖς σου τοῖς λιθίνοις καὶ ξυλίνοις ... οἱ οὔτε βλέπουσιν οὔτε ἀκούουσιν, εἰσὶ γὰρ εἰδωλα καὶ ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων.

⁴⁸ Das Wortspiel ist aus Justin, 1 apol. 4,5, bekannt: Χριστιανοὶ γὰρ εἶναι κατηγορούμεθα: τὸ δὲ χρῆστων μισεῖσθαι οὐ δίκαιον. Eine Bezugnahme auf die vielleicht ursprüngliche Lesart *christianos* als Bezeichnung der Christen in Tacitus, ann. XV 44,2b (vgl. Sueton, vit. Claud. 25,4; Laktanz, inst. IV 7,5), lässt sich nicht erweisen. In Autol. I 12,2f. wird die Paronomasie χριστός – χρηστός durch das Passiv χρίεσθαι erweitert. Theophilus will damit die von Autolykos inkriminierte Bezeichnung χριστός von der Taufsalbung mit dem „Öl Gottes“ (I 12,3b.c) herleiten, worunter er das Pneuma (I 12,3a), als das ‚Lebensprinzip der Schöpfung‘ (I 7; II 13) versteht. Diese (volks-)etymologische Erklärung rahmt fünf Vergleiche, in denen Theophilus das aus dem Eröffnungskapitel bekannte Adjektiv χρηστός in apologetisch-appellativer Absicht mit χρίεσθαι verbindet. Die ersten vier Vergleiche, in denen Beispiele für die Nützlichkeit (I 12,2a.b), die Traditionalität und Normalität (I 12,2c) sowie für das Ideal des ‚Schönen und Guten‘ (I 12,2d) angeführt werden, sind als rhetorische Fragen gestaltet, die auf den Konsens über die Selbstverständlichkeit des ‚Gesalbtheins‘ bauen. Der fünfte Vergleich (I 12,3a) ist eine Feststellung, die das Licht als Salbung des Kosmos bezeichnet. Die Vokabel χρίεσθαι gewinnt hierdurch eine metonymische Bedeutung, die für den apologetisch-appellativen Zweck entscheidend ist. Ebenso wie mit Licht nicht tatsächlich gesalbt werden kann, so kann es auch nicht mit Pneuma geschehen. Entsprechend diesem metonymischen Verständnis von χρίεσθαι ist auch der Ausdruck ‚Öl Gottes‘ im übertragenen Sinn, „pneumatisch“, aufzufassen. Weil das Pneuma in Autol. I 7 als das göttliche Lebensprinzip der Schöpfung vorgestellt wurde, realisiert sich im

versteht, um pointierte Aussagen zu treffen. Das Niveau der Auseinandersetzung wird aber vor allem durch das Thema bestimmt. Eine Darlegung über die *θεοσέβεια* verlangt Bildung von einer Klasse, die jenen philosophischen Diskurs ermöglicht, der durch das Ethos der Wahrheitsliebe signiert ist. Somit wird das Niveau nicht zuletzt dadurch bestimmt, dass die Diskurspartner in der *παιδεία*⁴⁹ stehen und damit fähig sind, Mittel und Formen der hellenistisch-römischen Kulturtradition zu nutzen, um Aufklärung über die christliche Religion zu erlangen.

Für die Einschätzung des Bildungsniveaus von Theophilus ist wichtig, dass er sich als intimer Kenner des griechischen Schrifttums zum Thema inszeniert. Das geschieht selbstverständlich durch die umfänglichen Zitate.⁵⁰ Dieselbe Funktion hat sein expliziter Anspruch, die maßgebliche Literatur nicht nur umfassend und vor allem genauer zu kennen als Autolykos, sondern sie auch richtig zu verstehen (II 1,2). Raffiniert und darum noch effektiver ist seine beiläufige Bemerkung, dass seine Ausführungen zur biblischen Urgeschichte „im Hinblick auf unsere Literatur (*τὰ ἡμέτερα γράμματα*) durchaus so ziemlich neu“ (II 31,15e) sind. Die Neuheit wird er zwar im Anschluss sofort und zu dem Zweck relativieren, die biblische Tradition als die ältere Quelle auszuweisen (II 32,1; vgl. III 16,1). Wirkungsvoll ist daran aber, dass er sich mit dieser Personalnotiz in die griechische Bildungskultur einordnet, denn Mythenkenntnis signalisiert Bildung (I 9,10). Unbildung oder Bildungsfeindlichkeit kann ihm also niemand unterstellen. Zugleich schürt Theophilus durch seine Mythenkritik einen zweifachen Zweifel bei Autolykos; zum einen an der Zuverlässigkeit jener Traditionen, die bei Eliten hinsichtlich der Gotteseckentnis in Ansehen stehen, und zum anderen an der Stichhaltigkeit Einwände von Repräsentanten der hellenistisch-römischen Kulturtradition gegen die *θεοσέβεια* des Christentums. Der begründete Zweifel ist insofern der Ort der Kommunikation unter Eliten und damit ist er der *Topos*, wo die Anschlussfähigkeit der biblisch-christlichen Tradition an die hellenistisch-römische Kultur ein-sichtig werden kann.

Vor diesem Hintergrund ist die biographische Notiz in Autol. I 14,1 in doppelter Hinsicht aufschlussreich. Theophilus berichtet von sich, er sei durch das Studium der für die christliche Religion maßgeblichen Quellen und aufgrund der Bestätigung von deren Aussagen durch überprüfbare Vorgänge zum Glauben gekommen.⁵¹ Er kann also für seine Hinwendung zum Christentum vernünftige Gründe vorweisen. Wichtiger als die Anspielung (I 14,1a) auf die Beseitigung der „vernünftigen“ Zweifel des Thomas

Christsein das göttliche Lebensprinzip. Wahre *θεοσέβεια* bedeutet also: Glauben wie Christen und handeln wie Christen. Ferner: Christsein ist schöpfungstheologische fundiert. Wer also Gott als Schöpfer und sich selbst als sein Geschöpf begreift, kann vernünftigerweise gar nicht anders als Christ sein.

⁴⁹ Zum Begriff vgl. PROSTMEIER, F. R., *Christliche Paideia. Die Perspektive Theodoretos von Kyrrhos*. RQ 100 (2005) 1–29, hier 2–4, dort weitere Literatur. – Theophilus lässt seine rhetorische Kompetenz, die zumal in der ‚Zweiten Sophistik‘ als Indikator der *παιδεία* gilt, z.B. durch die *Paronomasie* *χριστός – χρηστός – χρίσθη* erkennen (vgl. Anm. 48), durch den geschickten Einsatz der semantischen Breite des Wortfeldes *πίστις* oder durch seine (volks-)etymologische Erklärung für den Begriff *θεός* (I 4).

⁵⁰ Vgl. die Register bei MARCOVICH, M., *Theophili Antiocheni. Ad Autolycum* (PTS 44). Berlin/New York 1995, 287–319; MARTÍN, Teófilo de Antioquía 146f.

⁵¹ Vgl. Barn 1,7; Justin, dial. 7,2f.; 1 apol. 52.

in Joh 20,27c („sei nicht ungläubig, sondern gläubig“) und auf die aus biblisch-christlicher Tradition vorgeprägte Dreizeitenformel⁵² ist die betonte Zufälligkeit, mit der Theophilus mit den Urkunden in Berührung kam.⁵³ Dadurch sind nämlich Täuschung und Überredung als Ursachen für seinen Glauben ausgeschlossen. Theophilus inszeniert sich somit als Typos des Gebildeten, der durch Wahrheitsliebe anhand der für die christliche Religion autoritativen Quellen vernünftigerweise (κατανοέω) zum Glauben gekommen ist. Diese Rationalität der theologischen Argumentation stellt Theophilus auf die gleiche Stufe mit Gelehrten und Altertumsforschern,⁵⁴ die bei den Eliten der hellenistisch-römischen Bildungswelt höchste Wertschätzung genießen, denn wie sie, so argumentiert auch er selbst auf der Grundlage der für die θεοσέβεια zuverlässigen und maßgeblichen Quellen. Theophilus will also weder durch sein Bekenntnis noch durch den Hinweis auf das Glaubensleben der Christen missionieren. Er baut vielmehr darauf, dass die auf autoritativen Quellen sich berufende Rationalität der christlichen Religion überzeugt und dadurch sowohl Hinwendung zum Christentum bewirkt als auch zur Festigung darin beiträgt. Die Aneignungsform des Heiles ist zwar der Glaube,⁵⁵ und die Taufe ist die wirksame Vermittlung des Heils und Eingliederungsweise ins Christentum,⁵⁶ aber beides folgt der auf dem Weg der Rationalität gewonnenen Aufklärung über die Wahrheit der christlichen Religion.⁵⁷ Der zweite Ertrag der beiden Personalnotizen besteht darin, dass zwischen Theophilus und Autolykos ein Bildungsgefälle behauptet wird. Theophilus steht im Unterschied zu Autolykos nicht nur in der παιδεία, sondern er verfügt zudem über Bildung in der biblisch-christlichen Tradition.⁵⁸

Das Niveau wird schließlich durch die Konstruktion der Gestalt des Autolykos bestimmt.⁵⁹ Theophilus profiliert diese Gestalt im ersten Buch durch die beiden Aufforderungen um theologische Aufklärung, ferner durch nahe liegende Einwände, die Theophilus im Fortgang seiner Trilogie als rhetorische Fragen vorwegnimmt, sodann durch Literaturkenntnisse, die er bei Autolykos voraussetzt sowie durch die Personal-

⁵² Vgl. Weish 7,17–21; Barn 1,7; Origenes, comm. in rom. IV 7. – Näheres vgl. PROSTMEIER, F. R., Der Barnabasbrief (KAV 8). Göttingen 1999, 158f.

⁵³ Vgl. Autol. I 14,1b: ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ ἐπιτυχῶν ἱεροῦς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν. / Jetzt aber, indem ich diese Sache überlegt habe, glaube ich, weil mir zugleich auch die heiligen Schriften der heiligen Propheten in die Hände kamen.

⁵⁴ Vgl. Autol. II 32,1: Ἐντεῦθεν οὖν κατανοεῖν ἔστιν τοῖς τῆς φιλομαθῆσιν καὶ φιλαρχαίοις.

