

Der Logos im Paradies

Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache

FERDINAND R. PROSTMEIER

1. Hinführung – Wer ist Gott wirklich?

Das Ringen um eine zutreffenden Rede von Gott ist zwar nicht nur jüdisches Erbe im Christentum, aber es wird in der christlichen Literatur zuerst durch einen Verfasser bezeugt, der aus dem hellenistischen Judentum stammt und den wir als einzigen mit seinem echten Namen kennen: Paulus. Der Apostel war von der Frage umgetrieben: „Wer ist Gott wirklich?“. Indem er als Antwort darauf Jesus Christus als den präexistenten, gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes predigte, sah sich christliche Theologie einer doppelten Front gegenüber. Juden empfanden sie als ein unerträgliches und jede Form der Gemeinschaft torpedierendes Ärgernis und aus der Sicht gebildeter Heiden war diese Theologie nicht nur irrig, sondern eine Torheit. Das Lexem *μωρία* findet sich in der neutestamentlichen Literatur nur im 1 Kor.¹ Aus den vier Belegen (1 Kor 1,21.23; 2,14; 3,19) ergibt sich, dass Paulus die *μωρία* wie schon Platon und auch Philon² als den im negativsten Sinn vom ‚rechten Maß‘ der Einsicht getrennten Zustand

-
- 1 In den griechischen Bibelübersetzungen sind der Spruch Sir 20,31 [33] = Sir 41,15 [18] („Besser ein Mensch, der seine Torheit verbirgt, als ein Mensch, der seine Weisheit verbirgt.“) zusammen mit Ijob 24,12 [σ'] die einzigen Belege für das Nomen. Die Nachweise bei Philon, all 2,70; imm 164; sobr 11 und Josephus, ant. 1,224; 17,209; 19,107 sind nicht signifikant. *μωρία* fehlt bei den Apostolischen Vätern und den griechischen Apologeten, abgesehen von der Polemik in Diogn 3,3 gegen die heidnischen Opfer, die eine *μωρία* und eine verfehlte *θεοσέβεια* seien (vgl. Lona [2001] 119f.), sowie Theophilus, wo es viermal belegt ist: II 1,2 (οἶδας γὰρ καὶ μέμνησαι ὅτι ὑπέλαβες μωρίαν εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν), II 8,1 (μύθους γὰρ μάλλον καὶ μωρίας συνῆταξαν περὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν), III 3,1 (ὥστε ἡ δόξα αὐτῶν εἰς ἀτιμίαν καὶ μωρίαν ἐχώρησεν), III 4,2 (ἀλλὰ καὶ ὡς προσφάτου ὀδεύοντος τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου, καὶ μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς λέγειν εἰς ἀπόδειξιν ἀληθείας τῆς καθ' ἡμᾶς καὶ διδασκαλίας, μωρίαν δὲ εἶναι τὸν λόγον ἡμῶν φασιν). In der griechischen Patristik ist das Nomen nicht belegt.
- 2 Philon, imm 164b: „In der Mitte zwischen Kühnheit und Feigheit aber liegt die *Tapferkeit*, zwischen überschäumendem Leichtsinn und schmutzigem Geiz die *Mäßigkeit*, zwischen Frevelmut und Torheit die *Einsicht*, zwischen Aberglauben und Gottlosigkeit die *Frömmigkeit* (πανουργίας τε αὐτῶν καὶ μωρίας φρόνησις, καὶ μὴν δεισιδαιμονίας καὶ ἀσεβείας εὐσέβεια).“ Vgl. Platon, leg. 818d.

versteht. Paulus verwendet den Begriff dazu, das theologische Erkenntnisvermögen zweier Menschheitsgruppen entsprechend ihrer Haltung gegenüber dem Evangelium zu unterscheiden. Vor dem Forum der ‚Weisheit dieser Welt‘ ist die christliche Gottesrede eine Torheit. Vor Gott gilt umgekehrt gerade diese ‚Weisheit der Welt‘ als Torheit (1 Kor 3,19a). Die Weisheit der Welt – worunter die jüdische Schriftgelehrsamkeit ebenso fällt wie die *ποιδεία* der hellenistisch-römischen Kulturtradition (1 Kor 1,20a) – ist untauglich, um Gott zu erkennen (1 Kor 1,20b). Hierfür bedarf es vielmehr der Zurüstung durch den Geist Gottes (1 Kor 2,14).³ Wer die christliche Gottesrede als Torheit hinstellt, macht seine eigene *μωρία* und damit seinen Unglauben evident, wodurch er letztlich seine Rettung verspielt (1 Kor 1,21b).⁴ Er ist ist ein *μωρόθεος*, ein Heide.⁵

Paulus zufolge ist also einerseits das Evangelium weder aus der kulturellen Tradition herzuleiten⁶ noch mit deren hermeneutischen Instrumentarien sachgemäß zu erschließen. Andererseits wird im Echo auf die christliche Verkündigung neben der Eigenständigkeit der christlichen Botschaft zugleich evident, dass die Kultur der Ort für die Verkündigung der Botschaft ist, denn in Kultur und Geschichte geschehen sowohl die Annahme des Evangeliums als auch dessen signifikante Ablehnung und Zurückweisung. Wenn nun aber „Gott durch die Torheit der Verkündigung“ – wie Paulus in 1 Kor 1,21b schreibt – „alle gerettet hat, die glauben“, dann ist die ‚Weisheit der Welt‘ der Weg, auf dem das Kerygma zur Rettung werden kann, weil das Evangelium nicht anders als in Kultur und Geschichte den Glauben hervorruft. Muss die Weisheit Gottes also auf dem Weg der Weisheit der Welt erkannt werden, dann bedarf es der intellektuellen Plausibilisierung des Evangeliums sowie der Überzeugung, dass diese Redeweise die theologische Wahrheit zutreffend zur Sprache bringt.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts war das Ringen um eine zutreffende christliche Rede von Gott zu einem vielstimmigen Diskurs angewachsen, in dem gebildete Christen versuchten, unter Wahrung des biblischen Monotheismus den Glauben

3 Die Vorstellung, der Mensch sei aus sich zu theologischer Erkenntnis nicht fähig, sondern bedürfe einer spezifischen Befähigung von Gott her, ist zwar nicht spezifisch christlich (vgl. Früchtel 2006, 268–271), prägt aber von den christlichen Anfängen her die binnenchristlichen Wortmeldung zur Sache (vgl. 1 Klem 13,1; 23,4; 38,2; Barn 2,2f; 6,10; 21,5f.; IgnSmyrn 1,1). Bei Theophilus kehrt diese Auffassung in Autol. I 2,5–7 wieder; vgl. Prostmeier 2007, 158–168.

4 Zu 1 Kor vgl. Zeller 2010, 107–112. 142–150.

5 Vgl. Passow 1841, 2/308 unter Verweis auf Orac. Sib. 14,321.

6 Das dürfte Gültigkeit haben, auch wenn Röm 2,14–16 als „Anweg“ zu begreifen sein mag, die Möglichkeit einer sog. natürlichen Gotteserkenntnis zu durchdenken. Justin, 1 apol 23,2 weist auf den Logos Gottes, den Sohn Gottes, durch den die Erkenntnis der Wahrheit ermöglicht ist, wobei er in 2 apol 10,1 und 13 mittels der stoischen Lehre vom *λόγος σπερματικός* die menschliche Erkenntnisdisposition erläutert.

an die Göttlichkeit Jesu Christi im Rahmen der kaiserzeitlichen Theosophie plausibel und überzeugend auszusagen.⁷

Bevor nun eine dieser Wortmeldungen aus dem 2. Jahrhundert besprochen wird, nämlich jene des Theophilus von Antiochia, scheinen mir zwei Anmerkungen für das Verständnis der theologischen Sprachgeschichte im Frühchristentum wichtig.

