

# Was ist vermittelbar?

Propädeutische Aspekte  
der Trilogie des Theophilus von Antiochia ‚An Autolykos‘

*Ferdinand R. Prostmeier*

## 1 Problemgeschichte

Mit hellenistischen Juden wie Paulus trat die Verkündigung des Evangeliums programmatisch über die Grenzen des späteren Palästinas hinaus.<sup>1</sup> Für diese weiträumige Mission im Imperium Romanum war die hellenistische Synagoge eine wichtige Anlaufstation.<sup>2</sup> Sie verhiess gastfreundliche Aufnahme, womöglich logistische Unterstützung, und der synagogale Gottesdienst bot eine vorzügliche Gelegenheit, das Evangelium vor Juden und mitunter auch vor Gottesfürchtigen zu predigen (Apg 13,14–45). Wenn für den Glauben an das Evangelium so erfolgreich geworben wurde, wie die Apostelgeschichte es idealtypisch für eine Synagoge in Korinth schildert, dann verfügte die neue Gemeinde sogleich über einen Stützpunkt, um ihr Eigenleben zu entfalten und zu pflegen und um weitere Mitglieder anzuwerben. Lukas spricht diese Entschränkung der Verkündigung<sup>3</sup> über das angestammte Milieu des kaiserzeitlichen Diasporajudentums hinaus sowie den Erfolg der Predigt an die Heiden wiederholt an<sup>4</sup> und er notiert, dass die Verkündigung auch den öffentlichen Raum suchte.<sup>5</sup> Dieser Schritt aus dem religiösen Binnenraum hinaus brachte mit dem neuen Publikum auch einen Wandel der Wichtigkeit ehemals zentraler Themen, z. B. Gesetz und Rechtfertigung, und der Argumentationsweisen. Die zwischen Wissbegier und Abschätzigkeit oszillierenden Reaktionen der Athener Bildungseliten auf die Verkündigung des Evangeliums von Jesus und der Auferstehung profiliert die Glaubens- und Lebenssituation der lukianischen Gemeinden. Aus der Areopagrede (Apg 17,16–34) ist zu entnehmen, dass diese Gemeinde der dritten christlichen Generation, die keinen Kontakt zu den Erstzeugen vorweisen kann, nicht nur Sicherheit über die Authentizität der

<sup>1</sup> Vgl. Brox 2000, 337–373; Brox 1998, 77–97; zum Bildungsniveau des Paulus vgl. Bauer 2011, 388–418.

<sup>2</sup> Vgl. Apg 13,5; 14,1; 17,2–4.

<sup>3</sup> Vgl. Gal 2,1–10; 3,26–28; Apg 15,1–35.

<sup>4</sup> Vgl. Apg 13,12.46b.48 f.; 14,27; 16,11–15; passim.

<sup>5</sup> Vgl. Apg 17,16.17b und die Polemik des Kelsos (Celsus 3,50) gegen das Auftreten von Christen im öffentlichen Raum; Näheres vgl. Lona 2005, 200 f.; Arnold 2016, 484–489.

eigenen Überlieferung benötigt, sondern auch Auskunft darüber, welche Theologumena im kaiserzeitlichen Diskurs über Religion, in den sie involviert ist,<sup>6</sup> die Charakteristika des Evangeliums zu erkennen geben und wie die Wahrheit der christlichen Gottesrede überzeugend dargetan werden kann.<sup>7</sup>

Für die Frage nach der Vermittelbarkeit des Evangeliums in der hellenistischen Kultur ist aus der prominenten lukanischen Redekomposition Zweierlei zu entnehmen. *Erstens* konzentriert sich die Darlegung in Apg 17,22b–31 auf zwei elementare theologische Fragen, nämlich die Gottesvorstellung und die Möglichkeit einer personalen Zukunft über den Tod hinaus. Die Vorstellung von Gott als Schöpfer und als Retter sind jene Achsenthemen, worüber aus biblisch-christlicher Überlieferung mit theologischen Traditionen der griechischen Kultur ein Diskurs möglich scheint. *Zweitens* zeigt die Argumentation in der Areopagrede, dass der Grad der Vermittelbarkeit wesentlich durch die Angemessenheit der Sprache und die Anschlussfähigkeit der Argumente bestimmt wird. Während die monotheistische Vorstellung von Gott als Schöpfer und Weltherrscher durch eine Zitatenskombination aus griechischer Tradition<sup>8</sup> als konsensuales und daher diskursfähiges theologisches Wissen signiert wird, steht der zweiten Komponente der Gottesvorstellung, dass Gott, der Schöpfer, die Auferweckung der Toten bewirkt und sich darin als der Retter offenbart, die feste Überzeugung von der konstitutiven Verschiedenheit von göttlichem und kosmischem Bereich gegenüber. Epikureer und Stoiker erfassen genau, dass sich im christlichen Auferstehungsglauben das Gottes- und Menschenbild widerspiegelt. Während die Gottesvorstellung als nachvollziehbar

<sup>6</sup> Das geistig-kulturelle Milieu der lukanischen Gemeinde lässt sich nicht nur am Sprachniveau erkennen (vgl. Norden 1915, 483–492; Jeremias 1980), sondern auch an sozialen Zusammenhängen (z. B. das Haus der Mutter des Johannes Markus in Apg 12,12) und typischen Aktionsräumen, die im Doppelwerk aufgerufen werden. Für letztere sind z. B. die Mahlszenen aufschlussreich (vgl. Prostmeier 2008, 95–121).

<sup>7</sup> Vgl. Prostmeier 2013, 127–162.

<sup>8</sup> Übersetzt man das ἐν αὐτῷ in Apg 17,28a nicht mit „durch ihn“, sondern mit „in ihm“, so ist Leben, Bewegung und Sein des Menschen „in Gott“ als die Immanenz des Menschen in der alles durchwaltenden Gottheit gedacht. Die Übersetzung mit „durch ihn“ ruft in hellenistisch-philosophischer Terminologie die Nähe des Schöpfers zu seinen Geschöpfen auf, die im Teilvers 25b expressis verbis bekannt wurde. Noch einen Schritt weiter führt das Zitat im Teilvers 28b, das aus dem epischen Lehrgedicht Phainomena des Aratos aus Soloi (um 310–250 v. Chr.) stammt (vgl. Autol. II 8,3b; dort weitere sachverwandte Zitate). Der Einleitung (ὡς ... εἰρηκαὸν) zufolge ist dieses Zitat repräsentativ für das religiöse Wissen der Hörer. Die doppelte Raffinesse besteht aber darin, dass sich der lukanische Paulus der Eindringlichkeit eines kunstvoll gebauten Spruches (BDR §§ 249.487,1) aus paganer Tradition bedient und dass die Aussage, die Menschen seien von Gottes Geschlecht, aus dem Kontext einer ontologisch verstandenen Gottesverwandtschaft gelöst und wiederum in den biblisch schöpfungstheologischen Horizont gerückt werden kann (vgl. Gen 1,26 f.; 5,1; 9,6; Ps 8,6).

angesehen werden könnte, tritt beim zweiten Achsenthema die Grenze der Vermittelbarkeit des Evangeliums in der hellenistischen Kultur und Philosophie luzid hervor.<sup>9</sup> Die ungebrochene Wissbegier auf das christliche Rettungskonzept, die dem Athener Bildungsestablishment in den Mund gelegt wird, steht Gebildeten zwar gut zu Gesicht, ist aber kaum mehr als eine höfliche Weise, die völlige Inkommensurabilität zu konstatieren. Aus der geschulten Perspektive der griechisch Gebildeten tragen die Christen mit ihrer Auferstehungshoffnung einen Wahrheitsanspruch in ihre Gottesvorstellung ein, der sich nicht nach dem Prinzip des besseren Arguments ausweist und schon deshalb nicht diskursfähig geschweige denn anschlussfähig ist.

Allerdings weist der von den Bildungseliten initiierte Ortswechsel von der Agora hinauf zum Areopag darauf hin, dass die dem Evangelium inhärente Vorstellung von Gott als Schöpfer und als Retter nicht als Aperçu wahrgenommen wurde, sondern als Beitrag zu den beiden Achsenthemen des kaiserzeitlichen Diskurses über Religion. Die Skepsis der Interessierten schon im Auftakt zur Areopagrede und die divergenten Reaktionen auf die Rede, nämlich einerseits die von beiden Seiten vollzogene faktische Beendigung des Diskurses und andererseits die Konversion weniger zum Christentum, bestätigen zwar die Relevanz der beiden Achsenthemen, aber die gespaltene Reaktion zeigt auch die Schwierigkeiten in der Vermittlung des Evangeliums im Raum der hellenistischen Kultur und Philosophie an.