⁵⁵ Vgl. die Aufforderungen an Autolykos zu glauben in I 14,7.

⁵⁶ Vgl. Autol. II 16.

⁵⁷ Vgl. Autol. I 14,3 (So nimm ... die prophetischen Schriften zur Hand, und sie werden dir deutlicher den Weg zeigen, wie du ... die ewigen Güter Gottes erlangen kannst.); II 38,11; III 30,4.

⁵⁸ Vgl. Autol. II 22,5: αἱ ἅγια γραφὰ ... καὶ πάντες πνευματοφόροι ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει.

⁵⁹ Zur philosophisch-rhetorischen Selbststilisierung der Gebildeten in der römischen Kaiserzeit vgl. ZANKER, P., Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst. München 1995; JONES, CH. P., Multiple identities in the age of the Second Sophistic, in: Paideia. The World of the Second Sophistic (Millennium-Studien 2). Berlin/New York 2004, 13–22; PROSTMEIER, Christliche Paideia 2–4; STEINER, H., Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia (STG 3). St. Ottilien 1989, 38–45; DÖRRIE, H., Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die »Griechische Weisheit« (= den Platonismus) dar?. ThPh 56 (1981) 1–46; ZINTZEN, C. (Hg.), Der Mittelplatonismus. Darmstadt 1981.

notiz in Autol. III 4,1 über das Verhältnis des Autolykos zum Christentum. Obwohl er „die Lehre der Wahrheit (τὸν λόγον τῆς ἀληθείας)“ kennt, womit die christliche Überlieferung gemeint ist, pflege und genieße er den Kontakt mit der griechisch-römischen Kulturtradition, habe sich verführen lassen und hege nun aufgrund antichristlicher Propaganda Zweifel an der „Lehre der Wahrheit“. Autolykos erscheint hierdurch als repräsentativ für Christen des 2. Jahrhunderts, zumindest aber für Sympathisanten des Christentums, die in der *παιδεία* stehen, und darum Aufklärung über die *Propria* des Christentums benötigen, um auch intellektuell für das Christentum gewonnen zu werden oder dazu, auch mit Vernunftgründen im Christentum zu bleiben.

Das Verdikt in Autol. II 1,2 über das Unwissen und die Unaufgeklärtheit des Autolykos sowie über seinen darauf beruhenden Götzendienst (*ματαίαν θρησκείαν*) scheint denselbigen als Heiden zu signieren. Demgegenüber ist zweierlei zu bedenken: Zum einen kann aufgrund der Lebensumstände in den *Poleis*, zumal unter Eliten, nicht ausgeschlossen werden, dass die Gottesvorstellung und der Glaubensvollzug so synkretistisch waren, wie sie für Alexandria charakterisiert werden.⁶⁰ Zum anderen ist die Personalnotiz ein Gestaltungsmoment für die Beziehungskonstruktion zwischen Theophilus und Autolykos und damit für das Verhältnis zwischen christlicher Religion und griechisch-römischer Bildungstradition. Diesbezüglich sind auch die Anredeformen für Autolykos und ihr Wandel vom ersten zum dritten Buch sowie die Übergangssequenzen zwischen den drei Büchern aufschlussreich.⁶¹ Am Schluss der Trilogie ist die Asymmetrie der Rollen und der Zweck der Darlegungen evident: Autolykos bedarf der Belehrung, und die Darlegung ist Mission für Gebildete. Die Beziehungsstruktur zwischen Theophilus und Autolykos wird subtil entwickelt, und zwar mittels der Variation der Anrede durch Theophilus und durch die Übergangs- und Schlussnotizen der Trilogie.⁶²

⁶⁰ Vita Saturnalia 8: „Wer in Ägypten den Serapis verehrt, ist auch Christ, und die sich christliche Episkopen nennen, verehren gleichfalls den Serapis, jeder Großrabbi der Juden, jeder Samariter, jeder christliche Geistliche ist da zugleich Zauberer, ein Prophet, ein Quacksalber. Selbst wenn der Patriarch nach Ägypten kommt, fordern die einen, dass er zum Serapis, die anderen, dass er zu Christus bete.“

⁶¹ Vgl. PROSTMEIER, *Δόξα* bei Theophilus von Antiochien 91–121 (im Druck).

⁶² Die attributive Verstärkung der Emphase der vokativischen Anrede *ὦ ἑταίρε* in der Form *ὦ φίλε ἑταίρε* zeigt, dass sie nicht synonym ist mit der *φίλος*-Titulation und somit nicht von dem für die Welt der *παιδεία* wichtigen und kennzeichnenden *φίλος*-Begriff her zu deuten ist. Vielmehr wird der Angeredete gleich zu Beginn des Diskurses auf eine bestimmte Rolle und Position festgelegt: Zum einen dient *ὦ ἑταίρε* als Bezeichnung für jemanden, mit dem man sich in bestimmter Hinsicht verbunden weiß und zum anderen als Anspielung auf die schon für Sokrates bezeugte Bezeichnung des Schülers. Der Angesprochene bedarf also der Belehrung, d.h. Autolykos benötigt Aufklärung über die christliche Lehre. Diese Rollenverteilung wird bestätigt von der als Zitat eingeführten Aufforderung in Autol. I 2,1 (*δεῖξον μοι τὸν θεόν σου*) sowie den Übergangssequenzen zwischen den drei Büchern. Demonstrativ wiederholt Theophilus in Autol. I 14,7 die anonyme Anrede und fügt eine Paränese daran. Wenngleich Theophilus in der Vorrede zum zweiten Buch (Autol. II 1,1b) daran erinnert, man sei *μετὰ πλείστης φιλίας ἐπορευόμεν*, so lassen die Anrede *ὦ ἀγαθώτατε Αὐτόλυκε* und die Zwischenbemerkung, dass Autolykos die pagane Tradition „noch nicht versteht“ (*οὐδέπω γινώσκεις*), an dem Lehrer-Schüler-Verhältnis keinen Zweifel mehr. Am Ende des zweiten Buches schärft Theophilus (vielleicht in Anspielung auf Platon, *Th.* 150d) seinem „Schüler“ ein, häufig mit ihm zusammenzukommen, um die Wahrheit genau kennenzulernen. Im dritten Buch scheinen Achtung und Respekt, die in der Anrede *ὦ ἑταίρε* liegen, verblasst zu sein. Autolykos wird

Das *Ziel* der Darlegungen besteht folglich darin, Autolykos zur Einsicht in die Vernünftigkeit des Christentums zu verhelfen. Diese Zielsetzung und Betonung der Rationalität hat Theophilus im Eröffnungskapitel durch die Bemerkung vorbereitet, dass Autolykos unzutreffend über den Namen Gottes „denkt“ (φρονεῖς). Entsprechend fordert er Autolykos wiederholt mittels Formen von κατανοέω auf (I 6,1; 13,3,8; 14,1; II 32,1), seine Einwände anhand der von ihm vorgebrachten Argumente zu überdenken.

Autolykos erhält also bereits durch das Eröffnungskapitel sowie durch die Rahmung und die Erläuterungen zum ersten Buch vier grundlegende Auskünfte: 1. Die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen einer Gottesschau und die Frage nach der Gottesvorstellung sind durch das Ethos der Wahrheitsliebe verbunden, und sie münden gemeinsam in die Frage nach der christlichen θεοσέβεια. 2. Die Auferstehung der Toten ist eine „Lehre“, um über die christliche θεοσέβεια und damit über Gott aufzuklären, und umgekehrt kann über die Auferstehung der Toten nicht zutreffend gehandelt werden ohne von Gott zu reden. Der Glaube an die Auferstehung der Toten ist darum Teil der christlichen Religion. 3. Die Auferstehungshoffnung ist unabhängig von der Christologie.⁶³ Das unterstreicht, dass die christliche θεοσέβεια streng monotheistisch ist.⁶⁴ 4. Die θεοσέβεια ist jener kommensurable Oberbegriff, der es gestattet, christliche Propria unter den Konditionen der griechisch-römischen Kulturtradition darzulegen.

Letzteres beinhaltet den Anspruch, dass die Propria der christlichen Religion diskursfähig sind und Entsprechungen dazu in der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte mit ihren Wertstellungen besitzen. Die Berechtigung zu diesem Anspruch liefern für Theophilus die beiden Aufforderungen des Autolykos sowie erstaunlicherweise seine Auffassung, die Lehre der Christen sei Torheit.⁶⁵ Aus Sicht des Autolykos mangelt es der christlichen Lehre zwar gänzlich an einer ausreichenden wissenschaftlichen Begründung,⁶⁶ dennoch gilt ihm die christliche Religion nicht einfachhin als Aberglaube (δαισιδαμονία)⁶⁷, der sich per definitionem Verstand und Einsicht verweigert. Wegen seiner Ethik und Kosmologie, vor allem jedoch wegen seiner Theolo-

nun in demonstrativer Förmlichkeit begrüßt (Θεόφιλος Αὐτολύκῳ χαίρειν). Theophilus avisiert ihm eine „Gedenkschrift (ὑπόμνημα)“, deren Studium „das unnütze Geschwätz (τὴν φλυαρίαν)“ erkennen lassen wird. Dementsprechend erhält Autolykos zum Schluss nicht mehr nur einen gut gemeinten Rat, sondern die Direktive: „Nimm also gefälligst diese Schrift fleißig zur Hand, damit du an ihr einen Ratgeber und ein Unterpfand der Wahrheit besitzest.“

⁶³ Näheres dazu: LONA, H. E., Über die Auferstehung des Fleisches (BZNW 66). Berlin/New York 1993, 173–187.

⁶⁴ Vgl. BENTIVEGNA, J., A Christianity without Christ by Theophilus of Antioch. StPatr 13 (1975) 107–130.

⁶⁵ Autol. II 1,1c: οἶδος γὰρ καὶ μέμνησαι ὅτι ὑπέλαβες μωρίαν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν. Autol. III 4,2b: μωρίαν δὲ εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν φασιν. – Dieser Einwand wird erhoben, seit das Evangelium den Heiden verkündet wurde (vgl. 1 Kor 1,18.21.23; 2,14; 3,19).

⁶⁶ Vgl. Autol. III 4,2.