1. Mit dem Erfolg der Heidenmission war das Christentum vor die Aufgabe gestellt, den Glauben unter den Konditionen der hellenistisch-römischen Tradition auszusagen. In den christlichen Anfängen bleiben Regelungen, die dem Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur geschuldet sind, noch auf den Binnenraum der Gemeinden fokussiert – man denke an die Götzenopferfleischfrage in 1 Kor 10 oder an die Empfehlungen für christliche Ehefrauen von Heiden in 1 Petr 3,1–6. Paulus spricht zwar davon, dass die Christen vor allem wegen ihrer Theologie einer prinzipiellen Kritik ausgesetzt sind. Doch auch hierbei ist zuerst an Auseinandersetzungen innerhalb der Gemeinden zu denken. Weil aber die Konversion zum Christentum die persönliche kulturelle Verwurzelung nicht eliminiert, muss davon ausgegangen werden, dass gebildete Christen bald bestrebt waren, die Wahrheit ihres neuen Glaubens auch im Rahmen ihrer ererbten Tradition aufzuzeigen. In diesen innergemeindlichen theologischen Diskursen besaß spätestens mit dem Johannesprolog „die Bezeichnung Christi als Logos Gottes eine herausragende Rolle“⁸. Entsprechend musste die christliche Bedeutung dieses Epitheton in seiner Relation zu logostheoretischen Reflexionen innerhalb der kaiserzeitlichen Philosophie geklärt werden, wodurch selbstverständlich die Frage des Monotheismus in den Blick rückte.⁹

2. Als ab Mitte des 2. Jahrhunderts christliche Theologie direkt im akademischen Diskurs mit der hellenistisch-römischen Bildungswelt abgefragt wurde,¹⁰ musste sie die Wahrheit ihrer Aussagen, die in der Gemeinde durch die Schrift, die Paradosis und das Zeugnis als christliche Glaubenstradition patentiert war,

7 Gegen Theologien, wie sie von frühchristlichen Apologeten erarbeitet wurden, regte sich Widerstand nicht nur von Gebildeten wie Kelsos, die im Namen der hellenistisch-römischen Tradition Protest einlegten und ihre Einwände auf die Gottesfrage fokussierten, sondern auch in den Gemeinden hagelte es Kritik. Am Ende des zweiten Jahrhunderts klagt z.B. ein zum Christentum übergetretener Intellektueller über die Lage in den Gemeinden seiner nordafrikanischen Heimat: „So verbreiten diese Leute immer wieder, wir würden zwei oder drei Götter verkünden.“ Tertullian, *praxeian* 3,1; vgl. ebd. 12,1 (FC 34,108f. 148f.); ähnlich Origenes, *Jo.* II 2,16; Näheres vgl. Brox 1996, 1–46; ders. 2000, 432–429. – Wie der Glaube an das Evangelium in einem von griechischen Denktraditionen nur peripher berührten Kulturraum festgehalten und entfaltet werden konnte, hat Brox 1984, 1–26 skizziert.

8 Löhr 2009, Sp. 328; vgl. Krämer 1967, 282–292; Dörrie 1979, 136–152; Brox 1996, 1–46; ders. 2000, 32–39.

9 Näheres vgl. Dörrie (1975).

10 Vgl. Gigon 1959, 34–74. 104–126. 142–181; Brox 1996, 1–46; Zeegers 1998, 135–175; Rosen 2000, 152–183; Prostmeier 2007, 155–182.

vor der ‚Weisheit der Welt‘ – wie Paulus geschrieben hatte – und mit deren Mitteln erweisen. In einer Gesellschaft, die sich in Gestalt der ‚Zweiten Sophistik‘¹¹ an einem Konzept der Klassik orientierte und sich elitär durch die literarische Tradition und rhetorische Meisterschaft sowie durch einen verfeinerten Lebensstil definierte, besaß auch in akademischen Diskursen neben der Stringenz der Argumentation die Form ihrer Durchführung und Darbietung eminente Bedeutung.¹² Daher konnten sich die frühchristlichen Apologeten, die in der Blütezeit der Zweiten Sophistik schrieben, nicht mehr damit begnügen, einen bündigen Beweis für die Richtigkeit und Zulässigkeit der christlichen Gottesrede abzuliefern. Schon die Wichtigkeit des Themas erforderte es, entsprechend dem Zeitgeist durch literarische und rhetorische Brillanz von der Wahrheit der Aussagen zu überzeugen und die Hörer und Leser für das Christentum zu gewinnen oder zum Bleiben zu bewegen.¹³

2. Theophilus von Antiochia und der ‚Logos im Paradies‘

Ein Beispiel dafür, wie ein gebildeter Christ versucht, die Wahrheit des Evangeliums in einer Diskurskultur darzulegen, die unter dem Eindruck der Zweiten Sophistik floriert, findet sich in den drei Büchern, die Theophilus von Antiochia um 180 „An Autolykos“¹⁴ – einen gebildeten Heiden – schreibt. Von den facettenreichen, dissonanten frühchristlichen Versuchen einer gleichermaßen exegetisch wie philosophisch plausiblen und literarisch überzeugenden Gottesrede hebt sich diese Trilogie in dreifacher Hinsicht ab:

1. Theophilus entwirft eine christliche Theologie, ohne Jesus Christus *expressis verbis* zu erwähnen. Er knüpft die christliche Lehre über Gott, Menschen und Welt an die biblische Urgeschichte. In ihr findet er nicht nur alle inhaltlichen Haftpunkte sowie die Begründung für die Zulässigkeit der christlichen Lehre, sondern in der biblischen Sprache auch die Maßgabe für eine zutreffende christliche Rede von Gott.

Selbstverständlich kommen in den drei Büchern christliche Traditionen zum Tragen, wie schon Adolf Harnack gezeigt hat.¹⁵ Diese erlangen aber nirgends jene argumentative Funktion, die Theophilus der biblischen Urgeschichte einräumt. Das gilt auch für die Stellen, an denen er Joh 1,1 zitiert (II 22) und summarisch

11 Vgl. Norden 1915, 1/351–354; Aderson 1993; Nesselrath 1997, 270–287; Schmitz 1997.

12 Entsprechend heben sich die Werke der frühchristlichen Apologeten durch ihre Disposition, die Sujets und das literarische Niveau von dem vorausgehenden christlichen Schrifttum ab. Vgl. Grant 1959, 33–45; Nesselrath 1997, 269–293; Korenjak 2000.

13 Vgl. Diehle 1989, 310–314; Näheres bezüglich Theophilus vgl. Prostmeier 2007, 160f.

14 Griechischer Text vgl. Otto 1861; Marcovich 1995; Martín 2004.

15 Vgl. Harnack 1890, 1–21.; ferner Grant 1947, 181–189; ders. 1959, 33–45; Zeegers 1970, 371–382.

auf die Evangelien verweist (III 12).¹⁶ Wenn er christliche Traditionen aufruft, dienen sie zur Illustration und Bekräftigung dessen, was Gott in seiner Schöpfung festgelegt hat, in der Genesis geschrieben steht und durch Propheten für das Christentum avisiert wurde. Dass alle Offenbarung immer schon auf das Christentum geeicht war, hat seinen Grund darin, dass die Verfasser der Schrift und der christlichen Literatur – z.B. Mose, die Propheten und Johannes – von demselben Geist Gottes erfüllt waren (II 22). Theophilus ruft hierdurch eine Argumentationsstrategie auf, die sich von der Stephanusrede über die Petrusrede beim Apostelkonzil, sodann 1 Petr 1,23–25, dem wohl schönsten Text im 1 Petr, und selbstverständlich dem Barnabasbrief sowie frühchristlichen Apologeten wie Theophilus bis zu den Kirchenvätern verfolgen ließe.¹⁷

2. Theophilus entfaltet seine Theologie gegenüber dem Heiden Autolykos, den er als *πεπαιδευμένος* – als Gebildeten – profiliert.¹⁸ Autolykos repräsentiert die kaiserzeitliche Bildungskultur und ein geistig-soziales Milieu, in dem Interesse am Christentum und Skepsis gegenüber seinen Lehren keine Gegensätze sein müssen, vielmehr dicht nebeneinander liegen (III 4). Das Adressatenprofil ist aber genauso, vielleicht noch mehr dazu geeignet, dass sich gebildete Christen in ihrem Zustand vor ihrer Konversion wiedererkennen.

3. Die Welt der Zweiten Sophistik ist Theophilus ebenso vertraut wie denjenigen, die sich mit seiner Gestalt des Autolykos zumindest im Rückblick auf die eigene Vergangenheit identifizieren können. Die vielen Zitate aus der paganen Tradition und die noch größere Anzahl der Anspielungen auf pagane Literatur und Diskurs konstruieren einen idealen Erinnerungsraum. Daher sind die Darlegungen darauf angelegt, Eindruck zu machen und die Überzeugung zu festigen, dass in der christlichen Theologie die von Heiden wie Christen erstrebte *ἀλήθεια*, die Wahrheit, zur Sprache gelangt.