Die Auseinandersetzungen mit Repräsentanten hellenistischer Kultur und Philosophie über die Wahrheit des Evangeliums, die Lukas mittels der Areopagrede wie eine zufällige Episode schildert, wenngleich er in ihr die Achsenthemen und die entscheidenden Positionen zur Sprache bringt, werden wenige Dezennien später durch die frühchristlichen griechischen Apologeten unter den Anforderungen des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses entfaltet. Die Auferstehungshoffnung ist in diesen Schriften zwar ein herausragendes Thema, aber im Vordergrund der Darlegungen steht wie schon in der Areopagrede die Frage nach der Gottesvorstellung. Alle Werke dieser theologischen Avantgarde des zweiten Jahrhunderts erstreben die Vermittlung von Evangelium und Kultur. Insofern sind alle diese Werke protreptische Schriften. Hinsichtlich der Fragen nach der Vermittelbarkeit heben sich indes die drei Bücher des Theophilus von Antiochia ‚An Autolykos‘ ab. In dieser Trilogie werden nämlich die beiden aus der Areopagrede

---

<sup>9</sup> Für Gebildete wie Kelsos avancierte deshalb die christliche Auferstehungshoffnung zum Reizthema *par excellence*, mit dem die Torheit des christlichen Glaubens und Gefährlichkeit des Christentums evident wurde. Näheres vgl. Lona 2005, 288–292. Die Traktate ‚De resurrectione carnis‘ versuchen, solche Kritik zu parieren; vgl. Lona 1993.

bekanntem Achsenthemen durch den nichtchristlichen Diskurspartner expressis verbis aufgeworfen. Dadurch besitzt diese ‚Einleitung ins Christentum für Eliten‘ einen diskursiven Anschein und sie stellt zugleich beide Achsenthemen ebenso explizit ins Zentrum aller Darlegungen.

## 2 Verfasser und Werk

Die drei Bücher ‚An Autolykos‘ sind das jüngste und einzig erhaltene Werk des Theophilos von Antiochia. Die Trilogie entstand in der syrischen Metropole am Orontes, bald nach dem Tod von Kaiser Marc Aurel (17. März 180). Anders als etwa Justin in seinem Dialog mit Tryphon schickt er seinen Darlegungen keine Bildungs- und Konversionsgeschichte voraus, die ihn zu den folgenden Ausführungen qualifiziert.<sup>10</sup> Theophilos disponiert auch in diesem Zusammenhang raffinierter als seine Vorgänger in ihren protreptischen Werken. Er stellt seiner Trilogie nämlich das Ethos des Wahrheitsliebenden wie eine Prämisse voraus.<sup>11</sup> Erst im Schlusskapitel des ersten Buches ‚An Autolykos‘ kommt Theophilos auf seine Hinwendung zum Christentum zu sprechen.<sup>12</sup> Durch diese Endstellung gewinnen die Personalangaben zu ihrem ethopoietischen Zweck weitere Funktionen hinzu. Die autobiographischen Notizen zur Konversion dienen nun als *exemplum* für Gebildete wie Autolykos. Dabei ist Zweierlei nicht unerheblich: Zum einen

<sup>10</sup> Justin dial. 2,3–8,2; Näheres vgl. Bobichon 2003, 188–205.574–601.

<sup>11</sup> Autol. I 1,1: Στωμύλον μὲν οὖν στόμα καὶ φράσις εὐεπῆς τέρψιν παρέχει καὶ ἔπαινον πρὸς κενὴν δόξαν ἀθλοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφθαρμένον· ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστὴς οὐ προσέχει λόγοις μεμασμένοις· ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου, τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν (Ed. Martin)./,„Eine wortgewandte Rede und wohlklingende Sprache verschafft Wohlgefallen und Lob zu eitlen Ruhm von armseligen Menschen mit verdorbenem Sinn. Der Wahrheitsliebende jedoch hängt nicht an geschönten Reden, sondern untersucht sorgsam, was und von welcher Art das mit der Rede verbundene Werk ist.“

<sup>12</sup> Autol. I 14,1: Μὴ οὖν ἀπίσται, ἀλλὰ πιστεῦε· καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστου τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεῦω· ἅμα καὶ ἐπιτυχῶν ἱεραῖς Γραφαῖς τῶν ἀγίων προφητῶν, οἱ καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος Θεοῦ τὰ προγεγονότα ᾧ τρόπῳ γέγονε, καὶ τὰ ἐνεστώτα τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποίᾳ τάξει ἀπαρτισθήσεται. Ἀπόδειξις οὖν λαβῶν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ· ἀλλὰ πιστεῦω πειθαρχῶν Θεῷ, ᾧ, εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ, νῦν ἀπιστήσας, πεισθῆς ἀνίωμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίας./„Sei also nicht ungläubig, sondern gläubig (vgl. Joh 20,27c), denn auch ich habe einst nicht geglaubt, dass dies sein wird. Jetzt aber habe ich die Sache erwogen und glaube. Zugleich auch stieß ich auf hl. Schriften der hl. Propheten, die im Geist Gottes auch voraussagten die Vergangenheit, wie sie war, die Gegenwart, wie sie ist, und die Zukunft, wie sie sein wird. Da ich nun die Gegenwart und die Weissagungen derselben als Zeugnis habe, bin ich nicht mehr ungläubig, sondern glaube, gehorsam gegen Gott. Und diesem gehorche doch auch du im Glauben, damit du nicht, jetzt ungläubig, dann voller Zerknirschung glauben musst in den ewigen Strafen.“

werden im ersten Buch im Sinn der einführenden *κάθαρσις* und *ἐποπτεία* die Beweise für die Wahrheit der christlichen Auffassung bezüglich der beiden Achsenthemen dargetan, womit die Entkräftung und Bereinigung aller nichtchristlichen Vorstellungen von Gott und Rettung einhergeht, und zum anderen gewinnt das Schlusskapitel des ersten Buches zusammen mit dem Eröffnungskapitel zum zweiten Buch, die beide die christliche Positionierung zu den beiden theologischen Themen voraussetzen, eine Scharnierfunktion.<sup>13</sup>

### 3 Theophilos' Konversion – *exemplum* für Eliten

Den Auftakt zu dem autobiographischen Rekurs bildet der Bekehrungsruf in Autol. I 14,1a: *Sei also nicht ungläubig, sondern glaube.*<sup>14</sup> Er deckt das Ziel der Trilogie auf: Autolykos und Gebildete wie er sollen alle Zweifel aufgeben und sich lebensprägend dem Glauben zuwenden. Die Konjunktion *οὐν* signalisiert, dass dieser Ruf keine Umkehrformeln der Missionspredigt wiederholt, sondern aus der Argumentation resultiert, die in den vorausgehenden Darlegungen entwickelt worden ist. Dabei stellen Antonyme wie *ἀπίσται* und *πίστευε* sowie die adversative Satzkonstruktion klar, dass diese theologische Erkenntnis weder Abwarten noch laue Indifferenz gestatten.