⁶⁷ Vgl. PROSTMEIER, F. R., „Die Wolke der Gottlosigkeit“. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian. JAC 44 (2001) 33–57; GRAF, Griechische Religion 458f.

gie konnte man das Christentum als eine „Philosophie“ gelten lassen⁶⁸ und dann aber auch verlangen, dass es seine θεοσέβεια mit den Mitteln der Vernunft darstellt und somit innerhalb der hellenistisch-römischen Denk- und Kulturtradition verstehbar macht.

3. Grundfragen der christlichen Religion

a. Gottesschau – Gotteserkenntnis – Gottesbild

Im ersten Buch an Autolykos greift Theophilos Themen auf, die geeignet sind, Gebildete⁶⁹ über Grundlagen und Propria des Christentums aufzuklären. Deshalb betont er im Rückblick auf das erste Buch, dass die einzelnen Themen in der Frage nach der christlichen θεοσέβεια konvergieren. Den Anstoß zu diesem Grundlagendiskurs über die christliche Religion überlässt er Autolykos, indem er dessen Aufforderung „Zeig mir deinen Gott!“ als Auftakt zu einem noch nicht lange zurückliegenden Disput⁷⁰ mit Autolykos über das Christentum⁷¹ in Erinnerung bringt. Durch seine Erwiderung darauf stellt er sogleich klar, dass in einer solchen Darlegung zuerst die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen zu klären sind.

Die wichtigste Auskunft hierüber ist der Zusammenhang zwischen der Erkenntnisdisposition des Menschen⁷² und der christlichen Gotteserkenntnis. Diesen Zusammenhang fokussiert Theophilos als die pädagogische Aufgabe seiner Ausführungen.⁷³ An erster Stelle geht es darum, die Disposition für die christliche Gotteserkenntnis zu

⁶⁸ Vgl. JAEGER, W., Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin 1963, 22.24. – Das sah Kelsos bekanntlich ganz anders; für ihn ist „das Geschlecht der Juden und der Christen ... wie Frösche, die um einen Sumpf herum ihre Sitzung halten ... und miteinander darüber streiten, welche von ihnen die größeren Sünder seien“ (Origenes, Cels. 4,23; vgl. LONA, Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos 234–238).

⁶⁹ Zwar sind die Formulierungen bisweilen appellativ an Autolykos gerichtet, doch repräsentiert Autolykos gebildete Christen und Sympathisanten des Christentums. Darauf weisen die summarische vokativische Anrede ὦ ἄνθρωπε sowie satzenartige Grundsatzaussagen, die die Argumentation in Autol. I 2 gliedern und ihren Ertrag festhalten.

⁷⁰ Vgl. Autol. II 1,1; darum ist ἐπειδὴ οὖν in Autol. 1,2 trotz des folgenden Aorist kausal aufzufassen, in II 1,1 hingegen ist die Konjunktion temporal.

⁷¹ Die gesuchte Formulierung πυθομένου σου τίς μου ὁ θεός (II 1), die die Rolle des souveränen und anerkannten Ratgebers aufruft (vgl. die Eröffnung πυθομένου δέ τινος ... τοῦ θεοῦ bei Epiktet, Arrh. I 13.14; ähnlich Plutarch, Moralia 224e. 418a; ferner Est 3,13c; Philon, imm 92) lässt keinen Zweifel, dass die Aufforderung δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου in I 2,1, worauf Theophilos in seiner direkten Erweiterung und in seiner ersten Antwort in I 2,2 (... δύνασθαι θεὸν θεάσασθαι) rekurriert, auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis und damit der Vernünftigkeit der christlichen Religion (θεοσέβεια) abhebt. Zum einen entwickelt Theophilos in I 2,2 anhand eines Katalogs gegensätzlicher Zustände (Licht – Finsternis) und Eigenschaften (weiß – schwarz) das *argumentum ad hominem*, dass die Gotteserkenntnis die Fähigkeit zu klarer Unterscheidung voraussetzt. Zum anderen betont er mittels des Lexems θεάομαι, dass es sich bei „der Möglichkeit, Gott zu schauen“ nicht um sinnliches Wahrnehmen handelt, sondern in metonymischer Bedeutung um ‚rationales Erfassen und Einsehen‘.

⁷² Autol. I 2,1b: Δεῖξόν μοι τὸν ἀνθρώπῳ σου ... / Zeige mir deinen Menschen ...

⁷³ Autol. I 2,1b: ... καὶ γὰρ σοὶ δεῖξω τὸν θεόν μου. / ... und ich will dir meinen Gott zeigen.

beleuchten. Theophilus greift hierzu die aus biblischer Tradition vertraute Doppelmetapher „Augen deiner Seele“ und „Ohren deines Herzens“ auf.⁷⁴ Den parallelen Bildworten zufolge, für die sich in der griechisch-römischen Tradition und im hellenistischen Judentum unschwer Analogien benennen lassen,⁷⁵ vollzieht sich theologische Erkenntnis auf der Sprachebene der Metaphern und erfordert darum die Fähigkeit zur Unterscheidung. Theophilus macht beides durch einen Vergleich (ὥσπερ γὰρ κτλ.) einsichtig. Er illustriert darin die Unterscheidung gegensätzlicher Zustände und Eigenschaften als adäquate und selbstverständliche Beschreibungs- und Erkenntnisweise und folgert daraus (οὕτως), dass für die Gotteserkenntnis (δύνασθαι θεὸν θεάσασθαι) eine analoge rationale Differenzierung erforderlich ist. Der Vergleich ist durchdacht komponiert: Mit ὥσπερ γὰρ und οὕτως sind die beiden Hälften des Vergleichs klar koordiniert. Hinzu kommt die Wiederholung der beiden Metaphern in umgekehrter Reihenfolge in den beiden Vergleichsteilen (I 2,1b und 2,2b) sowie die Korrespondenz zwischen der zweifachen Betonung der Anschaulichkeit der Gegensatzliste und der metonymischen Bedeutung des Lexems θεάομαι. Gerahmt ist der Vergleich durch die Thema gebende Aufforderung an Autolykos und den sentenzartigen Ertrag, wonach die Rationalität sowohl die Voraussetzung als auch die Methode theologischer Erkenntnis ist.

Vor dem Hintergrund des eingangs aufgestellten Kriteriums, wonach die ἀληθεία die ἀρετή fordert, reflektiert der folgende Grundsatz (I 2,3a) den Anspruch, dass die Voraussetzungen für die theologische Erkenntnis von einer demgemäßen Haltung des Menschen getragen sind. Wiederum greift Theophilus zu einem Vergleich. Er zielt darauf, die Sündenlosigkeit als Bedingung für die Gotteserkenntnis einsichtig zu machen. Hierfür wählt Theophilus ein Vokabular, das auf die im ersten Vergleichsgang als Grundvoraussetzung angezeigte Sprachebene hinführt. Das Lexem θεωρέω mit folgendem Akkusativ (τὸν θεόν) meint nicht sinnliches Anschauen, sondern geistiges Betrachten, Erwägen und Untersuchen. Die Sünde hindert also, Gott zu erkennen; sie schafft ein Unvermögen auf Seiten des Menschen. Ob der Einzelne über die christliche Religion die durch Gebildete wie Autolykos eingeforderte Aufklärung erlangen kann, entscheidet sich schon im Voraus durch seinen Lebenswandel. Welche Haltungen und Handlungen eine christliche Gotteserkenntnis verhindern, illustriert ein Lasterkatalog (I 2,5a). Die Liste ist repräsentativ für den ethischen Konsens der mediterranen Welt. Aus der Sicht des Theophilus deckt sich in solchen Haltungen und Handlungen die Abkehr von Gott (αἱ ἀσέβειαί) auf.

⁷⁴ Es ist gut möglich, dass diese Entgegnung an philonische Gedanken anschließt, z.B. Philon, mig 185: „Untersucht nicht Land und Meer und Flüsse und die Arten der Pflanzen und Tiere, vielmehr euch selbst und eure Natur erforschet ... Denn dadurch, daß ihr in eurer eigenen Behausung Umschau haltet und gut erkundet ..., werdet ihr rasch auch eine deutliche Erkenntnis von Gott und seinen Werken empfangen.“ Allerdings ruft die Doppelmetapher „Augen deiner Seele“ und „Ohren deines Herzens“ erkennbar platonische Tradition auf.

⁷⁵ Philon von Byzantion, Die Sieben Weltwunder Pr 2 (Brodersen, Philon von Byzanz 20): Διὰ τοῦτο θαυμαστὸν παιδεία καὶ μεγάλωδωρον, ὅτι τῆς ὁδοιπορίας ἀπολύσασα τὸν ἀνθρώπων οἶκοι τὰ καλὰ δεικνυσιν, ὁμματα τῇ ψυχῇ προσοιδούσα.

Im Schlussvers verschärft Theophilus den Aufruf an Autolykos zur Selbstbesinnung (I 2,5a). Die interessierte Aufforderung „Zeig mir deinen Gott“ mutiert nun zum Indikator, dass Autolykos die Grundlagen der christlichen Religion fremd sind und er indisponiert dafür ist, über sie Aufklärung zu gewinnen. Theophilus reicht also Autolykos dessen Aufforderung als Anlass zu kritischer Selbstbesinnung zurück. Weil durch die Rede von der Sünde als Hindernis der Gotteserkenntnis die Vorstellung eingetragen ist, dass Gott keine philosophische Idee ist, sondern personal, fordert diese kritische Anfrage Autolykos auf, seine Gottesvorstellung von Grund auf zu revidieren. Auf diese Weise sind zugleich die beiden folgenden Kapitel über die Kommensurabilität paganer Theosophie mit der biblisch-christlichen Gottesvorstellung vorbereitet.