Am Ende des 2. Jahrhunderts war es hierfür unverzichtbar aufzuzeigen, dass christliche Theologie sowohl mit logostheoretischen Reflexionen der kaiserzeitlichen Philosophie¹⁹ verbunden werden kann, als auch davon zu überzeugen, dass die in biblischer Tradition verankerte Rede vom Logos Gottes alle paganen Stimmen hinsichtlich der *ἀλήθεια* übertrifft. Es geht Theophilus also auch darum, die Sprachgestalt der Schrift, speziell die Bilder und Metaphern der Urgeschichte, nicht nur als zulässige, sondern als die im eigentlichen Sinne einzige zutreffende theologische Sprache zu erweisen und zugleich durch geeignete Stilmittel vorzuführen, dass die pagane Tradition exakt an die christliche Tradition und ihre biblische Fundierung anschlussfähig ist. Zur Erklärung verweist Theophilus auf die

16 Vgl. Autol. III 13,1, wo er offenkundig die Evangelienüberlieferung „Hl. Schrift“ nennt und III 14,2, wo Mt 5,44.46; 6,3 als „das Evangelium“ zitiert; vgl. Aguado Bleye 1932, 176–191.

17 Vgl. Prostmeier 2005, 1–29.

18 Vgl. Prostmeier 2007, 155–182.

19 Dazu Früchtel 1970.

zeitliche Priorität der Schrift vor der gesamten von ihr deszendierten paganen Literatur. In Anwendung des antiken Altersbeweises sieht Theophilus in der Anciennität der biblischen Überlieferung nicht nur deren unüberbietbaren Wert zur Auffindung der theologischen Wahrheit verbürgt, sondern erkennt in ihr zugleich das vorzügliche sprachliche Vorbild, um diese Wahrheit zur Sprache zu bringen. Diese Vorzüglichkeit untermauert er im III. Buch mit der ersten christlichen Weltchronik.

Vor diesem Hintergrund ist bei Theophilus die Verwendung des Begriffs Logos zu profilieren. Theophilus verwendet den Terminus in voller semantischer Breite.²⁰ Dominant sind indes die Bedeutung „Lehre“ und die philosophisch-theologischen Bedeutungen, nämlich zum einen als Gottes Geist und vernünftiges Prinzip und zum anderen als Gottes Wort oder Rede. Sowohl für das Bedeutungsspektrum des Begriffs Logos in der Trilogie als auch speziell hinsichtlich seiner theologischen Verwendung liegen einige Studien vor.²¹ Im Unterschied zu diesen theologie- und dogmengeschichtlichen Untersuchungen geht es im Folgenden darum, Strategien aufzuzeigen, die Theophilus einsetzt, um Autolykos davon zu überzeugen, dass biblisch-christliche Rede vom Logos Gottes die Wahrheit über Gott zur Sprache bringt.

Theophilus geht nicht planlos und auch nicht ohne eine gewisse Raffinesse ans Werk. Sowohl die thematische als auch die rhetorisch-stilistische Disposition werden in den beiden ersten Kapiteln der Trilogie genannt.²² Auch für die vorliegende Fragestellung ist es entscheidend, sich immer wieder die Eröffnungsaufforderung des Autolykos zu vergegenwärtigen: „Zeige mir deinen Gott!“²³ Die unmittelbare Antwort und die folgenden Erläuterungen lassen erkennen, wie Theophilus in seinen drei Büchern vorgehen wird. Er schreibt: „Zeige mir den Menschen in dir, und ich will dir meinen Gott zeigen!“ Die darauf folgende Liste mit gegensätzlichen Kategorien der sinnlichen Wahrnehmung fungiert insgesamt als Bild für die Möglichkeit der Gottesschau. Aus der weiteren Argumentation geht hervor, dass Eigenschaften wie εὖμορφον (wohlgestaltet), εὖροθμον (har-

20 Vgl. Löhr 2008, Sp. 374–376.

21 Vgl. Gross 1896, 22–34; Claussen 1903, 81–213; Pommrich 1904; Dörrie 1979, 145–152.

22 Es scheint, dass Theophilus seiner Trilogie formgerecht eine προθεωρία voranstellt, die aus zwei Teilen besteht, nämlich einem Loblied auf die ἀλήθεια und die Wahrheitsliebe sowie aus der Disposition, die sich aus der Fragestellung und den hermeneutischen Überlegungen zu deren Beantwortung ergeben. Ob man deshalb berechtigt ist, Autol. I 1–2 als προθεωρία zu bezeichnen, vergleichbar mit Theodoret, affect. proem. 3, wäre eigens zu untersuchen, auch wenn das vernichtende Urteil von Norden 1915, 2/513 Anm. 2, in das Geffcken 1902, 250, genussvoll eingestimmt hat („Theophilus, in seinen Büchern an Autolykos der rechte Typus eines ganz oberflächlichen Schwätzers, dessen Stilistik und Sprache mit seiner Gedankenarmut wetteifert.“), einer solchen Studie keine günstige Prognose zu stellen scheint.

23 Autol. I 2,1. – Zum popularphilosophischen Hintergrund der Diskussion über den angemessenen Gottesbegriff vgl. Seneca, Ep. 95,47–50.

monisch) und εὐμετρον (ebenmäßig) Merkmale sind, die analog für die Gotteschau gelten (Autol. I 2,2). Für die Theologie ist demnach die εὐέπεια, also die schöne, angenehme, wohlgestimmte Rede, die angemessene Sprachgestalt für eine zutreffende Rede von Gott. Dabei gilt, dass das literarische Niveau sowohl der Sache als auch der Gelegenheit angemessen sein muss. Theophilus bekundet hierdurch seine klassische Bildung und seinen Konsens mit den literarisch-rhetorischen Erwartungen der zeitgenössischen Bildungswelt. Ausgewogenheit und Wohlklang in der Sprachgestaltung gelten zusammen mit der gekonnten Variation stilistischer Usancen als Indikatoren für den Wahrheitswert.

Dem auf Konsens zwischen christlicher Rede von Gott und antiker Kultur gezielten hermeneutischen Exkurs im 2. Kapitel folgt eine Texteinheit, die schon durch ihre Struktur aus den drei Büchern herausgehoben ist. In einem fast hymnischen Text²⁴ bespricht Theophilus Möglichkeiten und Grenzen theologischer Sprache. Der Begriff Logos wird darin theologisch begriffen und als das Prinzip Gottes erläutert: εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω. Wichtig ist die Sprachgestalt der gesamten Darlegung.

2.1 Der Logos Gottes ‚ist sein Prinzip‘ (Autol. I 3)

Unter den Erläuterungen in dieser langen Trilogie fällt Autol. I 3 durch seine rhythmische Gestaltung aus dem Rahmen. Auf den ersten Blick handelt sich um eine Art negative Theologie, die mit α-privativum-Bildungen Autolykos darüber aufklärt, was über Gott nicht gesagt werden kann. Im Mittelteil folgen 26 theologische Epitheta, die paarweise aufeinander bezogen sind, so dass der Eindruck einer Entsprechungstabelle entsteht, in der theologische Bezeichnungen aus biblischer Tradition auf scheinbar signifikante Begriffe der kaiserzeitlichen Philosophie bezogen sind, die in der linken Spalte aufeinander folgen.

Der Einsatz mit ἐρεῖς οὖν μοι („Du wirst nun zu mir sagen“) und die Themenangabe, auf die Theophilus mit ἄκουε, ὃ ἄνθρωπε oder ἄκουε, ὃ φημι antwortet, ist für die ersten beiden Bücher ‚An Autolykos‘ typisch. Der Zweck besteht selbstverständlich darin, den gebildeten Leser, für den Autolykos als Projektionsschild konstruiert ist, in den Diskurs einzubeziehen. Die Aufforderung „Beschreibe du, der du siehst, mir die Gestalt Gottes!“ knüpft inhaltlich die folgenden Ausführungen an die Leitfrage von I 2,1 an. Hierbei ist Theophilus durch die Anrede als βλέπων, als Sehender, die Kompetenz zuerkannt, entsprechend der theologischen Hermeneutik über Gott zutreffend und überzeugend Auskunft zu geben. Seine Antwort muss also den Ansprüchen der εὐέπεια genügen.