Mittels der Diktion und Satzstruktur sowie der syntaktischen Anbindung des Bekehrungsrufes konstatiert Theophilos, dass bestimmte theologische Inhalte diskursiv vermittelbar sind, nämlich jene, auf die er durch das *οὐν* zurückschaut, und dass diese Erkenntnisse die Hinwendung zum christlichen Glauben begründen können. Der Ruf zur Konversion kann also Argumente vorweisen. Mit den folgenden vier Teilversen versucht Theo-

<sup>13</sup> Autol. II 1,1a: Ἐπειδὴ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἐγένετο λόγος ἡμῖν, ὃ ἀγαθώτατε Αὐτόλυκε, πυθομένου σου τίς μου ὁ Θεός, .../„Als wir neulich ein Gespräch hatten, bester Autolykos, und du mich fragtest, wer mein Gott ist, ...“

<sup>14</sup> Autol. 14,1a: Μὴ οὐν ἀπίσται, ἀλλὰ πίστευε. Der autobiographische Auftakt zum Dialog mit Tryphon (Justin, *dialog.* 2,3–8,2) setzt mit *ἐγὼ τε* ähnlich demonstrativ ein wie Autol. I 14,1b. Allerdings fehlt bei Justin die raffinierte Inanspruchnahme des Gesprächspartners (*καὶ γὰρ ἐγὼ ...*), die diesem en passant einen Wissensstand zuweist, der gegenüber dem Reflexionsniveau von Theophilos signifikant abfällt. Diese „Spitze“ gegen Autolykos, den Repräsentanten der hellenisch Gebildeten, hat in der Trilogie Methode. Was in den ersten Versen der Trilogie als ein Dialog unter Gleichen erscheint, kippt bereits am Ende des ersten Kapitels in eine andere Diskursform, die sich am Schluss der Trilogie offen als Lehrvortrag zu erkennen gibt. Dabei ist nicht unwichtig, dass seit Homer (Il. 10,267; Od. 19,399–465) und Hesiod (fr. 111 f.) am Namen Autolykos ein übler Leumund haftet, der auch in der lateinischen Literatur der frühen Kaiserzeit bekannt war (Ovid, *met.* 11,313–315). In der Trilogie des Theophilos fungiert dieser alte Name als Chiffre dafür, dass die griechische Kultur von je her nichts anderes war als Diebesgut und Lüge, bestenfalls Irrtum.

philos, ihre Zuverlässigkeit zu erläutern, indem er sich selbst als *exemplum* der Bekehrung präsentiert.

Mit seiner autobiographischen Notiz (καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστου) bestimmt er den Zweifel wider die Auferstehungswahrheit, auf die V 1b mittels ἔσσηται rekurriert, als konsensuale Basis theologischer Wahrheitsfindung. Mittels ἀλλὰ νῦν wird der Wandel hinsichtlich der Gottesvorstellung und dem daraus erwachsenen Glauben an Gott vergegenwärtigt, den der Tempuswechsels vom Imperfekt ἠπίστου in V 1b zu πιστεύω in V 1c anzeigt. Theophilos blickt mit missionarischem Impetus auf seine persönliche Bekehrungsgeschichte zurück, deren Konsequenz er in der Bekenntnisaussage πιστεύω als lebensprägend konstatiert. Das ἀλλὰ νῦν markiert zwar den Bruch mit theologischen Ansichten, die vormals als wahr angenommen waren. Diese Zäsur bedeutet jedoch mitnichten, dass der Glaube vom Anspruch der Vernunft an die theologische Wahrheitsfindung dispensiert ist oder gar als dem Glauben innerlich zuwider eliminiert werden müsse. Zum einen ist nämlich nach dem Partizip κατανοήσας in V 1b das Bekenntnis (πιστεύω), mit dem sich Theophilos vor seinem Diskurspartner als Christ identifiziert, die vernünftige Konsequenz aus der kritischen Abwägung aller Argumente (αὐτά) hinsichtlich der Auferstehungshoffnung; sich zum Glauben an Gott, den Schöpfer, Herrn und Retter zu entschließen, gebietet die Vernunft. Zum anderen bringen das Adverb ἄμα und die Konjunktion καὶ diese vernunftgeleitete Abwägung damit zusammen, dass Theophilos für sich die Schrift – gemeint ist die griechische Bibel – entdeckt und studiert hat.<sup>15</sup> Durch das Partizip ἐπιτυχῶν wird das Verhältnis von Theophilos zur Schrift bestimmt: Im Streben nach zutreffender theologischer Erkenntnis ist Theophilos eher zufällig auf die Schrift gestoßen. Weil unvoreingenommene Wissbegier<sup>16</sup> auch sein Schriftstudium leitete, kann er für die Lehre, die er daraus gewonnen hat, tatsächlich Redlichkeit beanspruchen.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Diese Abfolge in der theologischen Wahrheitsfindung aus zuerst kritischer Abwägung aller Vernunftgründe und danach der Wahrheitsfindung durch das Studium der Schrift kann Justins autobiographische Beschreibung seiner Suche bezüglich des „Ursprungs und des Endes und überhaupt des notwendigen Wissensbestandes eines Philosophen (περὶ ἄρχων, καὶ περὶ τέλους, καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον)“ (Justin, *dial.* 7,2) aufrufen. Dafür könnte auch sprechen, dass Justin in dem Kontext ebenso wie dann Autol. I 14,1c,d die Dreizeitengliederung verwendet und dass auch er in der Erfüllung aller prophetischen Vorhersagen in Geschichte und Gegenwart den Wahrheitswert der Schrift erwiesen sieht. Dieser beruht auch nach Justin darauf, dass die Propheten mit Heiligem Geist erfüllt waren (ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι).

<sup>16</sup> Näheres vgl. Brox 2007, 9–18.

<sup>17</sup> Eine wichtige Anwendung des biographischen Arguments für die Seriosität sowohl der Darlegung als auch für die Vernünftigkeit der religiösen Konversion findet sich in Autol. III 23,7. Mittels einer Beistandsbitte an Gott schließt Theophilos aus, dass er in seiner Weltchronik (vgl. Probstmeier 2017, 89–110), die alles bisher Dagewesene in den Schatten stellen

Das stimmige Verhältnis zwischen prophetischer Ansage (προείπον) und geschichtlichem Ergehen (γένονε, καὶ ... γίνεται) macht den Wahrheitswert der Schrift evident.<sup>18</sup> Diese Evidenz stellt nicht nur Vergangenes und Gegenwärtiges in prophetisches Licht, sondern sie begründet die Zuversicht, dass sich alle Ansagen in der Schrift bezüglich der eschatologischen Zukunft ebenso als wahr erweisen werden (ἀπαρτισθήσεται).<sup>19</sup> V 1d konzentriert diesen Gedanken auf die gegenwärtigen Glaubens- und Lebensumstände, die nun selbst Testat der Wahrheit sind. In dieser Stimmigkeit erkennt Theophilus das überzeugende Argument, um spiegelbildlich zum Bekehrungsruf in V 1a die Glaubensverweigerung objektiv abzuweisen (οὐκ ἀπιστῶ) und stattdessen jenen Glauben zu bekennen (ἀλλὰ πιστεύω), der stets durch den Gehorsam gegenüber Gott profiliert ist (πειθαρχῶν Θεῷ). Nachdem mit V 1d das *exemplum* abgeschlossen ist, lenkt V 1e mittels der empathischen Anrede καὶ σὺ den Blick auf den Diskurspartner zurück und bekräftigt den Appell von V 1a, sich zu jenem Glauben an Gott zu bekehren, der im *exemplum* vor Augen gestellt worden ist. Die antonyme Terminologie aus V 1a sowie die synonym verwendeten Partizipien πειθαρχῶν und ὑποτάγηθι stellen den Konnex her. Mit dem Hinweis auf das eschatologische Gericht will der finale Satzteil die Bekehrung zum Glauben an Gott und damit die gläubige Annahme der Auferstehungshoffnung motivieren. Dass Glaubensverweigerung dauerhafte Strafen (αἰωνίους τιμωρίας) einbringen wird, ist apokalyptisches Grundwissen. Worin die Strafen bestehen werden,

---

soll (III 23,5), persönliche Ambitionen verfolgt. Zielführend ist die Wahrheitssuche nur, wenn die autoritative Quelle, nämlich die Schrift, in angemessener Haltung konsultiert wird. Ist beides gewahrt, dann ist die Darlegung geeignet, zu theologischer Wahrheitsfindung anzuleiten und den Weg zu einem vom Glauben an Gott bestimmten Lebenswandel zu ebnen. Der enorme Anspruch besteht darin, dass diese missionarische Kraft unbedingt zur Entfaltung kommt, nämlich sowohl bei Interessierten wie Autolykos als auch in den Fällen, wo die Darlegung jemandem en passant in die Hände gelangt. Der Konnex scheint durch die stammverwandten Komposita ἐπιτυγχάνω (I 14,1b) ἐντυγχάνω (III 23,7b) signalisiert zu sein. Die Konversion des Theophilus ist also nicht nur ein *exemplum*, das wie ein *argumentum ad hominem* mit der Aufrichtigkeit zugleich die Zuverlässigkeit beteuert. Vielmehr soll sein theologisches Schaffen selbst überzeugende Argumente liefern und zum Glauben an Gott motivieren.