In Autol. I 3–4 markiert Theophilus die theologischen Voraussetzungen für die Aufklärung über die christliche Religion in den Koordinaten einer durch die kaiserzeitliche Denk- und Kulturgeschichte geprägten Religiosität der Gebildeten und des griechisch-römischen „Wertesystems“. Das erfordert zuallererst die theologischen Grundlagen für eine zutreffende Rede von Gott zu bestimmen. Den Auftakt dazu bilden drei Einsichten, die in den ersten beiden Kapiteln grundgelegt sind und hier durch die rhetorische Frage⁷⁶ aufgerufen werden: erstens das Gestaltsein Gottes sowie seine Gegenwärtigkeit und zweitens die Begrenztheit menschlichen Erkennens und Sprechens von Gott. An diesen zweifachen Ertrag fügt Theophilus zuerst eine lehrhafte Sequenz an, die in Anwendung der als anthropologische Voraussetzung definierten Unterscheidungsfähigkeit sieben Gottesattribute (δόξα, μέγεθος, ὕψος, ἰσχύς, σοφία, ἀγαθωσύνη, καλοποιία) als ‚nicht unzutreffend‘ für die Gestalt Gottes (τὸ ... εἶδος τοῦ θεοῦ) bestimmt. Hierzu qualifiziert Theophilus jedes Gottesattribut jeweils mittels eines durch α-privativum negierten Adjektivs. Damit folgt er nicht nur der Einsicht, dass jedes Sprechen über Gott hinter der theologischen Wahrheit zurückbleibt, sondern bereitet damit auch die Frage nach der zuverlässigen Quelle für die Gotteserkenntnis vor.

Die wertschätzende und zugleich appellative Anrede ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε definiert Autolykos als Repräsentanten der paganen Bildungswelt und signalisiert, dass Theophilus den Konsens über die theologische Aussagekraft der Attribute und der Art ihrer Qualifizierung voraussetzt. Diese Emphase im Zusammenwirken mit dem Arrangement biblisch-christlicher und paganer Traditionen bereitet das Fundament dafür, die Anwendbarkeit aller theologischen Attribute und Prädikationen aus biblisch-christlicher Tradition für eine zutreffende Rede von Gott darzustellen. Das wird von Theophilus in der daran angeschlossenen Komposition von dreizehn kurzen Konditionalsätzen ausgeführt,⁷⁷ und zwar so, dass durch die Kommensurabilität die höhere Dignität der biblisch-christlichen Gottesrede hervortritt. Das bedeutet für die theologische Voraussetzung, dass es keinen anderen Gott gibt, als jenen, den die Christen glauben. Demzufolge können Gottesbezeichnungen aus paganer Tradition zutreffende Titulie-

⁷⁶ Die Aufforderung des Autolykos („Beschreibe mir du, der du siehst, die Gestalt Gottes!“) erinnert an Ijob 34,32a: „Was ich nicht sehe, lehre du mich!“ Terminologisch ist diese motivliche Berührung mit der indirekten Gottesrede in der 2. Elijurede nicht zu erhärten.

⁷⁷ Näheres vgl. PROSTMEIER, Δόξα bei Theophilus von Antiochien 91–121 (im Druck).

rungen sein, doch auch in der Summe sind sie nicht hinreichend. Die folgenden Merk- und Bekenntnissätze (I 3,3; 5) machen das deutlich, und sie lassen zugleich erkennen, dass das Geheimnis Gottes nicht in den Denkraum der philosophischen Traditionen abstrahierbar ist. Vielmehr verlangt die theologische Wahrheit nach einer Sprache, die durch die Quellen dieser Wahrheit qualifiziert ist und die darum anhand dieser Quellen die zuverlässigen Orientierungsmarken für einen lebensprägenden Bezug der Menschen zu Gott erschließt.

Für Gebildete muss darum überzeugend dargetan werden, welche Quellen eine zuverlässige Aufklärung über Grundfragen der christlichen Religion gestatten. Theophilus bringt hierfür in einem dichten Vergleich die Essenz seiner Ausführungen über die anthropologischen und theologischen Voraussetzungen der Gotteserkenntnis in Erinnerung (I 5,1). Die Argumentationsstrategie ist dieselbe wie in Autol. I 3. Wieder dient eine objektive Unmöglichkeit (οὐ βλέπεται), nämlich die visuelle Wahrnehmung der Seele, als Plausibilisierung für das Unvermögen des Menschen zur Gottesschau (τὸν θεὸν μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι). Diese bekannten Einsichten werden jeweils mittels zweier paralleler διὰ-Σätze fortgeführt, um die Möglichkeiten einer indirekten Erkenntnis des Unsichtbaren ebenfalls einsichtig zu machen. Wie die menschliche Seele aus ihren Wirkungen ersehen werden kann, so besteht auch die Möglichkeit zu einer indirekten Gotteserkenntnis, nämlich aus Gottes Vorsehung (I 5,2–5) und aus seinen Werken (I 6,1–7,3).⁷⁸ Die Verlässlichkeit der indirekten Gotteserkenntnis taxiert Theophilus sogar höher als die psychologische Erkenntnis, denn Gott kann durch die Vorsehung und seine Werke nicht nur erkannt werden (νοεῖται), sondern er kann in seiner Wirksamkeit, womit zugleich seine Gegenwart ausgesagt ist, auch tatsächlich „gesehen werden“ (βλέπεται). Auf diesem indirekten Weg wird Gott als ‚Lenker des Alls‘⁷⁹ erkannt, ‚Gottes Herrlichkeit‘⁸⁰ scheint auf, sein ‚Geist erweist sich als Lebensprinzip der Welt‘,⁸¹ es gibt eine Vielzahl von Indizien für seine Gegenwart⁸² und schließlich erweist er sich durch seine Vorsehung als das Ordnungsprinzip⁸³ seiner

⁷⁸ Autol. 5,1a: καθάπερ γὰρ ψυχὴ ἐν ἀνθρώπῳ
οὐ βλέπεται,
ἀόρατος οὖσα ἀνθρώποις,
διὰ δὲ τῆς κινήσεως τοῦ σώματος
νοεῖται ἡ ψυχὴ,

οὕτως ἔχει ἂν καὶ τὸν θεὸν
μὴ δύνασθαι ὁραθῆναι
ὑπὸ ὀφθαλμῶν ἀνθρωπίνων,
διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ
βλέπεται καὶ νοεῖται.

⁷⁹ Vgl. Autol. I 5,2b: τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὅλων.

⁸⁰ Vgl. Autol. I 5,3b: τῆ τοῦ θεοῦ δόξῃ.

⁸¹ Vgl. Autol. I 5,4b: οὕτως ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ.

⁸² Autol. I 5,5b nennt sichtbare Indizien: Gesetze, Verordnungen, Institutionen, Mächte und Bildnisse.

⁸³ Kosmologische Ordnungsschemata in der frühchristlichen Literatur (vgl. I Clem 20; IgnEph 19) besitzen vielfache Parallelen zu entsprechenden Vorstellungen in der kaiserzeitlichen Philosophie, insbesondere der Stoa. Hierbei hat man das hellenistische Judentum (Alexandrias) als den zentralen Mittler sowohl für die Inhalte als auch die argumentative Verwendung in Relation mit der biblischen Schöpfungstheologie in Anschlag zu bringen. Näheres vgl. LONA, H. E., Zur religionsgeschichtlichen Frage in I Clem 20, in: Bauer, J. B. (Hg.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΤΙΣ (GThSt 19). Graz 1995, 21–54. – Theophilus signalisiert damit sowohl seine Kenntnisse über wichtige und darum auch populäre philosophische Grundfragen als auch seine Kompetenz, diese Traditionen mittels gesuchter literarischer Formen und Techniken für seine argumentativen Absichten einzusetzen. Theophilus inszeniert sich hierdurch als Gebildeter. Die drei Bücher an Autolykos müssen darum auch unter dem Vorzeichen der ‚Zweiten Sophistik‘ untersucht und begriffen werden.

Schöpfung.⁸⁴ Diese Reihe von Epitheta mag antimarkionitisch motiviert sein.⁸⁵ Die Fortführung dieser Erschließung der Geschöpflichkeit als Quelle der Gotteserkenntnis in Autol. I 7,1 scheint dafür zu sprechen. Im Vordergrund dieses Kapitels steht aber eine inhaltliche Zuspitzung. Nach einer knappen Zusammenstellung der tragenden Epitheta aus den beiden vorangegangenen Kapiteln zeigt Theophilus die Bedeutung für die Menschen auf (I 7,2f.). Sie besteht in der Zuwendung Gottes zu den Menschen. Beachtenswert ist hierbei, dass Theophilus dieses Heilswirken Gottes als konstitutiven Teil der Schöpfung auffasst. Sein Logos und seine Weisheit sind nicht nur die präexistenten Schöpfungsmittler, sondern sie sind Heilmittler und sie sind die Pädagogen, die den Menschen zur Gotteserkenntnis leiten. Es ist also Gott selbst, der über die christliche Religion aufklärt. Von daher versteht sich, dass Theophilus aus der Schrift zitiert. Es handelt sich um Lobpreise auf den Schöpfer und sein Heilswirken in seiner Schöpfung. Die theologische Wahrheit, die auf dem Weg der indirekten Gotteserkenntnis gewonnen wird, findet sich also in direkter Form in der Schrift. Raffiniert daran ist, dass Theophilus die drei Zitatsequenzen nicht als solche kennzeichnet.⁸⁶ Sobald sich Gebildete wie Autolykos, die Bedenken gegen die christliche Religion hegen, der Argumentation anschließen, haben sie indirekt anerkannt, womöglich ohne sich der Tragweite bewusst zu sein, dass die Quellen der christlichen Religion die theologische Wahrheit direkt erkennen lassen.

Am Schluss des siebten Kapitels greift Theophilus jenes Thema auf, bei dem das Gottsein Gottes sowie sein Gottsein für die Menschen unüberbietbar erkennbar wird: die Auferstehung (I 7,4c–e). Dieses zweite Thema, worüber Autolykos Aufklärung verlangt (I 13,1a), wird in drei Argumentationsgängen besprochen.⁸⁷ Nachdem Theophilus es bei der Darlegung des ersten Themas bereits hinsichtlich einer ‚Auferstehung des Fleisches‘ gestreift hat (I 7,4c–e), führt er in I 13 zuerst ein Beispiel aus paganer Tradition (I 13,2) für die Bekanntheit der Vorstellung von einer Auferstehung von den Toten (I 13,2) an, woran er vier Naturbeobachtungen anschließt (I 13,3–6), die einen Fortbestand des Kreatürlichen in neuer Gestalt illustrieren. Die griechisch-römische Kulturtradition sowie die Naturordnung sind also Quellen, die die christliche Auferstehungshoffnung und die Wirklichkeit der Auferstehung für Eliten kommensurabel er-

Grundlegend dazu BORG, B. E. (Hg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic* (Mill. St 2). Berlin/New York 2004; GOLDBILL, S. (Hg.), *Being Greek under Rome. The Second Sophistic, Cultural Conflict and the Development of the Roman Empire*. Cambridge 2001; JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde. Berlin 41959; MARROU, H.-I., *Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum*. Freiburg/München 1957; BOWERSOCK, G.-W., *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford 1969; ZANKER, P., *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*. München 1995.