24 Zum Hymnus in der antiken Literatur vgl. Lattke 1991; Furley u. Bremer 2001; speziell zu Theophilus vgl. Grant 1959, 33–45; zur Wirkungsgeschichte vgl. Bragato 1942

¹Ἐρεῖς οὖν μοι·

Σὺ ὁ βλέπων διήγησά μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.

ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε·

τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστόν ἐστιν,
μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι.

δόξη γὰρ	ἐστιν	ἀχώρητος,
μεγέθει		ἀκατάληπτος,
ὑψει		ἄπερινόητος,
ἰσχύϊ		ἀσύγκριτος,
σοφίᾳ		ἀσυμβίβαστος,
ἀγαθωσύνη		ἀμίμητος,
καλοποιίᾳ		ἀνεκδιήγητος.

2	εἰ γὰρ	φῶς αὐτὸν	εἶπω,	ποίημα	αὐτοῦ	λέγω·
	εἰ	λόγον	εἶπω,	ἀρχὴν	αὐτοῦ	λέγω·
		νοῦν	ἐὰν εἶπω,	φρόνησιν	αὐτοῦ	λέγω·
		πνεῦμα	ἐὰν εἶπω,	ἀναπνοὴν	αὐτοῦ	λέγω·
		σοφίαν	ἐὰν εἶπω,	γέννημα	αὐτοῦ	λέγω·
		ἰσχύον	ἐὰν εἶπω,	κράτος	αὐτοῦ	λέγω·
		δύναμιν	ἐὰν εἶπω,	ἐνέργειαν	αὐτοῦ	λέγω·
		πρόνοιαν	ἐὰν εἶπω,	ἀγαθωσύνην	αὐτοῦ	λέγω·
		βασιλείαν	ἐὰν εἶπω,	δόξαν	αὐτοῦ	λέγω·
		κύριον	ἐὰν εἶπω,	κριτὴν	αὐτὸν	λέγω·
		κριτὴν	ἐὰν εἶπω,	δίκαιον	αὐτὸν	λέγω·
		πατέρα	ἐὰν εἶπω,	τὰ πάντα	αὐτὸν	λέγω·
		πῦρ	ἐὰν εἶπω,	τὴν ὀργὴν	αὐτοῦ	λέγω.

³Ἐρεῖς οὖν μοι·

Ὅργίζεται θεός;

μάλιστα·

ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν,

ἀγαθὸς δὲ καὶ χρηστὸς καὶ οἰκτίρμων ἐστίν

ἐπὶ τοὺς ἀγαπῶντας καὶ φοβούμενους αὐτόν·

παιδευτὴς γὰρ ἐστὶν τῶν θεοσεβῶν καὶ πατὴρ τῶν δικαίων,

κριτὴς δὲ καὶ κολαστὴς τῶν ἀσεβῶν.

¹Du wirst nun zu mir sagen:

Beschreibe mir du, der du siehst, die Gestalt Gottes!

Höre, o Mensch:

die Gestalt Gottes ist unaussprechbar und unerklärbar,
unmöglich für leibliche Augen zu sehen.

Denn	der	Herrlichkeit nach	ist er	unfassbar,
	der	Größe nach		unbegreifbar,
	der	Erhabenheit nach		unerreichbar,
	der	Stärke nach		unermesslich,
	der	Weisheit nach		unvergleichlich,
	der	Güte nach		unnachahmlich,
	dem	Rechthandeln nach		unbeschreiblich.

² Denn wenn ich zu ihm wenn ich	Licht		sage, nenne ich	sein Geschöpf;
	Logos		sage, nenne ich	sein Prinzip;
	Vernunft	wenn ich	sage, nenne ich	sein Denken;
	Geist	wenn ich	sage, nenne ich	seinen Odem;
	Weisheit	wenn ich	sage, nenne ich	sein Erzeugnis;
	Stärke	wenn ich	sage, nenne ich	seine Gewalt;
	Kraft	wenn ich	sage, nenne ich	seine Wirksamkeit;
	Vorsehung	wenn ich	sage, nenne ich	seine Güte;
	Herrschaft	wenn ich	sage, nenne ich	seine Herrlichkeit;
	Herr	wenn ich	sage, nenne ich	ihn Richter;
	Richter	wenn ich	sage, nenne ich	ihn gerecht;
	Vater	wenn ich	sage, nenne ich	ihn den Allumfassenden;
	Feuer	wenn ich	sage, nenne ich	seinen Zorn.

³Du wirst nun zu mir sagen:

Wird Gott zornig?

Allerdings!

Er zürnt denen, die Übles tun,
gütig aber, gnädig und erbarmungsvoll ist er
gegen die, die ihn lieben und fürchten;
denn er ist der Lehrmeister der Frommen und der Vater der Gerechten,
aber der Richter und Bestrafer der Gottlosen.

Zunächst scheint Theophilus aus dem vorausgehenden Kapitel nur drei Einsichten in Erinnerung zu bringen. Weil die beiden folgenden Listen jeweils mit einem γάρ an dieses Diktum angeschlossen sind, könnte der Eindruck entstehen, die Unaussprechbarkeit der Gestalt Gottes werde in der Siebenerliste mit den α-privativum-Bildungen entfaltet²⁵ sowie seine Unerklärbarkeit in der darauffolgenden Tabelle der 26 theologischen Epitheta. Tatsächlich ist nur mittels des ἀνεκδιήγητος (unbeschreiblich) im letzten Glied der Siebenerliste die Unzulänglichkeit des Sprechens von Gott aufgegriffen.

Die darauf folgende Tafel mit korrespondierenden theologischen Epitheta unterläuft den ersten Eindruck ebenfalls. Zwar sind aus der Siebenerliste vier Epitheta aufgenommen, nämlich Weisheit und Stärke sowie Herrlichkeit und Güte. Allerdings werden die Bezeichnungen δόξα und ἀγαθωσύνη nicht erklärt, sondern sie dienen ihrerseits als Übersetzungen für Begriffe, die in die pagane Tradition zu gehören scheinen, nämlich πρόνοια und βασιλεία. Sodann begegnet an 10. und 11. Stelle die Bezeichnung Gottes als Richter, κριτής, in beiden Spalten. Wegen der gleichförmigen Struktur dieser Entsprechungstafel ist nicht auszuschließen, dass diese Uneindeutigkeit und Rochierbarkeit für alle Epitheta gilt, auch für vermeintlich eindeutige Begriffe wie Logos, Nus, Pneuma und Sophia. Aus der Sicht des Theophilus ist also auch diese hochkarätige Terminologie unzureichend für die Rede von Gott.

Wie eklatant der Irrtum ist zu meinen, diese Terminologie für sich garantiere schon Wahrheit, macht er mit V 3 deutlich. Die Pointe dieser vom abschließenden Epitheton der Vergleichstabelle inspirierten Charakterisierung ist weniger darin zu sehen, dass Gottes Zorn und seine Güte von der Haltung der Menschen gegenüber Gott abhängig gemacht sind, sondern dass eine metonymie Diktion, die kein spezifisch christliches Profil hat, als zulässige Rede von Gott behauptet wird. Von V 3 her gesehen, bestätigen die scheinbar elaborierten Listen zum einen exakt das, was Theophilus aus dem 2. Kapitel in Erinnerung gebracht hat, nämlich die Unzulänglichkeit menschlichen Redens von Gott. Zum anderen wird Autolykos daran erinnert, dass die hellenistische Frömmigkeit und Ethik nicht nur mit philosophischer Terminologie operiert, sondern durchaus von Gott im metonymen Sinn als Lehrmeister, Vater und Richter sprechen kann. Aus seiner eigenen Tradition müsste Autolykos somit klar sein, dass die theologische Wahrheit nicht an philosophische Terminologie gebunden ist und diese darum auch nicht garantiert. Theophilus verknüpft hierin seinen Aufweis der mangelnden Verlässlichkeit theologischer Begriffe mit einer bekannten und akzeptierten Sprachgestaltung und wendet beides gegen die Vorbehalte, die Autolykos im Na-

25 Zu den Nuancen des Gebrauchs der kausalen koordinierenden Konjunktion γάρ in der frühchristlichen Literatur (begründend, erklärend, folgernd, fortführend) vgl. Bauer u. Aland 1988, Sp. 304f.; Blass 1984, § 452¹.

men der Tradition gegen die christliche Theologie hat. Geschickt – man kann auch sagen: raffiniert – hält Theophilus dem Autolykos seine pagane Tradition als Spiegel vor, um sie zu paralysieren.