<sup>18</sup> Mit der bündigen Abfolge von prophetischer Ansage und geschichtlichem Vorgang als unabweisbarem Indiz für die Wahrheit der Schrift argumentiert Theophilus auch in Autol. III 11,1 f. Allerdings beruft sich Theophilus dort nicht auf seine Lebenserfahrung, sondern auf historisches Wissen, nämlich die Unterwerfung des Königreichs Juda und das folgende Babylonische Exil. Dieses Geschehen wird in Autol. III 11,2b (καὶ ὅτι ταῦτα αὐτοῖς ἤδη ἀπέβη, φανερόν μὲν ἔστι) als unstrittige Tatsache in Erinnerung gebracht. Das historische Wissen erweist die Wahrheit der Schrift. In ihr ist nämlich zu lesen, dass die Propheten vor dieser Katastrophe immer wieder gewarnt haben und die Umkehr zu Gottes Geboten als einzige Rettung vor dem drohenden Untergang anmahnten. Für Gebildete hält also die Schrift selbst unstrittige Beweisgründe bereit, dass sie die zuverlässige Quelle zur Wahrheitsfindung ist.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Autol. II 9.

bleibt ungesagt. Mittels  $\pi\epsilon\iota\sigma\theta\eta\varsigma^{20}$   $\acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\omega\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma^{21}$  wird die Folge des Strafurteils vor Augen gestellt. Der Ausdruck ist vor Theophilos nicht belegt. Gemeint ist wohl die Zerknirschung, die hervorbrechen wird angesichts unwiederbringlich vertaner Möglichkeiten ( $\nu\acute{\nu}\nu - \tau\acute{o}\tau\epsilon$ ), dem Bekehrungsruf zu folgen, nämlich an Gott zu glauben.

#### 4 Theophilos der Lehrer und die Achsenthemen

Theophilos lässt seinen Diskurspartner nur zweimal direkt zu Wort kommen. Alle anderen Einwürfe nehmen die Gedankenfigur des *fictus interlocutor* auf, mit der vor allem in philosophischen Diskursen ein naheliegender oder doch vorstellbarer Einwand nach dem Muster *forsitan quisquam dixerit* personalisiert vorgebracht wird, um die Argumentation zu strukturieren sowie um die kommunikative Emphase zu verstärken.<sup>22</sup> Die Herkunft der Belege und die Themen, bei denen auf diese Gedankenfigur zurückgegriffen wird, weisen darauf hin, dass Theophilos seine Trilogie in den thematisch weitgespannten kaiserzeitlichen Diskurs über Religion platziert sehen will.

Diese Lehrerfragen versetzen Autolykos in die Rolle des *fictus interlocutor*. In den ersten beiden Büchern lässt ihn Theophilos das Wort ergreifen, um die eigene Argumentation weiter auszubauen, indem er den zunächst noch anonymen Diskurspartner thematische Markierungen anbringen lässt<sup>23</sup> oder auch nur, um die Darlegungen aufzulockern<sup>24</sup> und die

<sup>20</sup> Das Lexem  $\pi\epsilon\iota\theta\omega$  kann – wenn auch nur selten – synonym mit  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$  verwendet sein; vgl. Passow 1993, II 783. Angesichts des dichten Netzes, mit dem die Stichworte  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$  und  $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$  die Kapitel 13–14 verweben, ist der Konjunktiv Aorist Passiv  $\pi\epsilon\iota\sigma\theta\eta\varsigma$  in I 14,1e auffällig. An allen weiteren Stellen (Autol. II 9,2c; 34,3c; III 4,1c; 26,4b) haben Formen von  $\pi\epsilon\iota\theta\omega$  die Bedeutung „überzeugt sein“, z. B. von einer Lehre, oder auch pejorativ, dass einem Irrtum vertraut wird (Autol. II 12,4c). Dem Sprachgebrauch in I 14,1e am nächsten kommt II 9,2c. Die Stimmigkeit zwischen prophetischer Ansage und geschichtlichem Ergehen begründet die Überzeugung, dass das Zukünftige ebenso eintreten wird ( $\delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\pi\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\theta\alpha$  ...). Im Unterschied zu  $\pi\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$  scheint in der Trilogie  $\pi\epsilon\iota\theta\omega$  für die vernünftige und daher überzeugende, glaubwürdige Folgerung aus Sachverhalten reserviert zu sein.

<sup>21</sup> Das Lexem  $\acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\omega$  (vgl. Passow 1993, I,239) fehlt in den griechischen Bibelübersetzungen. In der jüdischen Gräzität ist Philon her. 310 einziger Beleg, wo es die Betrübnisse darüber beklagt, die erhoffte Vollkommenheit nicht erlangen zu können ( $\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\delta\alpha\kappa\rho\upsilon\tau\iota\ \delta\iota\acute{\alpha}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\iota}\omega\mu\epsilon\nu\omicron\iota$  „nicht tränenlos durchleben wir Betrübnisse“). Die ältesten christlichen Belege sind Justin, *dial.* 107 und Autol. I 14,1e.

<sup>22</sup> Vgl. Lausberg §§ 823,2; 824; 826–829.

<sup>23</sup> Vgl. Autol. I 3,1a; 11,2; II 27,1.

<sup>24</sup> Vgl. auch die rhetorischen Fragen Autol. I 11,3b.

Fiktion des fortgesetzten Diskurses zu stützen.<sup>25</sup> Doch bereits im zweiten Buch verblasst Autolykos zum Statisten in einem virtuellen Lehrgespräch, in dem der vorweggenommene Einwand unpersönlich formuliert ist.<sup>26</sup> Im dritten Buch, in dem die Fiktion des fortgesetzten Diskurses nochmals reduziert wird, ist Autolykos in Autol. III 1,1 zwar expressis verbis als Adressat der Darlegungen und insofern auch als Gesprächspartner eingeführt, nun aber in der Rolle eines Aufklärungsbedürftigen, dessen defizitärer Kenntnisstand unschwer aufzudecken ist.<sup>27</sup> Deswegen ist das Schlusswort der Trilogie nicht als bloß gut gemeinter Rat (εἰ οὖν βούλει ...) aufzufassen, sondern als konsequente und selbstbewusste Aufforderung (ἀκριβῶς ἐντυχῆ) an Leute wie Autolykos, die sich als gebildet geben (Autol. III 30,1–3), es aber nicht sind: „Wenn es dir also beliebt, nimm diese (Schriften) fleißig zur Hand, damit du einen Ratgeber und ein Angeld der Wahrheit hast.“<sup>28</sup>

Anders als bei dieser wiederkehrenden, die Kommunikationsstruktur peu à peu zu Lasten des Autolykos verändernden Abwertung, verlangt dieselbe Gestalt mit seinen beiden direkten Aufforderungen theologische Aufklärung über die Achsenthemen des kaiserzeitlichen Diskurses über Religion, zuerst in Autol. I 2,1 über die christliche Gottesvorstellung, sodann in Autol. I 13,1b über die Auferstehungshoffnung.<sup>29</sup> Ein tatsächliches Zitat ist die mit δειξὼν einsetzende wörtliche Rede ebenso wenig wie die als mögliche Entgegnung gestaltete zweite Aufforderung. Beide wörtliche Reden sind komponiert nach Art von „Lehrerfragen“.<sup>30</sup> Die Aufforderung

<sup>25</sup> Vgl. Autol. I 3,3a; 13,1a.10b. Diesen Zweck verfolgen ebenso prägnante Erwidierungen (I 3,3a: μάλιστα; I 13,1b: πρῶτον μὲν; 13,10b: καλῶς; II 27,1: οὐδαμῶς, ... Οὐδὲ τοῦτο φαμεν. ... Οὐδὲ τοῦτο, ἐγὼ μὲν <λέγομεν>) sowie Aufmerksamkeitsfordernde Anreden im Vokativ (I 3,1b: ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε; 6,1a: κατανόησον, ὦ ἄνθρωπε; 7,2a: τοῦτον λαλεῖς, ἄνθρωπε; 7,4: εἰ ταῦτα νοεῖς, ἄνθρωπε; 11,4a: ὥστε κατὰ πάντα πλανᾶσαι, ὦ ἄνθρωπε; 13,9a: κἀν ἀγνοεῖς, ὦ ἄνθρωπε; II 22,1: ἄκουε ὁ φημι), wobei die – allerdings nur scheinbar wertschätzende – Anrede mit ὦ ἑταῖρε (I 1,2b: ἐπειδὴ οὖν, ὦ ἑταῖρε, κατέπληξάς με; 14,7a: ἐπειδὴ προσέθηκας ὦ ἑταῖρε) überdies als *inclusio* fungiert und die Integrität des ersten Buches signalisieren mag.