⁸⁴ Vgl. Autol. I 5,1b: τὴν τε πρόνοιαν ἣν ποιῆται ὁ θεός.

⁸⁵ Vgl. Anm. 90; ferner GRANT, R. M., *The Problem of Theophilus*. HThR 43 (1950) 179–196, hier 192f.; LONA, *Auferstehung des Fleisches* 187.

⁸⁶ 1. Sequenz: Autol. I 7,1a (Ijob 9,8a [MARTÍN verzeichnet versehentlich Ijob 9,38]); eine Zitatverschmelzung aus Ps 64,8a und Ps 89,10); 7,1c (ein freies Zitat von Ps 23,2). 2. Sequenz: Autol. 7,1d (ein freies Zitat von Ijob 34,14 und ein Zitat von Ps 33,6). 3. Sequenz: Autol. 7,3e (Spr 3,19–20).

⁸⁷ Die Wichtigkeit und Signifikanz der christlichen Auferstehungshoffnung zur Profilierung der christlichen θεοσέβεια vor dem Forum eines gebildeten und interessierten Publikums wird – zum ersten Mal – offenkundig in Apg 17,32; Näheres vgl. JERVELL, J., *Die Apostelgeschichte* (KEK 3). Göttingen 171998, 45f.

scheinen lassen.⁸⁸ Theophilus wendet hier in umgekehrter Argumentationsrichtung den hermeneutischen Grundsatz an, wonach anhand der Schöpfung und der Vorsehung, also auf indirektem Weg, theologische Erkenntnis möglich ist. Weil Gott durch seine Weisheit seine Schöpfung in ihrer Ordnung erhält, können essentielle Glaubensinhalte der christlichen Religion durch die kreatürliche Ordnung und aus der Geschichte erkannt werden. Die christliche Auferstehungshoffnung ist demzufolge eine Lehre, die denselben Anspruch auf Rationalität und Wahrheit erheben darf wie die christliche Gotteserkenntnis aus den Schöpfungswerken, der Vorsehung und der Schrift. Theophilus bereitet hierdurch die Darlegung der Auferstehungshoffnung anhand der Auslegung von Gen 1 vor.

In Autol. I 13,7–10 benennt und plausibilisiert Theophilus die soteriologische Bedeutung der schöpfungstheologisch fundierten Universalität und Gegenwärtigkeit von Gottes Walten in zweifacher Hinsicht. Die Universalität Gottes korrespondiert mit der Vorstellung von einer Auferstehung aller Menschen und der Bedeutung dieser Hoffnung für die persönliche Heilszukunft. Wiederum hat Theophilus passende Illustrationen parat: Auf die Wahrheit der Hoffnung auf eine allgemeine Totenaufstehung weist der Mondzyklus (I 13,8), und die Gültigkeit der Auferstehungshoffnung als Metapher für die personale Heilszukunft veranschaulicht das Beispiel von Krankheit und Genesung (I 13,9–10a).

Die Pointe besteht darin, die Auferstehung als Werk Gottes zu erkennen zu geben, wobei zugleich ihre Unverfügbarkeit für den Menschen aufgezeigt⁸⁹ und zudem deutlich wird, dass sich die christliche Auferstehungshoffnung mit Begriffen und Denkmustern der kaiserzeitlichen Philosophie nicht hinreichend erfassen lässt (I 13,10b.c). Wie der Mensch den Mond nicht manipulieren kann, so steht auch die Auferstehung nicht in seiner Verfügungsgewalt, und wie Heilkunst zwar zur Genesung verhelfen kann, so stammt doch die Heilkraft nicht vom Arzt, sondern beruht auf der von Gott geschaffenen Ordnung, die durch kultivierte Nutzung solche Heilwirkung ermöglicht.⁹⁰

An dieser Stelle wird klar, dass die Lehre von der Auferstehung der Toten eine theologische Funktion hat. Man kann nämlich über Gott zutreffend mehr sagen, als es der biblische und pagane Monotheismus zulassen, wenn man von der christlichen Auferstehungshoffnung spricht. Es gibt nur einen Gott, und der ist der Schöpfer. Dieser eine und einzige Gott ist in seiner Schöpfung wirksam gegenwärtig, und derselbe schafft den Menschen über die Grenzen der Geschichte hinaus eine personale Zukunft.

Diese Darlegungen und Plausibilisierungen mittels der Empirie und paganer Traditionen verankert Theophilus im zweiten Buch in der für die christliche *θεοσέβεια* maßgeblichen Quelle: der Schrift, und zwar zuallererst in der Schöpfungs- und Urgeschichte. Hierzu schließt er an seine Auslegung des dritten und vierten Schöpfungstages in II 26 eine schöpfungstheologische Deutung der Auferstehung an und in II 27 erläutert er, dass ein Lebenswandel nach dem Willen Gottes Voraussetzung für die Auf-

⁸⁸ Vgl. LONA, Auferstehung des Fleisches 186 und die frühchristlichen Belege in Anm. 514.

⁸⁹ Vgl. Autol. I 13,8b: οὐ μόνον τῶν ἐπιγείων πραγμάτων ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν οὐρανῶ.

⁹⁰ Vgl. Autol. I 13,10c: ... ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἔργον θεοῦ καὶ οὕτω δημιουργήσαντος, καὶ οὐ ἄλλου τινός.

erstehung ist. In Korrespondenz zur Erläuterung der Auferstehungsvorstellung durch die Gegensätze „sterblich – unsterblich“⁹¹ und „Leib – Seele“ im ersten Argumentationsgang (I 7,4c.d) macht er hier, im Anschluss an die Schöpfungsgeschichte, zweierlei klar: 1. Die Rede von der Auferstehung ist auslegungsbedürftig; sie ist eine Metapher, wie auch die Bestandszusageformel des fünften Schöpfungstages ein „Vorbild“ für die Sündenvergebung in der Taufe ist. 2. Die Metapher von der Auferstehung besagt eine vollkommene Neuschöpfung der Menschen, wodurch Gott die Menschen in jene Nähe zu ihm selbst positioniert, in der er sie vor dem Sündenfall geschaffen hat. Auferstehung ist also die ‚Vollendung der Menschen‘⁹² von Gott her. Theophilus erläutert diese Vollendung zum einen in Korrespondenz zur Vertreibung aus dem Paradies (II 25) aufgrund des Ungehorsams als ein ‚zweites Versetztsein in das Paradies‘ (II 26,2), das den Menschen durch Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten⁹³ möglich wird (II 27,6f.) und bedeutet, „die Unverweslichkeit zu erben“⁹⁴. Zum anderen erläutert er die Konstitution⁹⁵ der Auferstandenen mittels dreier Attribute, die sie von der geschöpflichen Wirklichkeit abheben und der göttlichen Heilssphäre zuordnen: Sie sind „fleckelos, gerecht und unsterblich.“⁹⁶ Wie jede dieser Eigenschaften charakteristisch ist für Gott, so ist jede zwar erstrebenswert für die Menschen, aber zugleich für sie un verfügbar. Entsprechend kennzeichnen diese drei Qualitäten die Auferstandenen als „Neuschöpfung“⁹⁷ Gottes. Mittels der durch die Schrift begründeten Rückkehr ins Paradies (Gen 2,8.15) artikuliert Theophilus hingegen die Identität zwischen dem Schöpfer und dem Gott, der alle Menschen auferwecken wird. Die Charakterisierung der Auferstandenen besagt somit, dass Gott sie von neuem in seine Lebenssphäre platzieren wird. Die Rede von der Auferstehung ist also ein Bekenntnis zum biblisch-christ-

⁹¹ Diese Antonyme sind im theologisch-eschatologischen Diskurs breit belegt, so auch in der Hermetik; vgl. CH I 30,28.

⁹² Vgl. LONA, Auferstehung des Fleisches 173–187. 265f.

⁹³ Vgl. Autol. II 27,6 (οὐτως ὑπακούσας τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ); 27,1 (ἔδωκεν γὰρ ὁ θεὸς ἡμῖν νόμον καὶ ἐντολὰς ἀγίας).

⁹⁴ Autol. II 27,7b: κληρονομήσαι τὴν ἀφθαρσίαν.

⁹⁵ Das Motiv der Neubildung eines fehlerhaften Gefäßes in Autol. II 26,3 ist in der jüdischen Gräzität und in der christlichen Tradition nicht selten; vgl. die Belege bei LONA, Auferstehung des Fleisches 181f.; MARTÍN, Teófilo 165 Anm. 149.

⁹⁶ Vgl. Autol. II 26,3b: ἄσπιλος καὶ δίκαιος καὶ ἀθάνατος. Man kann in dieser Trias biblische, christliche und pagane Traditionen verbunden finden, nämlich 1. für ἄσπιλος (in Autol. nur hier, in LXX, bei Philon und den griechischen atl. Pseudepigraphen fehlt die Vokabel) das Heiligkeitsideal der priester-schriftlichen Tradition (Lev 19,2b), das zur Norm des christlichen Lebenswandels (2 Klem 8,6) avanciert, 2. für δίκαιος die ‚Gerechtigkeit Gottes‘ (Röm 3,21; 2 Petr 1,1; 1 Joh 2,29), die Jesus verkündet hat (vgl. Mt 5,20) und Kennzeichen der Auferstandenen ist (Apg 13,39; 24,15b; Röm 2,13b; 8,30; 2 Tim 4,8; Tit 3,7; Hermas, vis IV 3; vis V 6f.) und 3. für ἀθάνατος die Unsterblichkeit als Gottesattribut, über dessen Aussagekraft unter Gebildeten sowohl der griechisch-römischen Bildungswelt als auch der biblisch-christlichen Tradition Konsens besteht (Autol. I 4,1; 7,4). Wahrscheinlicher aber ist, dass biblisch-jüdische Tradition (vgl. 2 Sam 22,21.25 par Ps 17,21.25; Ps 18,10; Weish 1,15; 4 Makk 7,3; 14,6; 18,23) sowie tauftheologische Formelsprache (vgl. 1 Kor 6,11; Eph 4,24; 1 Petr 1,4) für die Beschreibung der Neukonstitution der Auferstandenen wirksam war.