Allerdings ist hiermit nur die inhaltlich-argumentative Seite dieses Kapitels besprochen. Theophilus weiß, dass der Erfolg seiner Argumentation, die er seit dem 1. Kapitel entwickelt hat, nicht zuerst von ihrer Plausibilität abhängt. Um die Leser von der Sache zu überzeugen, muss die Darstellung sprachlich einen exzellenten Eindruck machen. Genau das erstrebt Theophilus mittels der beiden Listen im 3. Kapitel; durch das Frage-Antwort-Spiel werden sie mit dem gesamten Argumentationsgang vernetzt.

In der Siebenerliste (Autol. I 3,1b) ist nicht nur die Wortwahl auffällig. Das erste Adjektiv ist eine christliche Wortbildung. Vor Theophilus findet sich das Lexem ἀχώρητος nur im Herm., dann bei Justin, Irenäus von Lyon und Clem.A., str. VI 39,1–3. Die folgenden sechs Adjektive kommen nur in diesem Vers der Trilogie vor. Sieht man von dem γὰρ ἐστὶν in der ersten Linie ab, dann nehmen die Silben gegen Ende der Liste zu. Offensichtlich sind die sieben α-privativum-Bildungen nicht nur gesucht, sondern auch mit Absicht in diese Reihung gestellt. So spielt das vor Paulus nicht belegte Adjektiv ἀνεκδιήγητος auf den Schlusssagen in 2 Kor 9,15 an. Der Aufbau ist insgesamt darauf angelegt durch wachsende Silbenzahl, den Wechsel zu langen Vokalen im Wortausgang der drei letzten Epitheta sowie durch den gravitätischen Rhythmus Erhabenheit hervorzurufen. Damit folgt Theophilus den Usancen der antiken Kunstprosa. Diese Absicht wird in der zweiten Liste (Autol. I 3,2) offenkundig. Besonders auffällig ist der regelmäßige Schluss der Perioden. Jeder Satz schließt mit einem Kretikus.²⁶ Diese Klausel, bei der eine kurze Silbe von zwei langen Silben eingeschlossen wird – αὐτοῦ λέγω –, gilt als besonders schöner, gefälliger Abschluss des Satzgefüges. In den drei Perioden, die mit αὐτὸν λέγω schließen, ist das kretische Versmaß ebenfalls gewahrt, weil die außenstehende kurze Silbe von αὐτόν durch die Doppelkonsonanz positionslang²⁷ wird. Hinzu kommt, dass Theophilus gerade auch durch diese feine rhythmische *variatio* seine rhetorische Meisterschaft unter Beweis stellt. Der Wechsel im Kasus – αὐτόν statt αὐτοῦ – ist nicht artifizuell, sondern der Aussage geschuldet. Die Intention, durch die sprachliche Gestaltung zu beeindrucken, um in der Sache zu überzeugen, ist auch darin zu erkennen, dass Theophilus die Liste mit einem einsilbigen Epitheton sowohl beginnt – φῶς – als auch schließt – πῦρ. Hierdurch wird die Zusammengehörigkeit der dreizehn Perioden unterstrichen. Von daher erklärt sich wohl auch, dass er am Schluss wieder auf den Genitiv αὐτοῦ λέγω zurückkehrt.²⁸

26 Landfester 1997, 169f.; Norden 1995, 2/909–923.

27 Bornemann u. Risch 1978, § 7,1c*.

28 Theophilus zeigt seine rhetorische Kompetenz auf verschiedenste Weise und mit unterschiedlich deutlicher Ausprägung, wozu etwa die Paronomasie χριστός – χρηστός – χρίεσθαι, der

Die Bedeutung des Rhythmus in der Prosa, der rhythmischen *variatio* sowie des Klauselsystems ist aus einer Reihe von frühchristlichen Schriften durchaus bekannt, etwa durch den Schlussgruß (65,2) im 1 Klemensbrief²⁹ sowie dem berühmten Teilvers 5,5c in der Schrift ‚An Diognet‘,³⁰ ein Protreptikos, über den immerhin Eduard Norden geurteilt hat, er zähle „zu dem Glänzendsten . . ., was von Christen in griechischer Sprache geschrieben ist“³¹. Wie diese Texte so sind auch die beiden Listen in Autol. I 3 auf ihre Wirkung bei Gebildeten hin komponiert.

Im Fokus der Tabelle steht offenkundig die Anschlussfähigkeit der christlichen Rede von Gott. Sie wird hier aber nicht auf dem Weg des stringenten Nachweises versucht, sondern mit den Mitteln, die in dem geistig-sozialen Milieu, in dem sich Theophilus bewegt, Indikatoren für die Wahrheit und somit geeignet sind, auch von der Zuverlässigkeit der christlichen Rede von Gott zu überzeugen. Die verwendeten Bilder sind vertraut und laden ein, sich der Argumentation zuzuwenden und ihr zu folgen. Selbstverständlich werden durch die Terminologie und die sprachliche Gestaltung gängige philosophische Diskurse aufgerufen, deren Signifikanz für das Thema bekannt und deren Bedeutung anerkannt ist. Die Sprachgestalt fügt sich also zur Argumentationslinie, die Theophilus von Beginn an entwickelt hat. Ihr Ziel ist allerdings mitnichten die Demonstration literarischer Virtuosität. Denn das wäre nicht Suche nach der Wahrheit, sondern Ruhmsucht, wogegen er sich im ersten Kapitel seiner Trilogie nachdrücklich wendet. Theophilus will durch sprachliche Eleganz und Finesse Autolykos davon überzeugen, dass die christliche Rede von Gott die theologische Wahrheit zutreffend zur Sprache bringt.

In der zeitgenössischen Diskussion hat hierbei die logostheoretische Reflexion einen eminenten Rang. Die christliche Theologie muss also auch darauf im Kontext der Monotheismusdebatte eine plausible und überzeugende Antwort geben. Die Kapitel 1 bis 3 des 1. Buches an Autolykos, speziell die beiden Listen, bereiten diese Antwort vor, die Theophilus aus der normativen, weil ältesten Quelle entwickeln wird: der Urgeschichte. Diese Anbindung gilt selbstverständlich auch für

geschickte Einsatz der semantischen Breite des Wortfeldes πίστις gehörten, aber auch die (volks-)etymologische Erklärung für den Begriff θεός (I 4).

29 Vgl. Lona 1998, 640.

30 Vgl. Lona 2001, 162f.

31 Norden 2/513 Anm. 2. Unmittelbar vor diesem Lob schreibt Norden über die Trilogie des Theophilus: „Von den an einzelne Personen gerichteten apologetischen Schriften ist die des Theophilus an Autolykos nach Inhalt, Disposition, Stilistik und Sprache die schlechteste.“ Geffcken 1902, 250 hat dieses Verdikt verstärkt (vgl. Anm. 21). Womöglich haben die beiden ‚Titanen der Philologie‘ die drei Bücher doch nicht so eingehend studiert, vielleicht nur nicht mit jenem Wohlwollen, das sie anderen Autoren dieser Epoche entgegenzubringen bereit sind. Die Diskrepanz zwischen heidnischer und christlicher Literatur, die Norden und Geffcken registrieren, wird in der neueren Forschung deutlich geringer veranschlagt; vgl. Hose 1999, 212–225.

die theologische Rede vom Logos Gottes, worauf er in Autol. II 22 zu sprechen kommt.

Weil bereits aus den Anfangskapiteln des Werks erkennbar ist, dass Theophilus seine Antwort auf die Frage des Autolykos nach der Gestalt Gottes planvoll und mit literarischem Geschick entwickelt, ist anzunehmen, dass er auch auf die Verknüpfung achtet zwischen seinen grundsätzlichen Reflexionen über die Möglichkeit einer zutreffenden Rede von Gott und deren Anwendung auf Einzelthemen. Bezüglich der theologischen Rede vom Logos Gottes beruht die Verbindung zwischen I 3 und II 22 auch auf Stichwortassoziationen. Diese sind das Adjektiv ἀχώρητος, ferner die beiden Epitheta σοφία und δύναμις, die in II 22,2 mit dem Logos gleichsetzt werden, sowie die auffällige Benennung des λόγος als ὁρχή, denn sie erinnert selbstverständlich an Joh 1,1a. Genau diesen Teilvers zitiert Theophilus in Autol. II 22,5.³² Ferner kehrt in II 22 das in I 3 beobachtete didaktisch-apologetische Schema aus vorweggenommenen Einwand, der mit ἐρεῖς οὖν μοι eingeführt wird, und der Antwort des Theophilus, für die er mit ἄκουε Aufmerksamkeit verlangt, wieder.