<sup>26</sup> Vgl. Autol. II 27,1: ἀλλὰ φήσει οὖν τις ἡμῖν-/„Nun wird man (zu uns) sagen: ...“.

<sup>27</sup> Vgl. Autol. III 5,1: ἐπειδὴ οὖν πολλὰ ἀνέγνως, τί σοι ἔδοξεν .../„Du hast also Vieles gelesen. Was hältst du von (Was denkst du über) ...“.

<sup>28</sup> Autol. III 30,4: Εἰ οὖν βούλει, ἀκριβῶς ἐντυχῆ τούτοις, ὅπως σχῆς σύμβουλον, καὶ ἀραβῶνα τῆς ἀληθείας./„Wenn es dir also beliebt, nimm diese (Schriften) fleißig zur Hand, damit du einen Ratgeber und ein Angeld der Wahrheit hast.“

<sup>29</sup> Autol. I 1,2a: Δειξὼν μοι τὸν Θεὸν σου-/„Zeige mir deinen Gott.“ // Autol. I 13,1b: Δειξὼν μοι κἀν ἕνα ἐγεγερθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδῶν, πιστεύσω-/„Zeige mir auch nur einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich sehe und glaube.“

<sup>30</sup> Diese beiden „Lehrerfragen“, die Theophilus durch Autolykos aufwirft, sind weit grundsätzlicher als jene, durch die Klemens von Alexandria in seinem Referat dem Valentinianer Theodoto den Gegenstand der Gnosis vor Augen führen lässt; vgl. Clemens. Al. Ex Theodoto 78,2 (SC 23,202): Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνας ἡμεν,

führt auf den thematischen Kern (τὸν θεόν σου) und verlangt eine direkte (δειξὸν μοι) und themazentrierte Antwort.<sup>31</sup> Der Appell und die Entgegnung des Theophilus evozieren Kontinuität und Unmittelbarkeit mit dem vorausgesetzten Disput. Zugleich erhebt jede für sich den Anspruch, repräsentativ zu sein. Geschickt knüpft Theophilus hierfür an das erste Kapitel an. In Autol. I 1,2b hatte er eine erst vor kurzem geführte Auseinandersetzung mit einem nur scheinbar Namenlosen memoriert. In Autol. I 1,2d–3 wird dieser Disput – fast wie in einem inneren Monolog – in die Gegenwart hinein verlängert. Die Anfangsstellung des Aorist Imperativ δειξὸν und der auf die Anrede bezogene Wechsel der Personalpronomina bewirken Unmittelbarkeit. Kraft dieser Emphase erscheint alles Folgende als die schriftliche Fortsetzung des vormaligen Zwiegesprächs und die Diskurspartner selbst haben die Rolle, hinsichtlich des in Rede stehenden Themas konträre Positionen zu vertreten. Aufgrund dieser kommunikativen Funktion ist das δειξὸν weder eine etwas forsche Bitte noch eine wissbegierige, aber distanzierte Anfrage. Δειξὸν μοι fordert auf, in der Sache angemessen, nämlich auch im Blick auf das geistig-soziale Milieu, das der Fragesteller repräsentiert, Stellung zu nehmen.

Schon wegen der sprachlichen Gleichförmigkeit der Eröffnungsfrage und der Entgegnung durch Theophilus gilt vom Finitum δειξὸν, dass mit der knappen Themaangabe τὸν ἄνθρωπόν σου weder eine Anthropologie abgefragt ist noch dass eine Sittengeschichte oder Selbstbespiegelung erstrebt sind, sondern der Aufweis der Voraussetzungen und Möglichkeiten einer

---

τί γεγόναμεν· ποῦ ἦμεν, ἢ ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ναγέννησις./„Was uns frei macht, ist die Erkenntnis, wer wir waren, was wir wurden; wo wir waren, wohin wir geworfen wurden; wohin wir eilen, wovon wir erlöst werden; was Geburt ist und was Wiedergeburt.“ – Solche scheinbar einfachen Fragen- und Aussagereihen wollen die komplexen gnostischen Lehrsysteme elementarisieren. Beispiele finden sich in ActThom 15 und den gnostischen Schriften aus Nag Hammadi. Näheres vgl. Weiß 2010, 195–201. Der Frage in der Sache verwandt ist auch M. Aur. XII 28.

<sup>31</sup> In der Sache vergleichbar ist der Auftakt zu Justins Dialog mit Tryphon. In *dial.* 1,3b wird von Tryphon der Diskurs benannt: Gott, seine Einheit und Vorsehung (περὶ θεοῦ ... καὶ περὶ μοναρχίας αὐτοῦ καὶ προνοίας). Gegenstand des Dialogs sind also die beiden Achsenthemen des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses: Gott und Rettung. Dieser Diskurs über Monotheismus und Soteriologie wird in *dial.* 1,6 durch Tryphon konkretisiert zu einer direkten Aufforderung an Justin, in der Sache Stellung zu nehmen: Σὺ δὲ πῶς, ἔφη, περὶ τούτων φρονεῖς, καὶ τίνα γνώμην περὶ θεοῦ ἔχεις, καὶ τίς ἡ σὴ φιλοσοφία; Εἰπέ ἡμῖν./„Wie aber denkst du über diese Fragen? Welche Meinung hast du von Gott, und welche ist deine Philosophie? Sage es uns!“ In *dial.* 2,1a erklärt sich Justin zwar bereit, seine Gottesvorstellung darzulegen, skizziert dann aber seinen Bildungsweg bis hin zur Begegnung mit einem Presbyter (*dial.* 3,1a), die zu Justins Konversion zum Christentum führt. In diesem autobiographischen Bericht lässt er den ‚alten Mann‘ fragen: θεὸν δὲ σὺ τί καλεῖς;/„Was aber nennst du Gott?“ Diese Frage gleicht bezüglich des inneren Zusammenhangs der Achsenthemen sowie der rhetorischen Intention nach der Aufforderung an Theophilus in Autol. I 2,1.

zutreffenden Rede von Gott.<sup>32</sup> Mittels der Entgegnung *δείξόν μοι τὸν ἄνθρωπὸν σου* weist Theophilus auf die Überlegenheit christlicher Gottesrede hin. Theophilus erläutert dies in den folgenden Versen geschickt auf zwei-erlei Weise: Zum einen wählt er an Stelle der usuellen Synonyme von *δείκνυμι* andere verwandte Termini,<sup>33</sup> die die Gottesschau und -erkenntnis mit dem Erscheinen Gottes verbinden und zum anderen setzt er vertraute Metaphern ein.<sup>34</sup> Hierdurch schafft er einen Raum, in dem theologisches Erkenntnisstreben mit einer Selbsterschließung Gottes so korrespondiert, dass ohne die Bewegung Gottes auf den Menschen hin theologische Wahrheitsfindung misslingt.<sup>35</sup> In den folgenden vier Vergleichen sowie mittels des Lasterkatalogs illustriert Theophilus die personale Dimension der theologischen Wahrheitsfindung und mittels seines Hinweises, dass zur theologischen Wahrheit die Selbsterschließung Gottes unverzichtbar ist (vgl. Autol. I 2,5b), bekennt er nicht nur Gottes Unverfügbarkeit gegenüber dem Erkenntnisstreben des Menschen, sondern er relativiert den Aussagewert jeder Theologie.