⁹⁷ Vgl. Autol. II 26,3b: ἵνα ἐν τῇ ἀναστάσει ὑγίης εὐρεθῆ.

lichen Monotheismus, worin das Theologumenon von der Treue Gottes im Blick auf die personale Heilszukunft der Menschen aktualisiert wird.

Wiederum verknüpft Theophilus geschickt philosophische Traditionen mit der biblisch-christlichen Überlieferung. Zuerst plausibilisiert er im ersten Argumentationsgang die christliche Lehre von der Auferstehung, indem er die Rede von der ‚Auferstehung des Fleisches‘ als Analogon zur platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele signiert.⁹⁸ Subtil erhebt Theophilus hierdurch den Anspruch, dass die Dignität der platonischen Anthropologie und Eschatologie, über die unter Gebildeten Konsens besteht, auch für die biblisch-christliche Auferstehungshoffnung gilt. Nachdem er im zweiten Argumentationsgang mittels der Universalität der Auferstehungshoffnung zugleich deren eminente Bedeutung klargelegt hat, wird im dritten Argumentationsgang die Theozentrik und die Transzendenz der christlichen Hoffnung und der Auferstandenen hervorgehoben. Beides zusammen macht im Konnex mit Autol. I 13 die Signifikanz für die christliche Religion evident.

b. Glaube und Wirklichkeitsauffassung

Die Darlegungen zum zweiten Thema des Autolykos, die Auferstehung der Toten, münden in den Appell an ihn, an Gott zu glauben (I 7,4e). Dieser Zusammenhang wird in Autol. I 8 ausführlich besprochen. Die Argumentation beruht darauf, dass Theophilus mit den Bedeutungsnuancen des Wortfeldes πίστις⁹⁹ jongliert. Willkommener Nebeneffekt ist die Demonstration seiner klassischen und biblischen Bildung. Der Schlüsselvers ist die zweite Frage in Autol. I 8,2. Theophilus rekurriert darin mit dem Stichwort „Werke“ auf Autol. I 4–6; es geht also nicht um das Handeln von Menschen, sondern um die Schöpfungswerke (πράγματα), worin das Wirken des Schöpfers inbegriffen ist.¹⁰⁰ Seine Anliegen sind, erstens die Auferstehung als eschatologisches Werk Gottes, das den Glauben an ihn voraussetzt, zu erkennen zu geben,

⁹⁸ Diese Strategie, bezüglich essentieller theologischer Themen programmatisch Kommensurabilität mit der hellenistisch-römischen Bildungskultur zu signalisieren, indem biblisch-jüdische Traditionen und Theologumena in Vorstellungen der kaiserzeitlichen Philosophie ausgesagt werden, ist durch das hellenistische Judentum „vorbereitet“. Dieser Transformationsprozess, der selbstverständlich bei Philon zu beobachten ist, tritt bei Flavius Josephus bereits mit einer erstaunlichen Unbefangenheit entgegen. In seiner Charakterisierung der Lehren der Pharisäer „ersetzt“ er die für seine römischen Leser fremde jüdische Hoffnung auf die Auferstehung der Toten durch die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele (vgl. AJ 18,14; BJ 2,163), ohne dass er diese Substitution in der Sache begründet oder erläutert. Analog parallelisiert er die Lehren der Essener mit griechischen Vorstellungen (BJ 2,154–158) und sogar Eleasars Ansprache in Masada (BJ 7,340–388) ist von dieser umfassenden Kommensurabilität zwischen Biblisch-Jüdischem und Paganem durchdrungen.

⁹⁹ Das „Spiel“ mit den Bedeutungsschattierungen von πίστις ist aus der joh. Tradition bekannt, z.B. Joh 2,23b (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει) mit 2,24a (αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς); ferner BULTMANN, R., Art. πιστεύω κτλ. ThWNT 6 (1959) 174–182. 197–230.

¹⁰⁰ Theophilus übergeht die Paradoxie, dass sein Grundsatz, wonach „allen Werken der Glaube vorausgeht“ (I 8,2), bezüglich der Schöpfung nicht gelten kann, vielmehr nur hinsichtlich dem Wirken des Schöpfers.

zweitens die Vernünftigkeit dieses Glaubens aufzuzeigen und drittens, die Inhalte dieses Glaubens zu bestimmen.

Der erste Darstellungszweck ist durch die eschatologischen Ansagen in Autol. I 7,4 unter dem Aspekt der von Autolykos erfragten Gottesschau vorbereitet, die als Teil der personalen eschatologischen Vollendung begriffen wird. Die Vernünftigkeit versucht Theophilus auf zwei Wegen aufzuzeigen. In Autol. I 8,2c–d erinnert er zunächst mittels dreier rhetorischer Fragen an bekannte Situationen, die vernünftigerweise und unvermeidbar Vertrauen verlangen. Daran schließt er eine appellative Frage an, in der er nun mit der semantischen Spannbreite des Wortfeldes πίστις operiert. Demzufolge ist der Glaube an Gott vernünftig, weil er ebenso wie es die Beispiele illustrieren, einsichtige Gründe vorzuweisen hat. Die zweite Strategie, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens zu erweisen, geht zu Lasten der paganen Tradition. Fünf rhetorische Fragen an Autolykos gliedern den repräsentativen Aufweis, dass alle Göttermythen widersinnig sind und dass sowohl die Protagonisten in diesen Mythen als auch die paganen Kulte vor notorischer Sittenlosigkeit strotzen. Entscheidend ist aber, dass „es keine Götter sind, sondern nur Götzenbilder“ (I 10,6). Damit wiederholt er den schon im Eröffnungskapitel gegen die griechisch-römische Kultur und ihre Kulte erhobenen Vorwurf der theologischen Unaufgeklärtheit. Demgegenüber ist der christliche Glaube, und damit die christliche Religion selbst, erkennbar vernünftig. Die Vorgehensweise ist aus Autol. I 1,1 bekannt. Theophilus setzt Einvernehmen mit Autolykos darüber voraus, dass aus der Sicht der Bildungselite die angesprochenen paganen Traditionen bar jeder Vernunft sind und die diversen Kulte keinesfalls dem aufgeklärten, kulturell verfeinerten Niveau der hellenistisch-römischen Bildungswelt entsprechen. Autolykos ist dadurch erneut in eine Zwangssituation manövriert: Entweder distanziert er sich strikt von allen Formen hellenistisch-römischer Theosophie sowie von paganen Kult- und Frömmigkeitsformen oder er erscheint als ungebildet. Die Strategie beinhaltet, dass für Eliten die Religionskritik und die Absage an alle kultischen und frommen Erscheinungsweisen paganer Religiosität unabdingbar ist, wenn sie als Eliten gelten wollen, und dass diese Distanzierung vernünftigerweise nur in die Hinwendung zur christlichen Religion führen kann. Weil der christliche Glaube an Gott heilsentscheidend ist (I 10,6b), avanciert alles Nichtchristliche, das Gebildete wie Autolykos aus Tradition und mit Überzeugung wertschätzen und propagieren, zum Typus der Unvernunft und der Gottlosigkeit, ohne Aussicht auf Heil (vgl. I 14,1c).

Der grundlegende Inhalt des christlichen Glaubens, den Theophilus an der Auferstehungshoffnung fokussiert hat, ist die Identität von Schöpfer- und Erlösergott (I 8,3f.) sowie die Personalität der Auferstandenen. Die Personalität erläutert Theophilus, indem er zum einen in Bezug auf die Formel von der ‚Auferstehung des Fleisches‘ mittels des Personalpronomens σου die Individualität als Merkmal der σάρξ klarlegt¹⁰¹ und zum anderen festhält, dass jedes Individuum ein Geschöpf Gottes ist (I 8,3). Unbeschadet von der Lehre über die Auferstehung aller Menschen ist folglich die Auferstehung ein personales Geschehen, bei dem Gott sich von neuem als der Schöpfer er-

¹⁰¹ Autol. I 7,4d: ἀνεγείρει τότε σου τὴν σάρκα ἀθάνατον σὺν τῇ ψυχῇ ὁ θεός.

weist. Aufgrund dieser sarkischen Identität besteht also eine personale Kontinuität in Geschichte und Eschaton. Insofern bringt die Formel von der Auferstehung des Fleisches „nichts hinzu, was nicht schon in der Verkündigung von der Auferstehung der Toten enthalten wäre.“¹⁰² Hierbei übersieht Theophilus nicht, dass die Rede von der Auferstehung des Fleisches eine Metapher ist, weshalb die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ der Auferstandenen metonymisch aufgefasst werden muss.¹⁰³ Um diese notwendige Unterscheidung kenntlich zu machen, spricht er hinsichtlich der Kontinuität von einer ‚Wiederherstellung des Aufgelösten‘ (I 8,4b) und hinsichtlich der für Menschen unverfügbaren eschatologischen Vollendung von einer ‚Neubildung‘ (II 26,2f.). Die Hoffnung auf die eschatologische Vollendung der Menschen reflektiert das biblisch-christliche Theologumenon von der Treue Gottes zu seiner Schöpfung.

Dem Aufruf zum Glauben ist zudem das Bekenntnis zu einem anderen Wirklichkeitsverständnis inhärent, als es für die griechisch-römische Kulturtradition kennzeichnend ist. Evident wird es in der christlichen Auferstehungshoffnung. Theophilus gibt sich selbst als ehemaligen Skeptiker gegenüber dieser Vorstellung zu erkennen.¹⁰⁴ Das präzise Eintreffen von allem, was in der für die christliche Religion maßgeblichen Literatur angesagt wird, hat ihn aber von der Zuverlässigkeit und Autorität dieser Quellen überzeugt. Seine Hinwendung zum Christentum, sein Glaube an Gott und seine Hoffnung auf eine zukünftige personale Auferstehung aller Menschen können somit vernünftige Gründe vorweisen. Zwar ist die Korrelation zwischen den prophetischen Verheißungen und allem, was sich demgemäß zugetragen hat, so eindeutig, dass es widersinnig wäre, würde man nicht auf die Wirklichkeit der künftigen Auferstehung vertrauen, und einer Leugnung der darin hervorgetretenen Treue Gottes gleichkäme. Gerade diese Spannung macht aber offenkundig, dass für eine lebensprägende Hinwendung zum Christentum über die Zustimmung zu den „guten Gründen“ hinaus ein Wandel in der Auffassung über Gott, Welt, Menschen und Geschichte hinzu kommen muss. Theophilus signalisiert dies auf drei Wegen: 1. indem er ausdrücklich von sich selbst spricht (I 14,1a), 2. indem er seine einstige Skepsis einräumt und damit sein Bildungsniveau zu erkennen gibt, das ihn mit Eliten, wie Autolykos sie verkörpert, verbindet, als Argument für die Vertrauenswürdigkeit seiner Aussagen entfaltet, und 3. indem er den Glauben an Gott als vernünftig präsentiert und Gebildete wie Autolykos persönlich auf ihren als Konsequenz aller Abwägungen fälligen Entschluss zum Glauben an Gott und zur Hinwendung zum Christentum anspricht. Damit ist auch klar, dass mit dem Entschluss zu jenem Glauben, den Theophilus gewonnen hat, der Anschluss an das Gottesbild der biblisch-christlichen Tradition verbunden ist. Die Kosmologie und Anthropologie sowie die soteriologisch-eschatologische Vorstellung sind Ausdruck eines Gottesbildes, „das in seiner Transzendenz erhaben und frei von je-

¹⁰² LONA, Auferstehung des Fleisches 269.

¹⁰³ Vgl. Rheg. 49,6f. (NHC I 49,6f.; Peel 44), der bei der Frage „Was also ist die Auferstehung?“ u.a. hinsichtlich der metonymischen Bedeutung der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ resümiert: „Dies sind die Symbole und die Abbilder der Auferstehung.“; ferner: EvPhil § 11 (NHC II,3.)

¹⁰⁴ Autol. I 14,1a: $\kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\gamma\omega\ \eta\pi\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\upsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$.

dem Anthropomorphismus ist.¹⁰⁵ Profil gewinnt diese Wirklichkeitsauffassung von zwei Seiten. Zum einen ist sie „eine klare Absage an eine Spiritualisierung der Hoffnung oder gar an eine Verteufelung der materiellen Welt allgemein und der Leiblichkeit im besonderen“¹⁰⁶ wie sie Markion lehrte und zum anderen hebt sie sich von *Propria* der kaiserzeitlichen Philosophie ab, die Kelsos dem Christentum im Namen der griechisch-römischen Kultur entgegengehalten hat, und weist die Vorstellung zurück, wonach zwischen Gott und Welt allenfalls Mittlergestalten Platz haben, der Glaube an eine personale Gegenwärtigkeit Gottes in seiner Schöpfung aber einem eklatanten Irrtum unterliegt. Im Denkraum der kaiserzeitlichen Philosophie ist die Aussage, dass Gott sich den Menschen offenbart, ebenso widersinnig wie die Vorstellung einer Identität zwischen Schöpfer- und Erlösergott, die Rede von der Inkarnation des präexistenten Logos und von der Auferstehung der Toten. Demgegenüber hat Theophilus in *Autol. I 3* gemäß dem Ethos der Wahrheitsliebe und auf der gemeinsamen Grundlage der Rationalität erstens am Beispiel theologischer Epitheta die Kommensurabilität von hellenistisch-römischer und biblisch-christlicher Überlieferung aufgewiesen und zweitens anhand der christlichen Auferstehungshoffnung die Vernünftigkeit der christlichen $\theta\epsilon\omicron\omicron\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ und damit ihrer Wirklichkeitsauffassung dargelegt.

Sichtbar wird dieses Wirklichkeitsverständnis der christlichen Religion an der Haltung gegenüber dem Kaiser. Die Leitlinie ist die staatsbürgerliche Loyalität. Der Glaube an den Schöpfer- und Erlösergott beinhaltet die Unterscheidung zwischen *Proskynese* und *Ehrerbietung*; letzteres gilt dem Kaiser, Anbetung hingegen ist für Gott reserviert. Zur Begründung verweist Theophilus auf die Schöpfungsordnung. Die in ihr offenbar gewordene Hierarchie zwischen Gott und den Menschen sowie ihre Hinordnung zu dem Schöpfergott vergleicht er mit der staatlichen Machtverteilung. Die staatliche Ordnung, an deren weltlicher Spitze der Kaiser steht, avanciert hierdurch zur Plausibilisierung der Hierarchie zwischen Gott und Menschen. Das Vorbild für die Differenzierung ist in Empfehlungen wie *Röm 13,1–7* und *1 Petr 2,13–17* zu sehen. Wie in diesen Texten hat auch bei Theophilus die differenzierende Haltung gegenüber staatlichen Instanzen und gegen Gott Bekenntnischarakter. Allerdings geht Theophilus noch einen Schritt weiter: Weil Christen an Gott glauben und weil sie überzeugt sind, dass der Kaiser von Gott bestellt ist, ehren sie ihn zum Beweis ihrer staatsbürgerlichen Loyalität und Verantwortung. Theophilus baut hier auf das religionspolitische Modell der doppelten Loyalität, das Philon in seinen Apologien *Ad Gaium* und *In Flaccum* entwickelt hat, um der antijüdischen Kritik und der Bedrohung des alexandrinischen Judentums entgegenzuwirken.

Im Blick auf eine Einführung ins Christentum für Eliten ist aus *Autol. I 13* zu entnehmen, dass die christliche Religion nicht aus Ohnmacht oder Opportunität, sondern aufgrund ihrer eigenen Grundlagen für Einheit, Stabilität und Kontinuität von Staat und Gesellschaft eintritt. Dass Theophilus hierdurch kritischen Einwänden gegen das Christentum zuvorkommen will, versteht sich.

¹⁰⁵ LONA, Auferstehung des Fleisches 174.

¹⁰⁶ LONA, Auferstehung des Fleisches 180.

c. Frömmigkeit und Auftrag

In Autol. 12 klärt Theophilos über die Bedeutung des Christennamens auf. Neben der Demonstration seiner literarischen Bildung dient dieses Kapitel aber auch dazu, die Verbindlichkeit des Glaubens und die Zuständigkeit der christlichen Religion sowie die Einheit aller Christen anzuzeigen.

Die unausgesprochene antimarkionitische Front lässt keinen Zweifel, dass Theophilos von Gruppenbildungen innerhalb des Christentums aufgrund divergierender Glaubensüberzeugung weiß. Die Erfahrbarkeit der *communio* oder ihr drohender Verlust sind indes für ihn kein Thema. Im Vordergrund stehen nicht die aktuellen binnenchristlichen Probleme, sondern die Wahrheit der christlichen θεοσέβεια und ihr Ort in der hellenistisch-römischen Kultur. Daher kann Theophilos vom Christentum als Einheit sprechen. Dass darin auch eine apologetische Absicht wirksam ist, kann keine Frage sein, denn eine Pluralität innerhalb der christlichen θεοσέβεια widerspräche dem für die Beweisführung wichtigen Argument, wonach mit der Anciennität der Quellen, wozu die Schrift und christliche Tradition gerechnet werden, auch eine höhere Zuverlässigkeit hinsichtlich der Wahrheit gegeben ist als in der von den biblischen Quellen deszendierten und darum facettenreichen Traditionen der hellenistisch-römischen Kultur.

Die Zuständigkeit der Christen für die Welt zeigt sich vor allem in ihrer Beharrlichkeit in guten Werken (I 14). Diese sind ein Mittel, um die Unsterblichkeit und das ewige Leben zu erlangen. Vielleicht zeigt sich die Frömmigkeit am deutlichsten im Vertrauen auf die eschatologische Entlohnung durch Gott, denn dadurch erlangt der Lebenswandel jedes einzelnen Bedeutung für seine personale Heilszukunft.

4. Schluss

Theophilos zufolge ist das Wichtigste und das Entscheidende, worüber eine Einführung ins Christentum Klarheit schaffen muss, die *Gottesfrage*. Dabei ist das Auffälligste die Theozentrik seiner Argumentation. Theophilos klärt über die θεοσέβεια der Christen auf, indem er über Gott als den Schöpfer und Erlöser handelt und alle soteriologischen und eschatologischen Fragen schöpfungstheologisch beantwortet. Das Profil und die Funktion dieses theozentrischen christlichen Monotheismus wird an zwei Themen deutlich: der Gotteserkenntnis und der Auferstehungshoffnung. Gotteserkenntnis ist anhand der Empirie und mittels der Vernunft möglich. Beide Erkenntniswege sind indirekt, nämlich aus den Schöpfungswerken und aus der Vorsehung. Dabei zeigt sich, dass die Kommensurabilität der θεοσέβεια der Christen mit der hellenistisch-römischen Kulturtradition weit größer ist als die Differenzen, die von Gebildeten vorgebracht werden. Aus der Sicht des Theophilos liegt das einzig daran, dass

die pagane von der biblischen Tradition abhängig ist. Darum kann die Wahrheit der christlichen θεοσέβεια auch mit den Mitteln der hellenistisch-römischen Bildungswelt erkannt sowie durch entsprechende Vorstellungen und Formen ausgesagt werden. Allerdings muss hierbei die höhere Dignität der biblisch-christlichen Quellen beachtet und die Wahrheit der von ihnen geprägten Sprache berücksichtigt werden. Illustrativ sowohl für die Kommensurabilität als auch für den höheren Aussagewert der biblisch-christlichen Tradition ist die Vermittlung zwischen paganen und biblisch-christlichen Gottesbezeichnungen (I 3). Hierbei weist Theophilus auf, dass die Quellen der christlichen Religion die theologische Wahrheit direkt und darum zuverlässig erkennen lassen und zugleich die pagane Tradition erschließen.

Das zweite Thema, durch das Theophilus den christlichen Monotheismus profiliert, ist der Glaube an die *Auferstehung*. Auch für die Aufklärung über die christliche Vorstellung von einer personalen Heilszukunft bei Gott bemüht er dieselben indirekten und direkten Quellen der Gotteserkenntnis. Hierbei zeigt sich, dass die Rede von der Auferstehung eine Metapher ist für die eschatologische Vollendung des Menschen von Gott her. Darum ist die christliche Auferstehungshoffnung eine Möglichkeit, mehr über Gott zu sagen und zutreffender über ihn aufzuklären, als dies sowohl der biblische Monotheismus als auch die Theosophie der hellenistisch-römischen Kulturtradition zulassen, und umgekehrt kann über die Auferstehung nicht zutreffend gesprochen werden, ohne von Gott zu reden. Daraus ergibt sich, dass der Glaube an die Auferstehung der Toten konstitutiver Teil des monotheistischen Bekenntnisses der christlichen Religion ist. Weil Theophilus die Wahrheit der Hoffnung auf eine personale Heilszukunft aus dem Schöpfungsbericht entnimmt, legt er mittels der Rede von der Auferstehung dreierlei klar: 1. Die eschatologische Vollendung der Menschen sowie die Identität von Schöpfer- und Erlösergott sind in der Schöpfungsordnung geoffenbart und damit Grundlagen der Heilsgeschichte. Somit ist die christliche Auferstehungshoffnung als eine bereits bei der Grundlegung der Welt geoffenbarte Lehre signiert; sie ist alles andere als eine Neuerung. 2. Die Auferstehungshoffnung ist unabhängig von der Christologie. Aber nicht nur Tod und Auferstehung Jesu spielen keine Rolle für die Gottesfrage und die Plausibilisierung der personalen Heilszukunft der Menschen, auch die Botschaft und das Wirken des Nazareners Jesus sind kein Thema in der Trilogie. Weil aber zum einen der Logos und die Sophia, respektive das Pneuma, als präexistente Schöpfungs- und Erlösungsmittler genannt sind (I 7,3) und zum anderen „die Evangelien“ zur „Hl. Schrift“ gerechnet werden, ist davon auszugehen, dass auch Theophilus für die Auferstehungshoffnung das Bekenntnis zur soteriologisch-eschatologischen Bedeutung Jesu Christi voraussetzt. Dabei ist zu bedenken, dass für die kaiserzeitliche Philosophie die theologische Rede über Jesus von Nazaret, von der Inkarnation sowie dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi als vollendeter Irrtum galt.¹⁰⁷ Demgegenüber konnte man vom präexistenten Logos anschlussfähig reden. Auffällig und erhellend für die Argumentationssituation bleibt indes der Nach-

¹⁰⁷ Vgl. PROSTMEIER, F. R., Φιλανθρωπία als theologisches Attribut, in: Bopp, K./Bily, L./Wolff, N. (Hg.), Ein Gott für die Menschen. FS Otto Wahl zum 70. Geburtstag, München 2002, 143–154.

druck auf der Identität von Schöpfer und Erlöser (I 7,3-4). 3. Die Auferstehung ist ein personales Geschehen, bei dem Gott sich von neuem als der Schöpfer erweist. Die Lehre von der Auferstehung ist somit Ausdruck des biblisch-christlichen Monotheismus', worin das Theologumenon von der Treue Gottes auf die personale Heilszukunft des Menschen konkretisiert ist.

Ganz eng verbunden mit den Darlegungen über die Gotteslehre und die ‚Auferstehung aller Menschen‘ – der Ausdruck ist gleichbedeutend mit den Formeln von der ‚Auferstehung der Toten‘ und von der ‚Auferstehung des Fleisches‘ – ist der Aufruf zum *Glauben an Gott*. Durch die Auferstehungshoffnung wird evident, dass dieser Glaube der christlichen Religion ein signifikant anderes Wirklichkeitsverständnis impliziert als jenes, das der hellenistisch-römischen Kulturtradition zugrundeliegt und Einheit, Stabilität und Kontinuität garantiert. Theophilus macht durch die Appelle an Autolykos zum Gottesgehorsam, zur moralischen Vorbildlichkeit sowie durch den Hinweis auf seine ehemalige Skepsis gegenüber dem Christentum, zu dem er sich aber nach sorgfältiger Prüfung der Quellen aus Vernunftsgründen hingewandt hat, deutlich, dass die *θεοσέβεια* der Christen über die rationale Zustimmung hinaus einen vollständigen Wandel in der Auffassung über Gott, Welt, Menschen und Geschichte verlangt. Geschichtlich wirksam wird diese Umorientierung im Verhältnis zwischen Christen und Staat, das Theophilus nach Vorbild und Maßgabe der Schöpfungsordnung bestimmt sieht und in der differenzierten Haltung gegenüber Gott und dem Kaiser anschaulich macht.

Zur Grundauskunft über das Christentum gehört neben der Wahrheitsliebe dessen *Einheit der christlichen Religion* in Lehre und Handeln. Das erklärt sich zum einen aus der Zielsetzung der Trilogie. Weil die Wahrheit nur eine sein kann, wäre jede binnenchristliche Pluralität ebenso hinderlich für eine überzeugende Argumentation wie die bekannten Widersprüchlichkeiten und ethischen Vergehen der paganen Tradition deren Zuverlässigkeit hinsichtlich der theologischen Wahrheit den Boden entziehen. Zum anderen ist diese Einheit der christlichen Religion, die entgegen dem Augenschein einfachhin vorausgesetzt ist, die Konsequenz aus ihrer schöpfungstheologischen Grundlegung, denn die Einheit des Christentums spiegelt die Schöpfungsordnung wider, und somit erfüllt die christliche *θεοσέβεια* erkennbar den Willen Gottes. Der Konsens in den Glaubensüberzeugungen und im Glaubensleben der christlichen Religion korrespondiert mit der Vorstellung von der Einheit der Schrift. Theophilus begründet letztere mit dem Wirken des Heiligen Pneumas (vgl. II 9; 18; 20). Insofern die Verfasser von christlichen Schriften von demselben Gottesgeist erfasst sind, gehören auch ihre Werke, besonders die Evangelien (III 12,1; 14), zur „Heiligen Schrift“ (II 30; III 13,1). Wie durch die Propheten ist auch in dieser ausgezeichneten christlichen Literatur das „Heilige Wort“ (III 15) als „Gesetz Gottes“, d.h. als Norm des christlichen Lebenswandels, zu vernehmen. Zusammen mit dem Aufweis der Anciennität der Schrift und der Deszendenz der griechisch-römischen Kulturtradition von ihr sind darum die biblisch-christlichen Quellen die einzige zuverlässige Grundlage der Gotteserkenntnis und damit der wahren *θεοσέβεια*. Aus dieser unüberbietbaren Qualität der Quellen folgt ein entsprechend hoher ethischer Anspruch. Christ zu sein bedeutet

für Theophilos offenkundig, ein ‚besserer Mensch‘ zu sein,¹⁰⁸ weil man dann die Kultur in ihrer wesentlichen Bedeutung sowie die persönliche Verantwortung entdeckt.

Charakteristisch für diese Einführung in das Christentum ist die *Rationalität und Wahrheitsliebe* der Auseinandersetzung. Darin spiegelt sich wider, dass Theophilos und Autolykos Gebildete sind. Beide stehen in der παιδεία. Darum sind sie kompetent, Mittel und Formen der hellenistisch-römischen Kulturtradition zu nutzen, um Aufklärung über die Gottesfrage zu erlangen. Was sie unterscheidet und Autolykos mehr als Sympathisanten des Christentums denn als Christ erscheinen lässt, ist der Glaube der christlichen Religion und die damit verbundene Wirklichkeitsauffassung. Diese Differenz bildet den Anlass zu den Darlegungen durch Theophilos; sie zielen darauf, Autolykos mit Vernunftgründen für den christlichen Glauben zurückzugewinnen. Die Trilogie dient also nicht zuerst der Verteidigung, sondern der Festigung von christlichen Repräsentanten der hellenistisch-römischen Bildungskultur und damit der Werbung für die θεοσέβεια der Christen.

Das Bildungsniveau wird durch Theophilos auf mehrere Weisen signalisiert und demonstriert, nämlich durch passende Zitate der für das Thema relevanten Literatur, was auf profundes ‚antiquarisches Wissen‘ schließen lässt, sodann durch Einsatz literarischer und stilistischer Mittel sowie rhetorischer Techniken, die auf eine solide klassische Bildung und literarische Versiertheit hinweisen. Analog wird Autolykos als Repräsentant der paganen Bildungselite vorgestellt. Dabei ist auffällig, wie sich das Verhältnis zwischen beiden Gesprächspartnern von der anfänglichen Gleichheit unter Gebildeten zu einer paideutischen Lehrer-Schüler-Beziehung von Theophilos zu Autolykos entwickelt. Das Ziel der Darlegung, nämlich die Übernahme des christlichen Glaubens an Gott und damit die Hinwendung zum Christentum, ist also auch eine pädagogische Aufgabe, die das Christentum gegenüber der nichtchristlichen Kultur hat. Theophilos ist nicht nur versiert genug, ihr zu genügen, sondern er ist so gebildet, dass er diesen Lernprozess des Autolykos auch literarisch abzubilden vermag.

Hierin wird die Funktion dieser christlichen Propädeutik für Eliten der hellenistisch-römischen Bildungskultur ersichtlich: Die Konstruktion des Autolykos als gebildeter Fragesteller, der einen offenkundigen Lernprozess durchmacht, dient der Niveausteigerung des Christentums. Weil Theophilos und Autolykos in der παιδεία stehen und Theophilos zudem über biblische Bildung verfügt, vermag er auf die brennende Frage nach der wahren θεοσέβεια stichhaltige Argumente dafür zu präsentieren, dass die christliche Religion diese wahre θεοσέβεια ist. Die Bedeutung und die Attraktivität dieses universalen Anspruchs bestehen darin, dass dem einzelnen eine Welt- und Existenzerhellung eröffnet wird, die in der lebensprägenden Hoffnung auf seine personale Heilzukunft kulminiert. Am Schluss zeigt sich diese Einführung in das Christentum für Eliten als *Erschließung der hellenistisch-römischen Kultur* aus der Sicht des Christentums und zugleich als *Auslegung der Wahrheit des Evangeliums* im Raum der Kultur.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Das ist schon für Philon der Skopos aller theologischen Erkenntnis; vgl. Philon, congr 50; mut 68–72.

¹⁰⁹ Näheres vgl. OBIGLIO, E., Final, in: Bragato, J. (Hg.), Himnos y odas al país elogiado. Buenos Aires 1942, 3.6.