2.2 Der ‚Logos im Paradies‘ (Autol. II 22)

Theophilus zitiert in Autol. II 21,1–5 die biblische Sündenfallgeschichte (Gen 3,1–19) in der Version der älteren griechischen Bibelübersetzung. Im Anschluss an dieses lange Zitat nennt und qualifiziert er dessen Quelle – ἡ ἄγια γραφή – und er definiert, worüber das Schriftzitat Auskunft gibt: die Geschichte des Menschen und das Paradies.³³ Im Folgenden gilt sein Interesse dem Bericht in Gen 3,8a, dass Gott im Paradies umhergewandelt ist.³⁴

32 Zur Übersetzung von Joh 1,1 vgl. Bultmann 1953, 1–17; Schnackenburg 1972, 1/208–212; Barrett 1990, 177–184. Die Übersetzung von συνουσία in II 22,3b berücksichtigt den durch das Lexem aufgerufenen Sachbezug zu Autol. II 9 (Zeus’ „übrigen Taten, seine blutschänderische Ehe mit der Schwester, seine Ehebrüche und Knabenschänderei lasse ich besser von Homer und den übrigen Dichtern erzählen.“); vgl. Aristides, Apol 9,2a; Näheres vgl. Roscher 1965, s.v. Zeus.

33 Autol. II 21,6: Τῆς μὲν οὖν ἱστορίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ παραδείσου τὰ ῥητὰ τῆς ἁγίας γραφῆς οὕτως περιέχει. / So also lauten die Worte der Hl. Schrift von der Geschichte des Menschen und des Paradieses. – Der Ausdruck ἡ ἱστορία τοῦ ἀνθρώπου ist wohl am besten als Kollektivbegriff aufzufassen. Er meint das Geschichtliche des Menschen, wie es zum einen durch seine Selbstsetzung gegenüber dem Gebot Gottes und der vom Menschen ergriffenen Verantwortlichkeit profiliert ist und zum anderen durch die in den beiden Gottesreden vollzogene Trennung von der Sphäre Gottes, dem Paradies.

34 Gen 3,8 LXX: Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν, καὶ ἐκρύβησαν ὃ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου. / Und sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, als dieser im Gartenpark zur Abendzeit umherging, und sowohl Adam als auch seine Frau verbargen sich vor dem Angesicht Gottes des Herrn inmitten der Bäume des Gartenparks. – Autol. II 21,3: Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν, ...

1' Ἐρεῖς οὖν μοι·

"Σὺ φῆς τὸν θεὸν ἐν τόπῳ μὴ δεῖν χωρεῖσθαι,
καὶ πῶς νῦν λέγεις αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ περιπατεῖν;"

2' Ἀκουε ὁ φημι.

ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων ἀχώρητός ἐστιν καὶ ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκεται·
οὐ γὰρ ἐστὶν τόπος τῆς καταπαύσεως αὐτοῦ.

ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ,

δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκεν,
δύναμις ὣν καὶ σοφία αὐτοῦ,

ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων,
οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν προσώπῳ τοῦ θεοῦ
καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδὰμ.

3 καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα
τῆς φωνῆς ἀκηκοέναι.
φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἄλλ' ἢ ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὅς ἐστιν καὶ υἱὸς αὐτοῦ;

Οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθογράφοι λέγουσιν υἱοὺς θεῶν
ἐκ συνουσίας γεννωμένους,

ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγεῖται τὸν λόγον
τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ.
πρὸ γὰρ τι γίνεσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον,
ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα.

4 ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο,
τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικὸν πρῶτότοκον πάσης κτίσεως,
οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου,
ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν.

Ἐπὶ τὴν διδασκουσὴν ἡμᾶς αἱ ἅγιοι γραφαὶ
καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει·

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν·

δεικνύς

ὅτι ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος.

Ἐπειτα λέγει·

Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος·

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,

καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

θεὸς οὖν ὦν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς,
ὁπότεν βούληται ὁ πατὴρ τῶν ὅλων πέμπει
αὐτὸν εἰς τινὰ τόπον·
ὅς παραγινόμενος καὶ ἀκούεται καὶ ὁρᾶται
πεμπόμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐν τόπῳ εὐρίσκεται.

¹Du wirst mir nun sagen:

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

²Höre, was ich sage!

Gott, der Vater des Weltalls, ist zwar unfassbar und befindet sich nicht im Raum
– denn es gibt keine „*Stätte seiner Ruhe*“ (Jes 66,1c LXX; Apg 7,49c) –,
sein Logos aber,
durch welchen er das All gemacht hat,
der seine Kraft ist und seine Weisheit,
übernahm die Stelle des Vaters und Herrn des Weltalls,
dieser erschien an Stelle Gottes im Paradies
und redete mit Adam.

³ Denn auch die ‚göttliche‘ Schrift selbst belehrt uns, dass Adam sagt,
die Stimme gehört zu haben.

Was ist aber die Stimme anderes als der Logos Gottes, welcher auch sein Sohn ist?

Nicht, wie die Dichter und Mythographen die Söhne der Götter
durch Verkehr miteinander erzeugt werden lassen,
sondern so, wie Wahrheit den Logos darstellt,
als ewig im Herzen Gottes beschlossen.
Denn bevor irgend etwas erschaffen wurde, hatte er diesen zum Ratgeber,
da es sein eigener Gedanke und seine Weisheit ist.

⁴ Als aber Gott alles erschaffen wollte, was er beschlossen hatte,
erzeugte er diesen Logos, den vorangehenden Erstgeborenen aller Schöpfung,
nicht, dass er dieses Logos verlustig wurde,
sondern, dass er ihn zeugte und mit seinem Logos in Allem beisammen blieb.

⁵Von daher lehren uns die Heiligen Schriften
und alle Geiststräger, von denen einer, Johannes, sagt:

„*Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei dem Gott;*“ (Joh 1,1a.α),

womit er anzeigt,

dass zuerst allein Gott war und in ihm der Logos.

⁶Hierauf sagt er:

„*Und Gott war der Logos*“ (Joh 1,1a.β).

„*Alles ist durch ihn geworden*“ (Joh 1,3a)

und ohne ihn wurde ‚nicht einmal eines‘“ (Joh 1,3b).

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

Die beiden denkbaren Einwände gegen diese Vorstellung nimmt Theophilus selbst vorweg. Zum einen scheint die Vorstellung in Gen 3,8a mit der philosophischen Ansicht von der Unendlichkeit Gottes zu kollidieren und zum anderen wird das anthropomorphe Gottesbild als inadäquat signiert. Der erste Einwand greift auf Autol. II 3,7 zurück, wo Theophilus mit Bezug auf Zeus anmerkt, dass unter den Attributen, die Gott zu eigen sind, die Vorstellung, er könne im Raum eingeschlossen gedacht werden, die abwegigste ist.³⁵ Der in Autol. II 22,1 vorweggenommene Einwand rekurriert somit auf den Konsens zwischen der paganen und der christlichen Gottesvorstellung darüber, dass die Unendlichkeit Gottes ein zutreffendes theologisches Attribut ist. Damit scheint aber die Aussage in Gen 3,8 unvereinbar. Dennoch hält Theophilus an ihr fest. In II 18,1 hat er nämlich das über drei Kapitel reichende Genesiszitat, das mit der Erschaffung des Menschen einsetzt und mit der Sündenfallgeschichte schließt (Gen 1,26–3,19), mit der Bemerkung eingeführt, dass „die Erschaffung des Menschen ihre Schilderung seitens der Menschen zwar übersteigt, die Hl. Schrift aber eine kurze Erzählung derselben darbietet“ (II 18,1).