Die so vorbereitete Bearbeitung des ersten Achsenthemas kulminiert ein erstes Mal in Autol. I 7,1. Theophilus greift mit *οὗτός μου θεός*<sup>36</sup> zurück auf die Aufforderungen seines anonymen Diskurspartners in I 2,1 und 3,1 und unterstellt alle darauf folgenden Ausführungen dem ersten Achsenthema seiner Trilogie: der christlichen Gottesvorstellung. Durch diesen von Autol. I 7,1 rückwärts gespannten Bogen ist zugleich die theologische Hermene-

<sup>32</sup> Nicht mehr als eine Hypothese ist es, dass die Entgegnung *δείξόν μοι τὸν ἄνθρωπὸν σου, κάγω σοι δείξω τὸν θεόν μου* auch ein Echo sein könnte auf den Schluss des Prooemiums in den *Phainomena* des Aratos von Soloi (um 310–250 v. Chr.). Nachdem Aratos Zeus als Schöpfer und als Weltenherrscher gepriesen hat, schließt er seinen Lobpreis mit dem Bekenntnis: „Seines Geschlechts auch sind wir (Τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν).“ Dieses Bekenntnis, das in Apg 17,28c zitiert ist, kann auch als hermeneutisches Prinzip für die theologische Wahrheitsfindung aufgefasst werden. Wenn die Menschen mit Gott „verwandt“ sind, dann ist eine theologische Anthropologie, die den Menschen aus seiner Relation zu Gott, dem Weltenschöpfer und Weltenherrscher, begreift, der Königsweg theologischer Erkenntnis. Sofern Aratos eine Auffassung aufruft, die im Zeushymnus des Kleantes eines ihrer ältesten Zeugnisse besitzt (vgl. Zuntz 2005, 27–42, hier 39 f.), würde sich Theophilus ebenso wie der Verfasser der Areopagrede eine theosophische Hermeneutik zu eigen machen, die allein schon durch ihre Anciennität für Wahrheit bürgt.

<sup>33</sup> Vgl. Autol. I 2,2c (*δύνασθαι θεὸν θεάσασθαι*); 2,3 (*βλέπεται*); 4c (*οὐ δύναται ὁρᾶσθαι ... οὐ δύναται ... θεωρεῖν τὸν θεόν*); 5b (*ὁ θεὸς οὐκ ἐμφανίζεται*); 6 (*μὴ δύνασθαι ἀτενίσαι τὸ φῶς τοῦ ἡλίου ... μὴ δύνασθαι σε ὁρᾶν τὸν θεόν*).

<sup>34</sup> Vgl. Autol. I 2,2c (*τὰ ὅλα τῆς καρδίας καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς τοὺς τῆς ψυχῆς*); 2,3 (*τοὺς ὀφθαλμοὺς ... τῆς ψυχῆς*).

<sup>35</sup> Vgl. Autol. I 2,5b (*ὁ θεὸς οὐκ ἐμφανίζεται*); 2,6b (*πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι σε ὁρᾶν τὸν θεόν*).

<sup>36</sup> Autol. I 7,1a: *Οὗτός μου Θεός, ὁ τῶν ὅλων Κύριος, ὁ ταῦσας τὸν οὐρανὸν μόνος, καὶ θεὸς τὸ εὖρος τῆς ὑπ' οὐρανῶν*–„Das ist mein Gott, der Herr des Alls, *der allein den Himmel aufgespannt* (Ijob 9,8a) und *die Breite des (Gefildes) unter dem Himmel* (Ijob 38,18) errichtet hat“.

neutik, die in Autol. I 2 ausführlich behandelt ist, als integraler Teil der Rede von Gott bestätigt. In diesen ersten Kapiteln der Trilogie demonstriert Theophilus, dass die in Autol. I 2 präskribierte Hermeneutik theologische Wahrheitsfindung eröffnet, und er führt eine der theologischen Wahrheit angemessene Sprache ein.<sup>37</sup> Ein Beispiel für zutreffende, theologisch erschließende Sprache liefert der Teilvers 7,1a mit der biblischen Anredeformel ὁ τῶν ὅλων κύριος,<sup>38</sup> sowie den angeschlossenen Erläuterungen zum Herrsein Gottes, die mit Zitaten aus psalmistischer Tradition (Ps 23[24],2a; 64[65],8a; 88[89],10) und weisheitlichen Schriften (Ijob 9,6a.8a; 38,18) komponiert sind. Tenor dieser Zitate und weiterer Anklänge<sup>39</sup> ist der Lobpreis auf Gottes Schöpfungs- und Heilsmacht.

In Autol. I 13 führt Theophilus das zweite Achsenthema ein. Abermals lässt er seinen Diskurspartner das Wort ergreifen und in provokantem Ton Aufklärung einfordern.<sup>40</sup> Autolykos bestreitet im Konsens mit der griechischen Kulturtradition, dass die mit dem Ausdruck νεκροὺς ἐγείρεσθαι behauptete Totenaufweckung möglich ist und eine Antwort auf die Frage nach der Rettung gibt.<sup>41</sup> Die zielgenaue Terminologie<sup>42</sup>, der gewählte Stil<sup>43</sup> in Autol. I 13,1a und die Notiz zu bekannten Mythen über Wiederbelebungen zeigen, dass die Kritik an der christlichen Auferstehungshoffnung<sup>44</sup> ein Topos im zeitgenössischen Religionsdiskurs war.<sup>45</sup> Die Bestreitung der Möglichkeit einer Auferstehung von den Toten ist als entscheidender Einwand begriffen, um der Vorstellung von Gott als Schöpfer und Retter jede Plausibilität von Grund auf abzuspochen. Daher zielen sowohl die Aufforderung in V 1b, Überzeugendes für die theologische Wahrheit der Auferstehungshoffnung darzutun, als auch beide Entgegnungen in I 13,1c–2

<sup>37</sup> Hier knüpft die Hexaemeronauslegung in Autol. II an und entfaltet im zweiten, vertiefenden protreptischen Schritt, der διδαχή, diesen Aspekt einer zutreffenden Rede von Gott.

<sup>38</sup> Vgl. auch Justin, *dial.* 63,3: ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τῶν ὅλων .../„Gott, der Vater des Alls, ...“

<sup>39</sup> Vgl. Gen 1,2; Jes 40,22; 42,5; 44,24b; 51,3; Prov 8,21a–31.

<sup>40</sup> Autol. I 13,1b: Δειξὼν μοι κἀν ἓνα ἐγερθέντα ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἰδῶν, πιστεύσω./„Zeige mir auch nur einen, der von den Toten auferweckt worden ist, damit ich sehe und glaube.“

<sup>41</sup> Zur religionsgeschichtlichen Herkunft vgl. Hoffmann 1966, 26–174; Schrage, Korinther IV 119–123.

<sup>42</sup> Vgl. Passow I 395: ἀρνέομαι „sagt nein ... in Beziehung auf eine Behauptung“. In der frühchristlichen Literatur ist das Lexem prominent konnotiert.

<sup>43</sup> Der substantivierte Infinitiv τὸ ἀρνέεισθαι in V 1a ist „... nur bei den gebildeteren Schriftstellern anzutreffen“ (BDR § 398,3) und ist in „den ptol. Pap. fast nur im gewählteren Stil der Beamten ...“ (BDR § 399<sup>1</sup>) belegt; vgl. Passow I 395: „Bei Dichtern gesellt sich dem Infin. zuweilen τὸ bei, Soph. Phil. 118.“

<sup>44</sup> Vgl. 1 Kor 15,12–53; dazu Hoffmann 1966, 240–248; Schrage 2001, IV 16 f.111–119; ferner: Apg 17,18.31 f.; dazu Haenchen 1959, 455; Pesch 1986, II 134.140; Prostmeier 2013, 127–162; Lona 1993, 1–7.

<sup>45</sup> Näheres vgl. Lona 1993, 173–187; Lona 2005, 288–292.

sowie die Beweisführung in I 13,3–9 auf den Glauben an Gott.<sup>46</sup> Das bestätigen die beiden Lehrerträge in I 13,7 und I 13,10c. Unter Verwendung schöpfungstheologischer Terminologie<sup>47</sup> wird nämlich die Möglichkeit einer Totenaufstehung mit der Allmacht Gottes begründet und sodann als Werk Gottes gedeutet, womit zugleich das *genus verbi* von ἐγείρεσθαι in I 13,1a sein Echo findet. Auch diese Beweisführung wird im Rahmen der Hexaemeronauslegung aufgegriffen. Demnach offenbart die Geschichte des vierten Schöpfungstages, dass das christliche Rettungskonzept der Auferstehung von den Toten keine Neuerung ist, sondern dass Gott die Wahrheit des christlichen Auferstehungsglaubens in seine Schöpfungsordnung eingeschrieben hat (Autol. II 15).

Die elementare Bedeutung der beiden Achsenthemen in einer „Einführung ins Christentum für Eliten“ und ihre konstitutive Interdependenz zeigen nicht nur die gleichförmigen Themaangaben an, sondern Theophilus spricht diese in Autol. I 7 expressis verbis aus, wo er im erhabenen Stil und mittels Schriftziten den Wahrheitsanspruch des christlichen Gottesbildes bekräftigt und dann nahtlos denselben Anspruch auf die Vorstellung von der „Auferstehung des Fleisches“ (Autol. I 7,4c–e) anwendet. Das ist die Grundlage für die folgenden Kapitel, in denen Zweifel gegenüber dem christlichen Rettungskonzept und der christlichen Gottesvorstellung aufgegriffen und entkräftet werden, um dann in Autol. I 13 die christliche Auferstehungshoffnung gewissermaßen als integralen Teil des Glaubens an Gott plausibel zu machen.

## 5 Ästhetik

Theophilus von Antiochia versucht vor der ‚Weisheit der Welt‘ mit deren Mitteln die Wahrheit des Evangeliums zu erweisen. In einer nichtchristlichen Gesellschaft, die sich in einer Relecture der Klassik ihre Leitkultur erschaffen hat, sahen sich christliche Theologen wie Theophilus gefordert, die theologische Wahrheit, die im christlichen Binnenraum durch Schrift und Tradition garantiert wurde, unter den Konditionen der nach dem Zeitgeist gearteten Diskurskultur darzulegen. Theophilus zieht daraus für seine Trilogie zwei Konsequenzen: Zum einen konzipiert er seine Einleitung ins Christentum von den beiden Achsenthemen her, die die Auseinander-

<sup>46</sup> Vgl. Autol. I 13,3a (Ὁ μὲν οὖν θεός σοι πολλὰ τεκμήρια ἐπιδείκνυσιν εἰς τὸ πιστεῦναι αὐτῷ.); 14,1a (Μὴ οὖν ἀπίσται, ἀλλὰ πιστεῦε-); 14,7b (καὶ συμβουλευῶ σοι φοβεῖσθαι αὐτὸν καὶ πιστεῦναι αὐτῷ.).

<sup>47</sup> Vgl. Autol. I 13,7: ... ὁ θεὸς ποιῆσαι ...; I 13,10c: ... ἔργον θεοῦ καὶ οὕτω δημιουργήσαντος ...

setzung um Evangelium und Kultur bestimmt haben, und zum anderen erstrebt er nicht nur, die Richtigkeit und Zulässigkeit der christlichen Gottesvorstellung schlüssig zu erweisen, sondern er ist entsprechend den Anforderungen der griechisch-römischen Bildungswelt ebenso darauf bedacht, seine Diskurspartner durch literarische und rhetorische Brillanz von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen.

Die literarischen und rhetorischen Register, die Theophilus zieht, sind an anderer Stelle dargelegt worden.<sup>48</sup> Entsprechend der zeitgenössischen Diskurskultur ist allein die εὐπέια, 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. Ausgewogenheit und Wohlklang gelten zusammen mit der gekonnten Variation stilistischer Usancen als Indikatoren für den Wahrheitswert. Darum ist es nicht unwichtig zu registrieren, dass Theophilus vor allem im zweiten Buch im Zuge seiner Auslegungen und Reflexionen zur biblischen Urgeschichte die Sprachgestalt der griechischen Bibelübersetzungen als die theologisch angemessene und aufschlussreiche Sprache erweist.

In der Kombination dieser Beobachtung mit nicht wenigen syntaktischen und semantischen Hinweisen ist eine gezielt auf Angemessenheit bedachte Sprachgestaltung der Trilogie kaum zu bestreiten. Bezüglich einer stringenten oder gar kunstvollen Ordnung der Trilogie als eines Gesamtwerkes und auch hinsichtlich ihrer einzelnen Bücher hallt indes noch immer das vernichtende, wenngleich unberechtigte, Gesamturteil von Johannes Geffcken nach.<sup>49</sup> Tatsächlich ist die Forschung in dieser Hinsicht seit über einhundert Jahren kaum aktiv geworden.

Möglicherweise hat Theophilus seinen dreiteiligen Protreptikos nach dem didaktischen Modell der dreistufigen Mysterieneinführung konzipiert. Diese triadische Struktur scheint seit Platon in Einführungen in bestimmte Inhalte der Philosophie vorausgesetzt; sie ist ebenso nachgewiesen bei Plutarch, Theon von Smyrna, bei Philon und Klemens von Alexandria und bei Kelsos.<sup>50</sup> Die erste vorbereitende Stufe ist die „Reinigung“ (κάθαρσις, καθαρμός, καθάρσις), was in philosophischen Lehrtexten die Befreiung vom Irrtum und dessen Widerlegung (ἐλεγχος) beinhaltet. Die zweite Vorbereitungsphase ist die „Belehrung“ (διδαχή) oder „Übergabe der Weisheit“ (παράδοσις). Ein Lehrer vermittelt auf dieser zweiten Stufe dem Schüler

<sup>48</sup> Vgl. Prostmeier 2010, 207–228; Prostmeier 2017, 89–110.

<sup>49</sup> Geffcken 1907, 250: „Theophilus, in seinen Büchern an Autolykos der rechte Typus eines ganz oberflächlichen Schwätzers, dessen Stilistik und Sprache mit seiner Gedankenarmut wetteifert.“

<sup>50</sup> Arnold 2016, 481–519, hier: 496–508.

Sachkenntnis der zentralen Inhalte, die die Voraussetzung für die Einweihung sind. Nach den beiden propädeutischen Phasen eröffnet sich dem Eingeweihten die unverstellte Schau (ἐποπτεία) des Unausprechlichen, der ewigen Ideen.<sup>51</sup>

Diese traditionelle Dreistufigkeit könnte aufgrund ihrer Verwendung in philosophischen Propädeutika als Modell für die protreptische Disposition der Trilogie ‚An Autolykos‘ gedient haben. Folgt man dieser Annahme, ergäbe sich für die Trilogie folgender Aufbau:

1. *Reinigung und Widerlegung* (κάθαρσις und ἔλεγχος): Initiiert und strukturiert durch die beiden Aufforderungen des Autolykos werden in Autol. I die „Beweise“ für die Wahrheit der christlichen Vorstellung von Gott als Schöpfer und Retter „aufgezählt“ und zugleich werden die heidnischen Vorstellungen widerlegt. Zur vorbereitenden Reinigung gehört elementar, dass die Prinzipien der theologischen Wahrheitsuche (Autol. I 1–2) sowie ein *exemplum* vorgezeigt werden können, nämlich der Lehrer; der ist Theophilus selbst.

2. *Belehrung* (διδασχία): Das zweite Buch setzt das erste voraus (Autol. II 1,1) und vertieft sowohl die Widerlegung also auch die Beweisführung. In Autol. II 1–8 wird im Sinne einer κάθαρσις der Irrtum der griechischen Tradition erwiesen, indem sie gegen sich selbst ins Feld geführt wird. In Autol. II 9–31 erfolgt die eigentliche Belehrung, indem auf der Basis der Schrift zutreffende Kenntnis aller christlichen Propria vermittelt wird. Auf diese Festigung hin erfolgen in Autol. II 32–38 gewissermaßen Anwendungen des vermittelten christlichen Grundwissens zur Deutung der geschöpflichen und geistigen Wirklichkeit. Diese Kapitel könnten als „Überblick“ (ἐποπτεία) eingeordnet werden.

3. *Schau* (ἐποπτεία). Autolykos hatte in seiner Eröffnungsfrage verlangt, ihm die christliche Gottesvorstellung zu zeigen; seine kritische Anfrage bezüglich der Rettungsvorstellung steht im Gleichklang dazu. Die unverstellte „Gottesschau“ wird Gottes eschatologische Gabe an den geretteten Menschen sein (Autol. I 7,4). Allerdings hat die vorbereitende (Autol. I) und dann eingehende Belehrung (Autol. II) mit allen Kenntnissen auch die Kompetenz zur theologischen Wahrheitsfindung vermittelt. Mit der Befähigung ist der Auftrag verbunden, die Welt im Licht des Evangeliums zu erschließen. Diese erschließende „Schau“ demonstriert Theophilus im dritten Buch. Von dieser Intention her erklären sich sowohl der für Autolykos wenig schmeichelhafte Auftakt und Schluss des dritten Buches und der Trilogie als auch die politische Zielrichtung der Weltchronik<sup>52</sup> und der Anspruch, dass das

<sup>51</sup> Arnold 2016, 496 f.

<sup>52</sup> Näheres vgl. Prostmeier 2017, 89–110.

Christentum eine πολιτεία ist.<sup>53</sup> Das ist ein Signalwort, zumal für Eliten. Es ruft Platons Staatstheorie auf. Theophilus proklamiert damit am Ende seines *Protreptikos* einen unerhörten Anspruch. Theophilus zufolge ist das Christentum kein neuer Kult. Es ist viel mehr als eine εὐσέβεια oder θεοσέβεια. Das Christentum ist eine umfassende Lebensordnung. Bei den Christen ist eingelöst, was die griechische Kulturtradition für den einzelnen als erstrebenswerten inneren Zustand sowie als Prinzip des Handelns vor Augen stellt und was zugleich als Strukturprinzip des idealen Gemeinwesens gilt: Gerechtigkeit. Dass die Christen mit diesem Selbstverständnis der Ordnung, die Gott seiner Schöpfung eingeschrieben hat, treu folgen, weiß und versteht, wer die Lehre, die ihm vermittelt worden ist, aufgenommen hat und anwendet. Deshalb schließt die Trilogie mit einem Zuspruch an Gebildete wie Autolykos: „Wenn es dir also beliebt, nimm diese Schriften fleißig zur Hand, auf dass du einen Ratgeber und ein Angeld der Wahrheit hast.“<sup>54</sup>

## 6 Lernerfolg?

Eine „Lernzielkontrolle“ ist schlicht unmöglich. Zum einen ist Autolykos eine fiktive Gestalt, die die Gebildeten repräsentiert, seien es Kritiker des Christentums oder Sympathisanten, denen Argumente in die Hand gegeben werden sollen, um in der Gemeinde zu bleiben. Zum anderen findet sich die älteste sichere Bezeugung erst im 8. Jahrhundert in den *Sacra Parallela* des Johannes von Damaskus (\* um 650 in Damaskus; † 4. Dezember 754 in Mar Saba), wo Autol. I 4,1b und 5,5a aufgenommen sind. Anfang des vierten Jahrhunderts weiß Euseb zwar von Theophilus von Antiochia und listet auf, welche Werke von ihm verfasst worden sein sollen, aber schon die Personalnotiz in seiner Kirchengeschichte, Theophilus sei der sechste Episkopos in der Metropole am Orontes gewesen, ist eine Vermutung, die auf der Namensgleichheit zwischen dem Verfasseramen der Trilogie und der dogmatisch motivierten Episkopenliste für Antiochia beruht, die Euseb von Irenäus resp. Hegesipp übernommen haben wird.

Ob die drei Bücher ‚An Autolykos‘ jemanden bewogen haben sich taufen zu lassen oder in seinem Glauben an das Evangelium gefestigt haben, ist historisch nicht zu klären. Dass die Trilogie auf Verfechter der griechischen

---

<sup>53</sup> Autol. III 15,6: Πολλά μὲν οὖν ἔχοντες λέγειν περὶ τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας, καὶ τῶν δικαιοματίων τοῦ Θεοῦ καὶ δημιουργοῦ πάσης κτίσεως, .../„Wir hätten also zwar noch vieles zu sagen über unsere ‚Religion‘ und die Satzungen Gottes und des Urhebers der gesamten Schöpfung, ...“

<sup>54</sup> Vgl. Anm. 28.

Tradition wie etwa Kelsos hätte Eindruck machen können, darf man bezweifeln. Autolykos ist eine Kunstfigur, mit der Theophilos nicht nur die prekäre Situation der Christen in einer nichtchristlichen Majoritätsgesellschaft vor Augen führt, sondern auch die Schwierigkeit, die „Weisheit Gottes“ unter den Konditionen der „Weisheit der Welt“ überzeugend auszusagen. Darin zeichnet sich die bleibende Aufgabe wissenschaftlicher Theologie ab. Der offene Schluss der Trilogie erinnert an die Schlusszene der Areopagrede – nur mit dem feinen Unterschied, dass Theophilos am Diskurs mit Autolykos festhält.

## Literatur

- Johannes Arnold, Die Wahre Lehre des Kelsos. Eine Strukturanalyse (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 39), Münster 2016.
- Friedrich Blass/Albert Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen <sup>17</sup>1990 (BDR).
- Philippe Bobichon, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire (Paradosis 47), Freiburg i. Br. 2003.
- Norbert Brox, Frühchristentum als Minderheit in Kleinasien, in: Peter Herz (Hrsg.), Ethnische und religiöse Minderheiten in Kleinasien. Von der hellenistischen Antike bis in das byzantinische Mittelalter (Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 2), Wiesbaden 1998, 77–97.
- Norbert Brox, Zur christlichen Mission in der Spätantike, in: Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie. Hrsg. von Franz Dünzl/Alfons Fürst/Ferdinand R. Prostmeier, Freiburg i. Br. 2000, 337–373.
- Norbert Brox, Glauben und Forschen in der Alten Kirche, in: Ferdinand R. Prostmeier (Hrsg.), Frühchristentum und Kultur (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Ergänzungsband 2), Freiburg i. Br. 2007, 9–18.
- Ernst Haenchen, Die Apostelgeschichte (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen <sup>3</sup>1959.
- Paul Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 2), Münster 1966.
- Rudolf Hoppe, Der erste Thessalonikerbrief, Freiburg i. Br. 2016.
- Joachim Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband), Göttingen 1980.
- Horacio E. Lona, Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 66), Berlin 1993.

- Horacio E. Lona, Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Ergänzungsband 1), Freiburg i. Br. 2005.
- José Pablo Martín, Teófilo de Antioquía. Introducción, texto griego, traducción y notas (Fuentes Patristicas 16), Madrid 2004.
- Eduard Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 2, Stuttgart 1995 (Repr. <sup>3</sup>1915).
- Franz Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 5 Bde., Darmstadt 1993 (Repr. <sup>5</sup>1841).
- Rudolf Pesch, Die Apostelgeschichte (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament V/2), Zürich 1986.
- Ferdinand R. Prostmeier, Der Barnabasbrief (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 8), Göttingen 1999.
- Ferdinand R. Prostmeier, Symposion – Begegnung – Rettung. Lukas und seine narrative Theologie, in: Linus Hauser u. a. (Hrsg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit (FS Detlev Dormeyer), Stuttgart 2008, 95–121.
- Ferdinand R. Prostmeier, Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache, in: Ferdinand R. Prostmeier/Horacio E. Lona (Hrsg.), Logos der Vernunft – Logos des Glaubens (FS Edgar Früchtel; Millennium Studies 31), Berlin 2010, 207–228.
- Ferdinand R. Prostmeier, „Was will wohl dieser Schwätzer sagen?“. Bildung und religiöses Wissen im 2. Jahrhundert n. Chr., in: Peter Gemeinhardt/Sebastian Günther (Hrsg.), Von Rom nach Bagdad. Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam, Tübingen 2013, 127–162.
- Ferdinand R. Prostmeier, Die sogenannten Imperatoren in der Weltchronik des Theophilus von Antiochia, in: Uta Heil/Jörg Ulrich (Hrsg.), Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike (FS Hanns Christof Brennecke; Arbeiten zur Kirchengeschichte 136), Berlin 2017, 89–110.
- Ferdinand R. Prostmeier, Epistola Barnabae /Barnabasbrief (Fontes Christiani 72), Freiburg i. Br 2018, 5–157.
- Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1–16,24) (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001.
- Hans-Friedrich Weiß, Frühes Christentum und Gnosis. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 225), Tübingen 2010.
- Günther Zuntz, Griechische philosophische Hymnen (Studien und Texte zu Antike und Christentum 35), Tübingen 2005.