Dasselbe Attribut, das in Autol. I 3,1b hinsichtlich der Gestalt Gottes verwendet worden ist, wird hier für die Erschaffung des Menschen verwendet: sie ist ἀ-νέκφοροστος (unerklärbar). Der fundamentale Vorbehalt in I 3,1b gegenüber dem Wahrheitswert theologischer Rede gilt auch für die christliche Rede von Logos Gottes in II 22, denn auf sie strebt die Zitatenkette aus Gen 1,26–3,19 hin. Dass die Möglichkeiten für eine zutreffende Rede von Gott, die Theophilus in I 3 demonstriert hat, hinsichtlich der christlichen Logos-theologie Geltung behalten, zeigt Theophilus in dem raffiniert konstruierten Satzgefüge von II 22,6b.

Somit ist Autol. II 22,2 ein Exempel, wie Theophilus nicht die Anschlussfähigkeit der christlichen Gottesrede zur paganen Tradition demonstriert, sondern umgekehrt: Theophilus zeigt, dass monotheistische Vorstellungen der kaiserzeitlichen Philosophie an die biblisch-christliche Rede von Gott Anschluss finden können. Genau das leistet das mittels γὰρ angeschlossene Jesajazitat. Durch diesen Textein Schub wird die Lehre von der Unendlichkeit Gottes weder erläutert noch fortgeführt, sondern mit einer überraschenden Begründung ausgestattet. Weil sich für dieses Gottesattribut ein Haftpunkt in der Schrift benennen lässt, ist auch der diesbezügliche Konsens nicht erstaunlich, sondern selbstverständlich.

Der eigentlich Zielpunkt des Konsenses ist jedoch die Aussage über den Logos. Dafür bürgt die adversative Konstruktion μὲν ... δέ und die Korrespondenz von ὁ θεός mit ὁ λόγος sowie von πατήρ τῶν ὄλων mit τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου

35 Autol. II 3,7: Dem höchsten, wahren Gott, dem Allherrscher aber ist es eigen, nicht bloß überall zu sein, sondern auch alles zu sehen und alles zu hören; davon gar nicht zu reden, dass er von einem Raum eingeschlossen würde. Würde er dies, so wäre der ihn umschließende Raum größer als er; denn das Umschließende ist größer als das Umschlossene; Gott aber wird nicht umschlossen, sondern er ist selbst der Raum für das All.

τῶν ὄλων. Theophilos gelingt auf diese Weise eine theologische Deutung von Gen 3,8, in der *erstens* die Rede von der Unendlichkeit Gottes ihr Recht behält und *zweitens* der Logos – für den Theophilos alternative Bezeichnungen kennt – als die Weise der Gegenwart Gottes eingeführt wird, von der Gen 3,8 berichtet. Wiederum ist der Bezug auf die Schrift entscheidend. Der Vorstellung vom Umherwandeln Gottes im Paradies soll durch die Erklärung, der Logos sei an Stelle Gottes erschienen, alle Anstößigkeit und Widersprüchlichkeit genommen werden. Wie schon für die Unendlichkeit Gottes wird auch in Bezug auf die Deutung, dass der Logos anstelle Gottes im Paradies erschien, ein Schriftbeleg nachgetragen, der das Begleitmotiv fokussiert, nämlich dass Adam die Stimme gehört hat. Das Kalkül dieser Argumentation ist evident. Wenn die Lehre von der Unendlichkeit Gottes aus der Schrift zu begründen oder doch durch sie zu bestätigen ist, dann gilt das auch für die christliche Rede vom Logos Gottes. Im Logos wird Gott gegenwärtig; zugleich ist aber die Unterschiedenheit zwischen Gott, dem Schöpfer und Vater, sowie dem Logos Gottes aufrecht zu erhalten.

Zugunsten der Frage nach einer zutreffenden Rede von Gott sehe ich davon ab, den logostheologischen Aussagen in II 22,3–5 im einzelnen nachzugehen. Vielleicht lässt sich das zu theologischer Phantasie verlockende Potential der Bezeichnungen für den Logos – etwa als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Erstgeborener aller Schöpfung) – oder die Auslegung von Joh 1,1a, „dass zuerst allein Gott war und in ihm der Logos“ – auf dieselbe Weise mildern, in der Theophilos dies im abschließenden Vers versucht.

Der Schlussvers II 22,6b rekurriert auf den Einsatz der Antwort des Theophilos in II 22,2a, wo er mit der formelhaften Wendung *θεὸς ... ἐν τόπῳ οὐχ εὐρίσκειται* seinen Konsens mit dem Theologumenon von der Unendlichkeit bekundet. In 22,6b kehrt dieser Satz ohne die Negation wieder. Diese Änderung korrigiert allerdings nicht das Theologumenon, sondern macht dem Leser mittels der modifizierten Wiederaufnahme der Formel klar, dass christliche Theologie über Gott mehr und zutreffender sagen kann als der theologische Konsens es zulässt, wenn sie über den Logos Gottes spricht.

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

Dem Inhalt nach ist der Schlussvers also das Resümee aus II 22,2–22,6a. Allerdings leistet der Vers mehr als nur das. Er fokussiert nämlich die Möglichkeit ei-

ner zutreffenden Rede von Gott und damit auch die Möglichkeiten und Grenzen, die theologische Wahrheit bezüglich des Logos Gottes zutreffend zur Sprache zu bringen.

Schon der erste Satzteil birgt eine Schwierigkeit. Die beiden Partizipien ὄν und πεφυκώς sind als Nominativus absolutus zu begreifen. Das fehlende Prädikat ist in πέμπει (er sendet) zu sehen. Grammatisch kann θεός, aber auch ὁ λόγος Subjekt von πέμπει sein. Ebenso unbestimmt ist, wer mit αὐτόν gemeint ist. Sendet Gott den Logos oder sendet der Logos Gott an irgend einen Ort? Selbstverständlich wird jeder, der in christlicher Tradition sozialisiert ist, sich dafür entscheiden, dass nur Gott als Sender in Frage kommt.

Hinzu kommt, dass das Subjekt des vorausgehenden Prädikats βούληται ebenfalls nicht eindeutig ist. Stünde ὁ πατήρ τῶν ὄλων vor βούληται und dem Adverb ὁπότεν, wie es die Regel fordert, wären die syntaktischen Bezüge klar. Durch die Stellung zwischen den beiden Prädikaten wird die Aussage interpretationsbedürftig.

Folgt man den Angaben bei Schwyzer³⁶ zur griechischen Syntax und Stilistik, dann ist diese anakolutische Satzkonstruktion des ersten Teilvers deswegen gewählt, weil sie der Aussage einen gravitätischen Charakter verleiht. Theophilos schwebt wohl folgende passivische Konstruktion vor: „Da also der Logos Gott ist und aus Gott entstanden ist, wurde er also als einer der Gott ist, entsandt.“ Das ist zwar gemeint, denn in der passivischen Konstruktion ist ὁ λόγος das grammatische Subjekt und θεός das logische Subjekt, wird aber so nicht formuliert, sondern muss erschlossen werden. Durch die Transformation in eine aktivische Konstruktion ist ermöglicht, dass θεός und πατήρ τῶν ὄλων grammatisches Subjekt werden und im Nominativ stehen. Mittels der Konstruktion mit dem Nominativus absolutus war zu vermeiden, dass ὁ λόγος zum grammatischen Objekt wird. Stattdessen konnte dieser hochkarätige Begriff nun die prominente Anfangsposition im Satzgefüge einnehmen und somit die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Entsprechend ist dann im zweiten Teilvers der Vater des Weltalls das Subjekt und der Logos das Objekt.

Der dritte Teilvers ist nicht minder absichtsvoll konstruiert. Die Argumentation lautet, dass derjenige, der gehört und gesehen wird, anwesend sein muss, also sich an einem Ort im Raum befindet, weil er gesandt ist. Worauf bezieht sich das Relativpronomen? Ist der Logos oder Gott der Anwesende, der gehört und gesehen wird? Befindet sich Gott oder der Logos im Raum?

Im Rückblick auf Autol. I 3 ist ausgeschlossen, dass die Syntax in II 22,6b ein Versehen ist. Der doppelte Nominativus absolutus, ferner die Stellung des Subjekts zwischen den beiden Prädikaten im zweiten Teilvers und die Unbestimmtheit, ob der Logos oder Gott sich im Raum befindet, zeugen von literarischem

³⁶ Vgl. Schwyzer 1959, 2,403f.

Gespür und Könnerschaft. Die komplexe Satzfügung des Schlussverses provoziert Aufmerksamkeit und ist darum eine Erinnerungsmarke, die alles bisher Gesagte Revue passieren und die Aussage selbst in Erinnerung behalten lässt.

Im Grunde wird in diesem Schlussvers gezeigt, dass sich die Unaussprechbarkeit und Unerklärbarkeit, die Theophilos dem gesamten Abschnitt und jeder Rede von Gott vorausgestellt hat (Autol. I 3,1), literarisch abbilden lässt, sodass diese notwendig exzellente Sprachgestaltung eine Ahnung vermittelt von dem, was unaussprechlich und unerklärbar bleibt. Theophilos operiert – ohne das auszuführen – mit der griechischen Vorstellung, dass im wahrlich Schönen – wofür *καλός* das gültige Attribut ist – zugleich immer das Gute und das Wahre zum Vorschein kommt. Weil die Erhabenheit der Darstellung transparent ist für die Wahrheit in ihrer Erhabenheit, ist für Theophilos die Ästhetik ein Weg für die zutreffende Rede von Gott. Im geistig-sozialen Milieu, in dem sich Theophilos und Autolykos bewegen und in dem dieser Diskurs über die zutreffende Rede von Gott geführt wird, ist darum die *εὐπεια λόγων*, in der die *φιλολογία* und die *φιλοσοφία* einander finden, die angemessene Weise, um die Wahrheit des Evangeliums über den Logos Gottes überzeugend zur Sprache zu bringen.

Literaturverzeichnis

- Aguado Bleye (1932): Pedro Aguado Bleye, „San Teófilo de Antioquía y el canon del Nuevo Testamento“, in: *Estudios biblicos* 4, 176–191.
- Anderson (1993): Graham Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London/New York.
- Barrett (1990): Charles Kingsley Barrett, *Das Evangelium nach Johannes* (KEK Sonderband), Göttingen.
- Bauer u. Aland (1988): *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, 6. Aufl. Berlin/New York.
- Blass (1984): Friedrich Blass u. Albert Debrunner u. Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, 16. Aufl. Göttingen.
- Bornemann u. Risch (1978): Eduard Bornemann/Ernst Risch, *Griechische Grammatik*, 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Bragato (1942): José Bragato (Hg.), *Himnos y odas al país elogiado*, Buenos Aires.
- Brox (1984): Norbert Brox, „Jüdische Wege des altkirchlichen Dogmas“, in: *Kairos* 26, 1–26.
- Brox (1996): Norbert Brox, „Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott“, in: *SBAW.PH* 1, 1–46.
- Brox (2000): „»Gott« – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1“, in: Franz Dünzl u. a. (Hgg.), *Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, Freiburg u. a., 423–429.
- Bultmann (1953): Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK), Göttingen.
- Clausen (1903): Otto Clausen, „Die Theologie des Theophilus von Antiochien“, in: *ZWTh* 46, 81–213.
- Dihle (1989): Albrecht Dihle, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian*, München.
- Dörrie (1975): Heinrich Dörrie, Logos-Religion? oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation* (FS C. J. de Vogel), Assen, 115–136.
- Dörrie (1979): Heinrich Dörrie, „Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten“, in: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (FS für Carl Andresen), Göttingen, 136–152.
- Früchtel (1970): Edgar Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins* (Philosophische Abhandlungen 33), Frankfurt am Main.
- Früchtel (2006), Edgar Früchtel, „Inneres Auge und göttliche Schau. Reflexionen zum antiken Horizont des Begriffs »Vision«“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 32, 259–279.

- Furley u. Bremer (2001): William D. Furley u. Jan Maarten Bremer (Hgg.), *Greek hymns. Selected cult songs from the Archaic to the Hellenistic period*, 2 Bde. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 9 & 10), Tübingen.
- Gigon (1966): Olof Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh.
- Geffcken (1902): Johannes Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig/Berlin.
- Grant (1947): Robert Grant, The Bible of Theophilus, in: *JBL* 2, 181–189.
- Grant (1959): Robert Grant, Scripture, rhetoric and theology in Theophilus, in: *VigChr* 13, 33–45.
- Gross (1896): Otto Gross, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. Abhandlung zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern 1896*, Chemnitz.
- Harnack (1890): Adolf Harnack, Theophilus von Antiochien und das Neue Testament, in: *ZKG* II, 1–21.
- Hose (1999): Martin Hose, *Kleine griechische Literaturgeschichte. Von Homer bis zum Ende der Antike* (bsr 1326), München.
- Korenjak (2000): Martin Korenjak, *Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit*. Zetemata 104, München.
- Krämer (1967): Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam (2. Aufl.).
- Landfester (1997): Manfred Landfester, *Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprachen*. Darmstadt.
- Lattke (1991): Michael Lattke, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19), Fribourg/Göttingen.
- Löhr (2009): Winrich Löhr, Art. „Logos“, *RAC* 23, 327–435.
- Lona (1998): Horacio E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), Göttingen.
- Lona (2001): Horacio E. Lona, *An Diognet* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten 8 [KfA 8]), Freiburg im Breisgau.
- Lona (2005): Horacio E. Lona, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsband 1 [KfA.E 1]), Freiburg im Breisgau.
- Marcovich (1995): Miroslav Marcovich (Hg.), *Theophili Antiocheni. Ad Autolycum* (PTS 44), Berlin/New York.
- Martín (2004): José Pablo Martín, *Teófilos de Antioquía. A Autólico. Introducción, texto griego, traducción y notas* (Fuentes Patristicas 16), Madrid u. a.
- Nesselrath (1997): Heinz-Günther Nesselrath, „Kaiserzeit“, in: ders. (Hg.), *Einleitung in die griechische Philologie* (Einleitung in die Altertumswissenschaft), Stuttgart/Leipzig, 269–293.
- Norden (1915): Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 Bde., Stuttgart/Leipzig (3. Aufl., ND Stuttgart/Leipzig 1995).

- Otto (1861): Johann Carl Theodor von Otto (Hg.), *Theophili Episcopi Antiocheni Ad Autolyicum libri tres* (CorpAp 8), Ienae (ND Wiesbaden 1969).
- Passow (1841): Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2 Bde., Leipzig (5. Aufl., ND Darmstadt 1993).
- Perendy (2010): László Perendy, The Outlines of Systematic Theology in the Ad Autolyicum of Theophilus of Antioch, in: *StPatr* 45, 413–418.
- Pommrich (1904): Arno Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen*, Leipzig.
- Prostmeier (2005): Ferdinand R. Prostmeier, „Christliche Paideia. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos“, in: *RQ* 100, 1–29.
- Prostmeier (2007): Ferdinand R. Prostmeier, „Zeige mir deinen Gott.“ Einführung in das Christentum für Eliten, in: ders. (Hg.), *Frühchristentum und Kultur* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten. Ergänzungsband 2 [KfA.E 2]), Freiburg im Breisgau, 155–182.
- Prostmeier (2009): Ferdinand R. Prostmeier, „Δόξα bei Theophilus von Antiochien“, in: Rainer Kampling (Hg.), *Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie*, Paderborn, 125–156.
- Roscher (1965): W. H. Roscher (Hg.): *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6 Bde. (1893–1937), Leipzig (ND und Supplemente 1–4 Hildesheim 1965).
- Rosen (2000): Klaus Rosen, von der Torheit für die Heiden zur wahren Philosophie. Soziale und geistige Voraussetzungen der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, in: R. von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem*, Darmstadt 2000, 124–151.
- Schmitz (1997): Thomas Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97, München.
- Schnackenburg (1992): Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1–4* (HThK IV/1), Freiburg u. a.
- Schwyzer (1959): Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Band 2, Syntax und syntaktische Stilistik (HAW), München (2. unveränd. Aufl.).
- Ueding (2005): Gert Ueding, *Klassische Rhetorik*, München (4. Aufl.).
- Ueding/Steinbrink (2005): Gert Ueding/Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, 4. Aufl. Stuttgart/Weimar.
- Zeegers (1970): Nicolle Zeegers, Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolycus de Théophile d’Antioche, in: *SP* 12, 371–382.
- Zeegers (1998): Nicolle Zeegers, Les trois cultures de Théophile d’Antioche, in: Bernard Pouderon/Joseph Doré (Hgg.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 135–175.
- Zeller (2010): Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen.