

Tatians *Oratio ad Graecos* und der Diskurs über ‚Religion‘ in der frühen Kaiserzeit

Ferdinand R. Prostmeier

1. Antiochia am Orontes und sein religiöser Kosmos

Für die Profilierung von Tatians *Oratio ad Graecos* im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs sind vor allem Zeit und Ort ihrer Abfassung relevant.¹ In der Frühchristentumsforschung ist es zwar fast Konsens, dass die *Oratio ad Graecos* ihre Endgestalt nicht lange nach 172 n. Chr. erhalten hat.² In der Diskussion steht hingegen der textgenerative Prozess selbst, insbesondere ob „Versatzstücke sogar aus Tatians vorchristlicher Periode“³ Verwendung gefunden haben, ob der Syrer während der Erarbeitungsphase andere Werke begonnen oder abgeschlossen hat, und vor allem das literarische Verhältnis der *Oratio ad Graecos* zu Justins Œuvre. Bezüglich des Abfassungsortes wird weithin Harnack gefolgt, dass die *Oratio ad Graecos* „mit einem deutlichen Abstand von der Hauptstadt berichtet“.⁴ Unter den schon von Harnack erwogenen Abfassungsorten „Griechenland, Edessa, insbesondere aber Antiochien“⁵ dürfte letzterer die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Eine Abfassung oder Endredaktion der *Oratio ad Graecos* nach 172 n. Chr. in Antiochia am Orontes bringen Tatian und sein Œuvre⁶ in zeit-

¹ Die Prolegomena zu Tatians *Oratio ad Graecos* sind in der Einführung von H.-G. NESSELRATH besprochen; vgl. ferner die einleitungswissenschaftlichen Abschnitte in der monographischen Edition und Übersetzung durch TRELENBERG 2012, 1–80. 195–240.

² Abfassungszeit und Entstehungsort der *Oratio ad Graecos* sind eng mit der Frage nach der literarischen Integrität des Werks sowie der Anwesenheit Tatians in Rom und seinem Verhältnis zu Justin verflochten. Zur Forschungsgeschichte vgl. die Einführung von NESSELRATH in diesem Band, S. 14–17 sowie den Forschungsüberblick bei TRELENBERG 2012, 8–15; zur Fertigstellung der Endgestalt der *Oratio ad Graecos* bald nach 172 n. Chr. vgl. ebd. 15.

³ TRELENBERG 2012, 15.

⁴ TRELENBERG 2012, 15.

⁵ TRELENBERG 2012, 15.

⁶ Tatian scheint als theologischer Schriftsteller überaus produktiv gewesen zu sein. Neben dem λόγος πρὸς Ἕλληνας und das bis auf wenige Stellen verlorene *Diatessaron* (vgl. P. BRUNS, „Diatessaron“, *LACL* [2002] 193f.; LANGE 2008) sind die Titel von vier weiteren Werken bekannt: Περὶ ζώων, Πρὸς τοὺς ἀποφθνημαμένους τὰ περὶ Θεοῦ, Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα καταρχιμοῦ, Προβλημάτων βιβλίον. „Dass weitere Schriften Tatians

liche und räumliche Nähe zu Theophilus von Antiochia, der zwischen 180–182 sein Spätwerk, die drei Bücher *An Autolykos*, schreibt.⁷ Ebenso wie in Tatians *Oratio ad Graecos* lassen sich auch in der Trilogie des Theophilus beachtliche Berührungen mit Justins Schriften ausfindig machen.⁸ Allerdings handelt es sich dabei um bekannte Anspielungen und Verweise oder es werden Topoi verwendet, die zumal bei den frühchristlichen Apologeten nicht selten begegnen, z.B. die Betonung der Bedürfnislosigkeit Gottes (Theophilus, *Autol.* II 10). Weder diese Berührungen noch die Verwendung bestimmter, im Religionsdiskurs usuell aufgerufener Werke aus der griechisch-römischen Tradition⁹ oder aus der biblischen und der frühchristlichen Literatur sind beweiskräftig für eine direkte literarische Abhängigkeit. Vielmehr verweisen der favorisierte Abfassungsort von Tatians *Oratio ad Graecos* und möglicherweise auch seiner anderen Schriften, zuvorderst seines *Diatessaron*,¹⁰ auf ein geistig-soziales Milieu von gebildeten und darum an philosophischen und theologischen Sujets interessier-

im Umlauf waren, deren Titel wir nicht kennen, ist sehr wahrscheinlich“ (TRELENBERG 2012, 3f.).

⁷ Die drei Bücher *An Autolykos* sind das einzige Werk des Theophilus von Antiochia, das erhalten ist. Verloren sind u.a. seine Schriften *Πρὸς τὴν αἰρέσιν Ἐρμολομένου* sowie *Κατὰ Μαρκιῶνος*, ferner ein Geschichtswerk (*ἐν τῇ πρώτῃ βιβλῷ τῆ περὶ ἰστοριῶν*), das er in *Autol.* II 28; 23; 31 und III 19 erwähnt, sowie Kommentare zu Proverbien. Einen angeblichen Evangelienkommentar (vgl. VON ORTO 1851, 278–324) des Theophilus (*Κατιχηρτικὰ βιβλία*) hat A. HARNACK, *Die Evangelien des Matthaeus und des Marcus aus dem Codex Purpureus Rossanensis. Der angebliche Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien*. TU 1,4 (Leipzig 1883) als Fälschung erwiesen. Die Trilogie ist wahrscheinlich kurz nach dem Tode von Marc Aurel (161–180 n. Chr.) verfasst worden; am häufigsten wird die Zeit 180–182 n. Chr. genannt. Neben der Chronologie in *Autol.* III 16–29, die bis zum „Tod des Kaisers Verus“ reicht, ist für den *terminus post quem* auf die Personalnotiz in *Autol.* III 27,3b über einen *Χρυσέως ὁ Νομεγκλατωρ*, einen *libertus* des Marc Aurel, zu verweisen, der in seinen *ἀναγραφαὶ* die Geschichte Roms *ab urbe condita* bis zum Tod Marc Aurels verzeichnet habe.

⁸ Vgl. die Synopse von 34 Textsequenzen mit auffälligen Berührungen zwischen den drei erhaltenen Werken Justins und Tatians *Oratio* bei TRELENBERG 2012, 196–203. Für ihn steht fest, dass Tatian die Werke Justins kannte. Allerdings scheint fraglich, ob mit TRELENBERG aus der bloßen Kenntnis von Justins Schriften und der Wiedergabe von Aussagen Justins, die weder in den Apologien noch im Dialog bezeugt sind, auf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Justin und Tatian geschlossen werden darf. Ist die berühmte Bezeichnung von Justin als *ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος* („der hochbewunderungswürdige Justin“) in Tatian, *Or.* 18,6 Beleg dafür, dass sich um Justin ein Kreis von Hörern gebildet hat, der strukturell und der Intention nach nicht nur mit jenen Lehr- und Lernzirkel zu vergleichen ist, für die der aus dem Feld philosophischer Schulen entlehnte Begriff *disciplina* zutreffend scheint, sondern dass Justins Schule ein *contubernium* war, eine Lern- und Lebensgemeinschaft? Die Personalnotiz in *Or.* 18,6 könnte allerdings auch nur Respekt für den Märtyrer Justin signalisieren.

⁹ Näheres vgl. KRAUSE 1958, 131–142; zu den Zitaten und Anklängen an die pagane Literatur in der Trilogie sowie planvollen Verteilung vgl. PROSTMEIER 2013.

¹⁰ Vgl. ZAHN 1881; LANGE 2008.

ten Heiden und Christen.¹¹ Diesen ambitionierten Diskurs über religiöses Wissen hat man sich in verschiedenen Aktionsräumen vorzustellen: Neben der *convivialen* Szenerie¹² sind Sozialformen in Betracht zu ziehen, die als *disciplina* klassifiziert werden konnten sowie jene Sektoren der religiösen Inszenierung im öffentlichen Raum, in denen sich Einzelgestalten und *disciplinae* ebenso wie soziale Formen von Religion, die den Status einer *secta* hatten, präsentierten und für sich warben.¹³ In der frühen Kaiserzeit sind dieser religiöse Kosmos und der Religionsdiskurs unter Gebildeten geradezu Signum der Urbanität einer mondänen Metropole wie Antiochia am Orontes.¹⁴

Neben dem offiziellen „Reichskult“¹⁵ bot diese drittgrößte Stadt im Imperium Romanum Raum für alte wie neue Kulte und Religionen. Das Diasporajudentum wird ein Eckpfeiler im religiösen Kosmos der Stadt und seines Umlandes gewesen sein.¹⁶ Wie sehr das urbane westsyrische Judentum in der Zeit von Tatian und Theophilus aus dem Erbe des weltläufig-

¹¹ Zu dem von Platon beeinflussten paganen Sprachgebrauch von *θεολογία* als eine „philosophisch verantwortbare Aussage über Götter“ (*rep.* II 379a) und die Bezeichnung der „philosophischen Reflexion über die Götter als *θεολογική* (sc. *φιλοσοφία*) oder als das *θεολογικόν*“ vgl. Ch. MARKSCHIES, „Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike“, in: GRIESER / MERKT 2009, [456–471] 460f.; MARKSCHIES 2007, 15–31.

¹² Vgl. U. EGELHAAF-GAISER, „Blütenlese fürs Bankett. Die Organisation und Präsentation religiösen Wissens in den Deipnosophisten des Athenaios“, in: Ch. FRATEANTONIO / H. KRASSER (Hg.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 30 (Stuttgart 2010) 111–132.

¹³ Die dritte christliche Generation ruft diese Räume in ihrer literarischen Produktion gezielt auf. Zu den ältesten Zeugnissen kann die Episode von der Begegnung des Paulus mit dem Statthalter Sergius Paulus gerechnet werden (Apg 13,4–12), sodann die Areopagrede (Apg 17,16–34) sowie der Bericht über den Tumult im Theater von Ephesos (Apg 19,23–40). Zur Areopagrede vgl. PROSTMEIER 2013, 127–162 und zu kaiserzeitlichen Konzeptualisierungen von Religion (*sacra publica, sacra privata, peregrina sacra, disciplina, secta, collegia*) und den Schwierigkeiten, religiöse Deviation wirksam und für die Gesellschaft funktional zu normieren vgl. J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung* (München 2001); ders., *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich* (Tübingen 2011) 77–152.

¹⁴ Näheres vgl. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et Chrétienne*. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. BEFAR 194 (Paris 1959); G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961); ders., „The Size of the Population of Antioch“, *TPAPA* 89 (1958) 84–91; F. KOLB, „Antiochia in der frühen Kaiserzeit“, in: H. CANKIK u.a. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel*, Bd. 2 (Tübingen 1996) 97–118; KONDOLEON 2001; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire* (Oxford 1972); J. HAHN, „Die Tempel sind die Augen der Städte – Religiöse Landschaft und Christianisierung in Nordsyrien“, in: ders. (Hg.), *Religiöse Landschaften*. AOAT 301 (Münster 2002).

¹⁵ Zum Problem vgl. J. RÜPKE, „Wie veränderte ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der ‚Reichsreligion‘“, in: H. CANKIK / J. RÜPKE (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Tübingen 2009) 5–18; ders., „Religiöser Pluralismus und das Römische Reich“, in: ebd., 331–354.

¹⁶ Vgl. dazu auch den Hinweis bei NESSELRATH, „dass Tatian mit seinem Altersbeweis in jüdischer Tradition steht“ (S. 179, Anm. 562 zu *Or.* 36,2).

gen, hellenistischen Judentums lebt oder von frührabbinischer Glaubens- und Lebenspraxis profiliert ist, ob und welche Kontakte zu christlichen Gemeinden bestanden, wäre eigens zu prüfen.¹⁷ Vier Beobachtungen weisen darauf hin, dass Juden und Christen in Antiochia schon geraume Zeit getrennte Wege gingen:

1. Im Matthäusevangelium¹⁸ scheint nicht nur eine facettenreiche Konfliktgeschichte mit der Religion durch, aus der das Christentum stammt, sondern es wird auch das ernste Bestreben erkennbar, all jene Christen in der Gemeinde zu halten, deren religiöse Wurzeln im Judentum liegen. Hierzu gehört die Modifikation des Verständnisses ererbter jüdischer Frömmigkeitsformen wie Almosen, Fasten und Gebet,¹⁹ so dass es auch jüdischen Gemeindemitgliedern möglich war, im Eigenleben der Gemeinde das Evangelium zu bezeugen. Die Rückprojektion der Konflikte in die Zeit des irdischen Jesus stattet dieses Glaubensprofil und Glaubensleben mit der Autorität der ‚Norm am Anfang‘ aus. Zu diesen Markierungen christlicher Identität gehört ebenso die Distanzierung gegenüber der Synagoge²⁰ und die Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23,1–36, die für diese Repräsentanten jüdischer Rechtgläubigkeit nur noch Weherufe übrig hat.

2. Anfang des zweiten Jahrhunderts schreibt die *Didache*²¹ mit großer Wahrscheinlichkeit für Gemeinden in der Region um die syrische Metropole am Orontes ethische Standards und disziplinäre Regeln fest. Skopos der Instruktionen dieser ältesten Kirchenordnung ist die klare Scheidung

¹⁷ Vgl. H. J. W. DRIJVERS, „Syrian Christianity and Judaism“, in: ders. (Hg.), *History and Religion in Late Antique Syria*. CStS 464 (Great Yarmouth / Norfolk 1994) 124–146; ROBINSON 2009.

¹⁸ Zu den Abfassungsverhältnissen vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*. EKK I/1 (Düsseldorf / Zürich ⁵2002) [100–105] 102f.: „Das Matthäusevangelium gibt seinen Entstehungsort nicht preis. Sicher war es eine größere syrische Stadt, in der lingua franca Griechisch war. M.E. ist Antiochien nicht die schlechteste Hypothese. Das Matthäusevangelium stammt also vielleicht aus einer (!) antiochenischen Gemeinde.“ Und: „Lange nach dem Jahre 80 wird man das Matthäusevangelium nicht ansetzen dürfen“ (ebd. 104).

¹⁹ Vgl. die aus dem Sondergut des Matthäusevangeliums stammenden Grundsätze in Mt 6,1–6.16–18 bezüglich der „neuen Gerechtigkeit“ und deren Anwendung in der aus Mk 2,18–22 rezipierten Fastenperikope in Mt 9,14–17.

²⁰ In der Exposition zum fünften ‚galiläischen Konfliktszene‘, der ‚Heilung der verdorrten Hand am Sabbat‘ (Mk 3,6) notiert Mk 3,1a: *Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν*, „Und er ging abermals in die Synagoge“. Das Matthäusevangelium übernimmt diese Therapiegeschichte aus Mk 3,1–6, trägt aber in die Exposition die aktuelle Konfliktlage der Gemeinde ein, indem er zwischen Gemeinde und Synagoge differenziert. In Mt 12,9 heißt es: *Καὶ μετὰβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν*, „Und er ging von dort weiter und kam in ihre Synagoge.“ Analog macht Mt 13,54a gegenüber Mk 6,2a eine Front auf, die den Jesus des Matthäusevangeliums von seinen Glaubensbrüdern und seiner Familie abhebt.

²¹ Zu den einleitungswissenschaftlichen Fragen vgl. NIEDERWIMMER 1989, 78–80; J. A. DRAPER, „Die *Didache*“, in: PRATSCHER 2009, 17–38.

zwischen Judentum und christlicher Gemeinde, die schon vor der Konversion durch unterscheidendes Handeln bezeugt werden muss.²²

3. Die Ignatianen²³ profilieren das Christentum u.a. damit, dass sie alles jüdische aus dem Glaubensleben der Gemeinden eliminiert wissen wollen.²⁴

4. Es ist auffällig, dass in der *Oratio ad Graecos* die jüdische Tradition weder in Gestalt eines fiktiven Gesprächspartners auftritt, wie z.B. in der Schrift *An Diognet*²⁵ oder – breit ausgeführt – im *Dialog mit Tryphon*, noch

²² Vgl. F. R. PROSTMEIER, „Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1“, in: J. B. BAUER (Hg.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ. Grazer Theologische Studien 19 (Graz 1995) 55–75.

²³ Zumindest der literarischen Fiktion nach schreibt ein Antiochener Episkopos namens Ignatios auf seiner Deportationsreise nach Rom sieben Briefe mit Instruktionen an seinen Amtskollegen Polykarp von Smyrna (Ign. *Polyk.*) und an kleinasiatische Gemeinden (Ephesos, Magnesia, Tralles, Philadelpheia, Smyrna) sowie an die Gemeinde im *caput mundi* (Ign. *Röm.*). – Zur komplexen neueren Ignatiosforschung vgl. R. M. HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1,1 (1997) 44–72; A. LINDEMANN, „Antwort auf die ‚Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien‘“, *ZAC* 1,2 (1997) 185–194; Th. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologieggeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47 (Leiden 1999); A. BRENT, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic*. STAC 36 (Tübingen 2006); ROBINSON 2009. Zu literarischen und historischen Grundfragen sowie den theologischen Hauptthemen des *Corpus Ignatianum* vgl. F. R. PROSTMEIER, „Ignatius von Antiochien“, *LACL* (2002) 346–348; H. LÖHR, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: PRATSCHE 2009, 104–129. Strittig ist, ob das *Corpus* von dem bei Rufin als Episkopos von Antiochia am Orontes gelisteten Ignatios stammt und daher als echt anzusehen ist und in den Jahren 113/14 verfasst wurde, oder ob es sich um Pseudepigrapha handelt, die entweder kurz nach dem Tod Kaiser Hadrians verfasst wurden (BRENT et al.) oder bald nach 170 in Abhängigkeit von Noët von Smyrna. Sind die sieben Briefe echt, müssten sie an zwei kleinasiatischen Stationen der Deportationsreise des Antiochener Episkopos entstanden sein. Eine antivalentinianische Situierung und Stoßrichtung (HÜBNER, LECHNER) legt eine Abfassung in Smyrna in den 170er Jahren nahe. Mit dem Fokus auf die Rhetorik, die Funktionalität und Absicht der sieben Briefe rückt Rom im Kontext der ersten Phase des Quartodezimanerstreits als Abfassungsort und -zeit in den Blick (PROSTMEIER).

²⁴ Vgl. Ign. *Mag.* 8,1: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι, „Lasst euch nicht täuschen durch irrije Ansichten und alte Fabeln, die nichts wert sind. Denn wenn wir bis heute dem Judentum entsprechend leben, so bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben.“ Ferner: Ign. *Mag.* 10,3: Ἀτοπὸν ἐστὶν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ’ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν, (ὧ) πᾶσα γλῶσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχη; „Es ist nicht Platz, Christus Jesus zu sagen und jüdisch zu leben. Denn das Christentum ist nicht zum Glauben an das Judentum gekommen, sondern das Judentum (zum Glauben) an das Christentum, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubte, gebracht wurde.“ Näheres vgl. W. R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar* (München 1990) 48f. 203–205. 216.

²⁵ Vgl. LONA 2001, 141–150.

als markierte Leerstelle, wie in der Weltchronik im dritten Buch des Theophilus von Antiochia *An Autolykos*.²⁶

Außer Frage dürfte stehen, dass die Schrift und biblisch-jüdische Bildung traditionell ein Teil des religiösen Kosmos in Antiochia waren.²⁷ Für die geistige und soziale Atmosphäre des westsyrischen Zentrums am Orontes und speziell für das Selbstverständnis der Christen in dieser Stadt und ihrem Umland dürfte vor allem die Erinnerung normierend gewesen sein, dass sich *erstens* in Antiochia die aus dem Judentum ‚exkommunizierten‘ hellenistischen Jesusanhänger um Stephanus als Gemeinde etablieren konnten, dass sie *zweitens* nach Ausweis von Apg 11,26b in dieser Stadt zum ersten Mal in der Geschichte als unterscheidbare religiöse Gruppe wahrgenommen²⁸ und benannt worden sind²⁹ und dass *drittens*

²⁶ In der Weltchronik in *Autol.* III 16–29, die Theophilus mit Gen 1 beginnen lässt und bis zum Babylonischen Exil (597–539) anhand biblischer Quellen konstruiert, folgt auf die Regentschaft des Perserkönigs Kyros II., mit dem das Exil endet, sofort jene des letzten Etruskerkönig Roms, Lucius Tarquinius Superbus (III 25,5; 27,1f.). Nahtlos schließt Theophilus die Konsuln an (III 27,3) und listet danach, dem Vorbild Suetons folgend (also beginnend mit Julius Caesar), die Augusti bis Marc Aurel auf (III 27,4b–5). Weltgeschichtlich betrachtet, ist die Geschichte Israels nur eine Etappe, die mit dem Babylonischen Exil endet (III 25,3) und direkt in die Geschichte Roms mündet. Weder das nachexilische Judentum noch die Jesusbewegung und die Geschichte des Christentums scheinen ein weltgeschichtliches Datum zu sein. Diese Ausblendung ist ein raffinierter Schachzug in der Konstruktion der eigenen Autorität, denn nach dieser Konstruktion liegt das Christentum Rom voraus, weil das Christentum in der Schöpfung grundgelegt ist. Theophilus zufolge ist das in den ältesten Quellen, nämlich in der Genesis, nachzulesen. Daher sind das Christentum und sein gesamtes religiöses Wissen nichts Fremdes, sie sind nicht außerhalb der griechisch-römischen Geschichte und Kultur entstanden. Es ist nicht erforderlich, sie in einer Weltchronik zu erwähnen, weil sie von ihren Grundlagen her sowohl den Anfang als auch die Koordinaten der Weltgeschichte in sich tragen, deren letzte Etappe nun das Imperium Romanum mit den Konsuln und den Augusti ist. So gesehen ist die Leerstelle eine sehr gerissene Weise, die Antiquitas der christlichen Tradition in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung festzuschreiben. – Zur Funktion dieser Leerstelle vgl. F. R. PROSTMEIER, „Die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochia ‚An Autolykos‘“, in: M. LANG (Hg.), *Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*. FS Wilhelm Pratscher. NTOA 105 (Göttingen 2014) [179–214] 209–211.

²⁷ Näheres vgl. I. SANDWELL, *Religious identity in late antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch*. Greek culture in the Roman world (Cambridge / New York 2007); W. A. MEEKS / R. L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*. Sources for biblical study 13 (Missoula, Mont. 1978); FELDTKELLER 1993, 84–87.

²⁸ Die neue deviante Gruppierung wurde zwar als philosophische Bewegung oder religiöser Verein klassifiziert – *χορηματίζειν* ist qua Endung *-ίζειν* pejorativ signiert und amtsprachliche Diktion, und auch die Etikettierung *Χριστιανοί* folgt den usuellen Modi, wie Bezeichnungen für religiöse Vereine gebildet wurden –, doch unterschied sie sich von diesen einzigartig, indem sie sich hergebrachten sozialen Formen von Religion im privaten und insbesondere im öffentlichen Raum, vor allem der *sacra publica* entzog. Vgl. FELDTKELLER 1993, 93f.

²⁹ Apg 11,26: καὶ εὗρον ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξει ὄχλον ἰκανόν, χορηματίζειν τε πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς, „Und da er ihn fand, führte er ihn nach Antio-

die Theologie des hellenistischen Christentums in Antiochia ihren „Brennpunkt hatte“³⁰ und diesen erfolgreich behauptet hat (Gal 2,1–21; Apg 15).

Für die Vorgeschichte und damit für das Profil des geistig-sozialen Milieus, in dem Tatian und dann auch Theophilus auftreten werden, ist es nicht unbedeutend, dass zwischen den christlichen Anfängen und dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts in Antiochia und seinem Umland ein sehr facettenreiches Christentum bezeugt ist. In der neutestamentlichen Forschung ist es Konsens, dass die Gemeinde hinter dem Matthäusevangelium mit größter Wahrscheinlichkeit in Antiochia zu suchen ist,³¹ was hinsichtlich des literarischen Verhältnisses der ersten drei Evangelien zueinander Folgen auch für die Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte des Markusevangeliums und der großen Spruchsammlung (Q) hat.³² Die Frühchristentumsforschung und die Liturgie- und Kirchenrechtsgeschichte lokalisieren die Gemeinden, deren liturgische Ordnung und Frömmigkeitsformen, Verfassung und ethische Standards in der ältesten Kirchenordnung, der *Didache*,³³ mit rechtssprachlicher Diktion verbindlich und in Abgrenzung zum Judentum geregelt werden, in dem von Antiochia traditionell dominierten westsyrischen Kulturraum. In derselben Gegend scheint die Sammlung der ältesten christlichen Poesie, der *Oden Salomos*,³⁴ erfolgt zu sein.

Zwar sind die materiellen Berührungen zwischen diesen frühen literarischen Zeugnissen aus dem Osten und Tatians *Oratio ad Graecos* sehr überschaubar.³⁵ Diese Schriften weisen aber auf die Vielgestaltigkeit des Christentums in der syrischen Metropole und der Region hin.³⁶ Für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist dieser religiöse Facettenreich-

chia. Es geschah aber, dass sie sogar ein ganzes Jahr in der Gemeinde zusammengeführt wurden und zahlreiches Volk lehrten. Und in Antiochia bezeichnete man die Jünger zuerst als Christen.“

³⁰ A. M. RITTER, „Antiochien“, RGG (41998) [551–553] 552.

³¹ Vgl. Anm. 14.

³² Zur Synoptikerforschung vgl. W. SCHMITHALS, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*. De-Gruyter-Lehrbuch (Berlin / New York 1985).

³³ Vgl. NIEDERWIMMER 1989, 80; zu Tatian vgl. ebd. 118 Anm. 7.

³⁴ Vgl. M. LATTKE, *Oden Salomos*. FC 1,19 (Freiburg u.a. 1995) 20–35. Im zweiten Jahrhundert scheint sich der Osten – Kleinasien und Syro-Palästina – als jene Region abzuzeichnen, in der die ältesten Bezeugungen der *Oden* vorliegen. Daher wäre es nicht unwahrscheinlich, dass sie auch im Osten entstanden sind.

³⁵ Vgl. das Stellenregister bei TRELENBERG 2012, 291–305, der leider die kanonische Literatur nicht registriert hat, sowie bei MARCOVICH 1995, 83, der bedauerlicherweise nur die kanonische Literatur verzeichnet. Bei genauerem Zusehen sind die Berührungen nicht immer signifikant. So verweisen die Editoren zu *Or.* 30,1b für die Formulierung τὴν γὰρ τῆς πονηρίας σύστασιν εὐκοῦλιαν τῆ τῶν βραχυτάτων σπερμάτων auf Mt 13,32 (par Mk 4,31) μικρότερον ὄν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Ein Zitat aus den Synoptikern ist das kaum.

³⁶ Pluralität und Synkretismus sind Kennzeichen der Anfänge des Christentums. Das spiegelt sich wider in verschiedenen, z.T. konkurrierenden christlichen Identitäten ebenso

tum wohl auch an Tatians Evangelienharmonie zu ermessen; denn diese belegt, dass es im religiösen Milieu, aus dem Tatian womöglich stammt und in dem er nach seiner Rückkehr aus Rom wirkte, tolerabel oder gar erstrebenswert war, die bekannten Evangelien durch ein am Johannesevangelium orientiertes Kompilat zu ergänzen oder zu ersetzen. Schließlich bezeugt die Begründung aller christlicher Propria aus der griechischen Bibel durch Theophilus, dass unter Gebildeten religiöses Wissen, das sich auf die Schrift beruft, kommunikabel war und auch als überzeugendes Argument im Diskurs über zutreffendes religiöses Wissen eingesetzt werden konnte. Anders als Theophilus, der aus der römischen Provinz Osrhoene nach Antiochia kam und dort blieb, weiß der „Assyrer“³⁷ Tatian aus seiner Zeit in Rom, dass der religiöse Kosmos und auch die christliche Pluralität noch vielgestaltiger sein können als in seiner syrischen Heimat. Bezüglich des Christentums am Tiber sind nicht nur Justin und jene frühen Zeugnisse des Christentums in den Blick zu nehmen, aus denen die *catholica* wird, sondern auch ein frühchristliches Milieu von dem Niveau, aus dem wohl der *Hirt des Hermas*³⁸ stammt. In den Gemeinden oder an deren Rand leben Gebildete mit wachem Interesse an theologischen Kernfragen, bei denen eine nach griechischer Tradition intellektuell anschlussfähigere Erlösungsvorstellung, mit der Markion die christliche Hoffnung erschließen wollte, rasch Anklang fand.³⁹ Tatian erwähnt Markion nicht, er schreibt auch nicht gegen ihn. Allerdings ist es kaum vorstellbar, dass er in Rom von den Vorgängen um Markion aus den 140er Jahren nicht Kenntnis erlangte. In Antiochia war man offenbar der Überzeugung, dass über das enorme Gefahrenpotential markionitischer Theologie und Soteriologie aufgeklärt werden musste. Sofern die altkirchlichen Nachrichten zutreffen, verfasste Theophilus noch vor seinem Protreptikos *An Autolykos* eine Streitschrift *Gegen Markion* (Κατὰ Μαρκίωνος).

Diese wenigen Hinweise machen auf zweierlei aufmerksam: Zum einen ist das Christentum in Antiochia und seinem Umland nicht homogen, weder doxologisch noch in seinem Glaubensleben. Zum anderen ist

wie in der Vielgestaltigkeit frühchristlicher Theologien. Vgl. MARKSCHIES 2007, 379–383; FELDTKELLER 1993, 120–122. 197–201; speziell zu Tatian und seiner Zeit vgl. ebd. 158f.

³⁷ Vgl. dazu die Einführung in diesem Band, oben S. 4–5.

³⁸ Vgl. TRELENBERG 2012, 301, der auf *Hermas*, *sim.* 4,2; 9,1,1 verweist; ferner N. BROX, *Der Hirt des Hermas*. KAV 7 (Göttingen 1991) 22–25.

³⁹ Vgl. U. B. SCHMID, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*. ANTI 25 (Münster 1995); G. MAY (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz*. TU 150 (Berlin / New York 2002); H. C. BRENNECKE, „Marcion – oder das philosophische Gottesbild in der Spannung zwischen Orthodoxie und Häresie“, in: J. DUMMER / M. VIELBERG (Hg.), *Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie*. Altertumswissenschaftliches Kolloquium 19 (Stuttgart 2008) 11–28; B. ALAND, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. WUNT 239 (Tübingen 2009).

das religiöse Wissen unter Gebildeten über das Christentum nicht allein aus den Themen, Zitaten und Anspielungen in Tatians *Oratio ad Graecos* oder der Trilogie des Theophilus zu ersehen. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war das Christentum in den Metropolen am *Mare nostrum* keine neue Erscheinung. Art und Breite der Einwände gegen das Christentum, wie sie Kelsos im Namen der Tradition erhebt, oder das politisch-moralische Verdikt *superstitio*, mit dem ein halbes Jahrhundert früher Plinius d. J. in seinem Konsultationsbrief an Kaiser Trajan sein Vorgehen gegen kleinasiatische Christen begründet hat, weisen darauf hin, dass den literarisch inszenierten Auseinandersetzungen über zutreffendes religiöses Wissen und den Wert christlicher *Propria* eine Konfliktgeschichte vorausgeht, welche die Koordinaten des geistig-sozialen Milieus mitbestimmt, in dem die frühchristlichen Apologeten das Evangelium aktiv mit der sie umgebenden Kultur ins Gespräch bringen wollen. Die Auseinandersetzung der klassisch gebildeten Avantgarde unter den frühchristlichen Theologen⁴⁰ mit der griechisch-römischen Kulturwelt oder arrivierten Vertretern dieser Tradition⁴¹ über traditionelle Achsenthemen im Diskurs über Religion⁴² geschieht folglich auch vor dem Hintergrund der biblisch-christlichen Tradition sowie der Erfahrungen der Anhänger der neuen und fremden Religion aus dem Judentum, die sie in ihren angestammten Lebensräumen machen.

⁴⁰ Diesen Kreisen sind an erster Stelle die frühchristlichen Apologeten zuzurechnen (Justin, Athenagoras, Aristides, Meliton von Sardes, Tatian, Theophilus von Antiochia, Clemens von Alexandria, Tertullian, Minucius Felix), sodann prominente Gestalten wie Markion, Irenaeus von Lyon und Protagonisten der frühchristlichen Gnosis (z.B. Valentinus, Noët von Smyrna, Herakleon), ferner anonyme Schriften wie der zu den frühchristlichen Apologeten zählende Protreptikos *An Diognet* oder der gnostische *Brief an Rhiginus* sowie Pseudepigrapha wie der Traktat des Pseudo-Justin *Über die Auferstehung des Fleisches*.

⁴¹ Die idealtypischen Vertreter der paganen Tradition sind u.a. aus den Widmungen der Werke der frühchristlichen Apologeten zu ersehen, so kann die Schrift an Personen adressiert sein, die diese Bildungswelt vertreten und die im Werk mit einem entsprechenden Profil ausgestattet werden, z.B. Diognet, Autolykos, Octavius, oder der Verfasser wendet sich demonstrativ an Repräsentanten der nichtchristlichen Kultur- und Rechtstradition wie etwa Aristides, der seine *Apologie* an Kaiser Hadrian adressiert und Athenagoras, der seine *Legatio* an die Kaiser Marc Aurel und Commodus richtet.

⁴² Vgl. A.-Ch. JACOBSEN, „Main Topics in Early Christian Apologetics“, in: ders. / J. ULRICH / D. BRAKKE (Hg.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. ECCA 4 (Frankfurt/M. 2009) 85–110; R. GRANT, „Conflict in Christology at Antioch“, in: *Studia Patristica* 18 (Berlin 1985) 141–150; O. GROSS, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia*. Abhandlung zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern (Chemnitz 1896); J. LORTZ, „Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts“, in: A. M. KOENIGER (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Allertums und der Byzantinischen Literatur. FS Albert Ehrhard* (Bonn / Leipzig 1922) 301–327; A. POMMICH, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre. Dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen*, Diss. (Leipzig 1904); PROSTMEIER 2010; PANNENBERG 1959.

2. Bildungsmilieu

Das geistig-soziale Milieu, in dem Tatian seine *Oratio ad Graecos* konzipiert, ist ihrer Dedikation πρὸς Ἑλληνας⁴³ zufolge von griechischer Kultur durchflutet.⁴⁴ Ein Signum dieses medialen und kommunikativen Kontextes sind bestimmte Themen, die man diskursiv anzugehen versucht. Das Spektrum spannt sich vom Bildungsdiskurs zur pädagogischen Funktion der Philosophie, über den weit gefächerten ethischen Diskurs zur Moralität im öffentlichen Raum, etwa über Schauspiele und Agone,⁴⁵ sowie in privaten Lebensräumen, wozu der Luxusdiskurs gehört, bis hin zum religiös-kultischen Diskurs, nämlich über Gott, Welt, Mensch und Rettung (vgl. Tatian, *Or.* 5).

Hinter der räsonierten Behandlung dieser traditionellen und in der frühen Kaiserzeit prominenten Sujets steht die Frage, wie zutreffendes Wissen zu erreichen und wie Sicherheit in Bezug auf die Konstitution der Wirklichkeit zu erlangen ist. Darum sind hermeneutische Grundsätze für die theologische Wahrheitsfindung im Diskurs über Religion eingebunden.⁴⁶ Nicht nur Tatian pariert die Skepsis, zutreffende formale und inhaltliche Strukturierungen im Diskurs über religiöses Wissen aufzudecken, mit dem Verweis auf die höhere Anciennität der Quelle seines religiösen Wissens und deren garantierte, unbedingte Autorität, die sie als Offenbarung besitzt. Letztlich ist dadurch die Diskursivität zugunsten der gläubigen Anerkennung aufgegeben. *En passant* wird hierdurch die Vielfalt sozialer Formen von Religion zum Erweis, dass sie alle im Irrtum sind. Wahrhaft Gebildeten ist dies aus der Pluralität *per se* evident.

Bei Tatian findet diese Evidenz Niederschlag in seinem strikten Monotheismus (Tatian, *Or.* 5), den er als „barbarischen“ Gegenentwurf zur religiösen Vielfalt und Diskursivität religiösen Wissens (Tatian, *Or.* 8–11) mit dem Ziel entwickelt, die aus griechischer Tradition ererbte Pluralität von Kultur und Religion zu überwinden, um stattdessen die geistig-moralischen Herausforderungen seiner Zeit mittels des vom göttlichen Herrscher erlassenen Gesetzes (Tatian, *Or.* 28f.) zu bestehen.

⁴³ Zur Vielschichtigkeit des Begriffs, über sein Zusammenspiel mit dem religiös-kulturellen Begriff ‚Barbaren‘ und die geradezu programmatische, kulturkritische Verwendung des letzteren im Konnex des Altersbeweises vgl. Lössl 2007.

⁴⁴ Vgl. PIETZNER 2013; PROSTMEIER 2007.

⁴⁵ Die Reserven in Tatian, *Or.* 23f. gegen *spectacula* als amoralisch, grausam und blasphemisch sind topisch, vgl. Seneca, *Ep.* 7,2–7; Theophilus., *Autol.* III 15; Athenagoras, *Leg.* 35; Tertullian, *Apol.* 38,4; *Spect.* passim.

⁴⁶ Vgl. J. LÖSSL, Rez. zu C. M. CHIN, *Grammar and Christianity in the late Roman world*, *JTS*, N.S. 59 (2008) 792–794; ders., „Hermeneutics and doctrine of God in Tatian’s *Ad Graecos*“, in: *Studia Patristica* 45 (Berlin 2010) 409–412.

Mit etwas mehr Eleganz als Tatian⁴⁷ und höherer Raffinesse ist diese offene und zugleich verdeckte Strategie durch Theophilus von Antiochia entfaltet worden, der aus derselben Region stammt wie Tatian und in räumlicher und zeitlicher Nähe zu ihm seine drei Bücher *An Autolykos* verfasst. Im Verlauf der Trilogie mutiert zum einen die Diskursivität, über die zu Beginn Konsens zu herrschen scheint, zur Propädeutik für Autolykos, den Repräsentanten der hellenisch Gebildeten und Gesinnten, und aus der anfänglichen Gleichrangigkeit der Diskurspartner wird ein Lehrer-Schüler-Verhältnis. Zum anderen wird auch in der kommunikativen Emphase immer klarer, dass die Diskursivität nur vordergründig existiert. Wie für Tatian steht für alle frühchristlichen Apologeten außer Frage, dass christliche Positionen nicht zur Diskussion stehen. Ihr diskursives Ziel ist es vielmehr, in der Auseinandersetzung über die religiösen Achsenthemen eine möglichst attraktive christliche Propädeutik zu betreiben. Das geistig-soziale Ambiente ist also nicht nur durch antiquarisches Wissen aus der Tradition oder exzeptionelle Kenntnisse Einzelner profiliert, die den Diskursen Stoff liefern, sondern auch durch die Machtverteilung unter den Kompetenten.

Diesem agonalen Aspekt dienen Bildungsdemonstrationen, sei es performativ oder in literarischer Inszenierung, wie etwa die Kataloge in Tatians *Oratio ad Graecos* oder der versierte Aufruf und argumentative Einsatz von Zeugnissen der klassischen Literatur. Sie versprechen demjenigen Ansehen und Einfluss, der gewandt ist in griechisch-römischer Tradition und es versteht, sich als Gebildeter routiniert und doch zugleich virtuos und überzeugend zu präsentieren. Bezüglich des kaiserzeitlichen Diskurses über Religion ist damit für gebildete Christen zum einen das Spannungsverhältnis zwischen dem philosophischen Wissensvorrat aus griechisch-römischer Kulturtradition und biblisch-christlichen Glaubenstraditionen vorgezeichnet. Zum anderen obliegt ihnen, im Rahmen der diskursiven Usancen überzeugend zu erklären, dass nur im Christentum die zutreffende Rede von Gott möglich ist. Dieser Wahrheitsanspruch wird ebenso für die Frage nach Herkunft, Status und Ziel des Kosmos erhoben wie auch für die Anthropologie, insbesondere für die Frage nach der persönlichen Heilszukunft. Für diese durch ihre Bildung exponierten Christen beruhen sowohl der Grund für den Eintritt in den Diskurs als auch die Grenzen der Diskursivität⁴⁸ auf der vorausliegenden Glaubensentscheidung und der persönlichen Integrität.⁴⁹ Beides hat Folgen nicht nur für den Status gebildeter Christen im Diskurssystem Religion, sondern auch für die literarisch-rhetorische Klassifikation und Auslegung ihrer Werke.

⁴⁷ Vgl. J. Lössl, „Sprachlich-ästhetische Darstellung und ‚Anwendung‘ von Gewalt in Texten frühchristlicher Apologeten – das Beispiel der Rede Tatians an die Griechen“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20 (2012) 196–222.

⁴⁸ Vgl. J. Lössl, Rez. zu *The end of dialogues in antiquity*, *JTS*, N.S. 60 (2009) 662–664.

⁴⁹ Vgl. unten S. 217 Anm. 86.

Darum ist Tatians Schrift, trotz ihrer Anklänge an Schutz- und Verteidigungsschriften, weder nur Apologie noch eine konturlose Redekomposition. Vor dem Hintergrund des Bildungsmilieus sowie des inhärenten Ziels und seiner Limitierung ist die *Oratio ad Graecos* vielmehr eine ‚werbende Einführung ins Christentum‘, die von der Zuverlässigkeit der christlichen Lehre durch eine attraktive Präsentation überzeugen will und dies tut, indem sie vor dem Forum der Gebildeten und für Sympathisanten des Christentums versucht, alle Vorhaltungen zu entkräften und denkbaren Einwänden vorzubeugen. Die *Oratio ad Graecos* besitzt nicht nur „protreptische Züge“,⁵⁰ sie will vielmehr selbst ein Protreptikos sein. Dass der Syrer dabei vor kaum einer Schmähung aller Repräsentationen der heidnischen Kulturtradition zurückschreckt (vgl. Tatian, *Or.* 19,1–4), scheint kein hinreichendes Argument zu sein, um die *Oratio ad Graecos* als Schmähschrift zu klassifizieren.⁵¹ Tatian ist sich der Insuffizienz der griechischen Tradition sicher und polemisiert heftig. Die Harschheit dieser literarischen Re-

⁵⁰ Vgl. die ausführliche Diskussion bei TRELENBERG 2012, 230–240. Gegenüber der Situierung der *Oratio ad Graecos* in eine Phase der ‚Christenverfolgung‘ scheint indes eine gewisse Skepsis angezeigt. Dass Christen nicht gut gelitten sind und sogar von Pogromen betroffen sein können, ist seit der als weltweit gültig hingestellten Glaubens- und Lebenssituation der Adressaten des 1 Petr nicht überraschend. Die Christenbriefe von Plinius d. J. bestätigen aus administrativer Sicht eines gebildeten Römers kurze Zeit später die im 1 Petr theologisch gedeuteten Verhältnisse der Gemeinden am *Mare nostrum*. Eine Christenverfolgung hat Trajan in seinem Reskript ausgeschlossen. Die Vorwürfe müssen justiziabel sein. Solange es keine *lex* oder ein *edictum* gegen das Christentum gegeben hat, kann man kaum von einer Verfolgung der Christen sprechen. Die Lage ist zwar angespannt, nicht nur in Rom, sondern im gesamten Imperium. Aber es gibt noch keinen politischen Willen, von Rechts wegen das Christentum zu unterbinden, indem seine Anhänger mit dem Tod bedroht werden. Eigentlich sprechen die Schriften der frühchristlichen Apologeten selbst gegen eine solche Vernichtungspolitik. Wie anders soll man erklären, dass Gebildete alles daran setzen, mit besten Argumenten antichristliche Einwände und Parolen zu parieren und gleichzeitig Neumitglieder zu gewinnen, indem sie nicht nur die Vernünftigkeit und Widerspruchslosigkeit der christlichen Lehre erweisen, sondern sie als die einzig wahre Philosophie präsentieren?

⁵¹ Platziert man Tatians *Oratio ad Graecos* auf einer Skala, die die Emphase, die aus dem jeweiligen Werk hervortritt, von einer defensiven Haltung gegenüber der hellenistisch-römischen Mehrheitskultur bis hin zu einer geradezu harschen, polemisch-aggressiven Distanzierung verzeichnet, dann ließen sich an dem einen Ende z.B. Philon von Alexandria mit seiner Schrift *Legatio ad Gaium* und Flavius Josephus mit *Contra Apionem* auflisten, auf der gegenüberliegenden Position könnten Tatian und Hermias eingetragen werden. Daraus scheint indes keine literarische Einordnung ableitbar. Vielmehr scheint die aggressive ‚Stimmung‘ gegen die Philosophen – auf kaiserlichen Lehrstühlen – (Tatian, *Or.* 2,1–3,10; 19,1–4; 25,1–27,9) oder auch die Häme, die über Mantiker u.ä. gegossen wird (Tatian, *Or.* 16,7–17,1; 19,5–9), zum einen situationsbedingt zu sein, zum anderen auch der Persönlichkeit des Verfassers geschuldet. Die Konstante ist indes das gebildete Milieu. Denn die Reserven gegenüber Weissagungsglauben vertrauen ebenso wie die kaiserzeitliche Mythekritik auf den Konsens unter Gebildeten. Der Grad des polemisch-aggressiven Tons ist weniger ein Kriterium für die literarische Form des Werks (vgl. dazu TRELENBERG 2012, 79; PILHOFER 1990, 253f.) als vielmehr ein Indikator für die Funktion der jeweiligen Passage im Blick auf die Argumentationsziele des gesamten Werks.

de gegenüber einer konstruierten Gegnerschaft will nicht nur polarisieren, sondern korrespondiert mit einem nachdrücklichen Interesse an der eigenen Gruppe, der in Abgrenzung zur griechischen Kultur die christlichen *Propria* in Erinnerung gebracht und durch die Verschärfung im Ton klarere Konturen verliehen werden.⁵² Die Reduzierung auf das Signifikante scheint ein strukturelles Merkmal propädeutischer und protreptischer Schriften zu sein. Aus dieser Perspektive unterscheidet sich die *Oratio ad Graecos* in der Trennschärfe von protreptischen Schriften frühchristlicher Apologeten, nicht indes durch ihre literarische Form, Disposition und Themenwahl.⁵³

Die axiomatisch akzeptierten Werte in den soziokulturellen Räumen selbst, in denen der Diskurs über Religion geführt wird, seine gültigen Formen, Verteilungen und Usancen beruhen auf einem Konzept der Klassik, das in der hellenistisch-römischen Bildung die verbindlichen Konstituenten für eine kulturelle Koine der mediterranen Gesellschaften findet. Daher geraten Einwände gegen den Anspruch dieser Bildungstradition auf zutreffende und verbindliche Welt- und Existenzerhellung oder Kritik an Erscheinungsformen dieser Leitkultur der frühen Kaiserzeit unversehens in den Rang eines Angriffs auf die ideellen Grundlagen des Gemeinwesens und seiner Einrichtungen. Der Skopos der Einwände gegen das Christentum scheint zu sein, dass in der Kritik der Gebildeten und durch den Lebenswandel der Christen eine Distanzierung zu den kulturellen Usancen und Wertstellungen der Majoritätsgesellschaft evident wird, die nicht toleriert werden darf, weil sie die Einheit, Stabilität und Kontinuität der staatlichen Ordnung und der angestammten Lebensräume zur Disposition stellen.

Wie die Einwände gegen das Christentum nicht erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufkommen, so gibt es auch soziale Entwicklungen und thematische Vorbereitungen, die zu jenen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden hinführen, die zunehmend schärfer und grundsätzlicher geführt werden. Entsprechend bildet sich das geistig-soziale Milieu, in dem auch Tatian auftritt, nicht unvermittelt erst unter der für die griechische Kulturtradition aufgeschlossenen Politik Hadrians und seiner beiden Nachfolger heraus. Die Konturen der Vorgänge sowie die Konstanten, woran sich die Perspektiven und Deutungen ausrichten, sind vielmehr schon am Ende des ersten Jahrhunderts erkennbar, als das Christentum in der heidnischen Majoritätsgesellschaft als etwas Fremdes identifiziert und die Gläubigen in Stigmatisierungsprozesse involviert

⁵² Näheres vgl. LÖSSL 2010.

⁵³ Vgl. LONA 2001, 27–34; Th. LECHNER, „Süße Lust des Logos. Die Vorrede zum Protreptikos des Clemens von Alexandria und die *prolaliai* der Zweiten Sophistik“, in: PROSMEIER / LONA 2010, 149–205. Zur literarischen Form von Tatians *Oratio ad Graecos* vgl. auch die Einführung zu diesem Band durch NESSELRATH, oben S. 17–19.

wurden. Beides nötigte die Gemeinden, Abwehr- und Verteidigungsstrategien zu entfalten.⁵⁴ Vor allem mussten überzeugende Plausibilisierungen für die zunehmend prekären Glaubens- und Lebensumstände entwickelt und den Gläubigen Wege aufgezeigt werden, um in der Marginalität bestehen und in den verschiedenen Lebensräumen produktiv damit umgehen zu können. Diesem Ziel dient eine Palette von Strategien und Deutungen des geschichtlichen Ergehens sowie deren Einordnung in religiöse Hoffnungshorizonte, aber auch die Affirmation gesellschaftlicher und politisch forcierter Leitwerte wie Eintracht und Frieden. Die Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinden avancieren zum ekklesialen Leitwert und fungieren als Regulative in den Gemeinden und in der christlichen Oikumene. Parallel zu diesen primär defensiven, auf den Bestand der Gemeinden bedachten Stimmen öffnete sich das Christentum der hellenistisch-römischen Kultur und trat ihr als Ganzes gegenüber. Signifikant hierfür sind *erstens* die Themen, anhand derer das Evangelium unter den geistigen Konditionen des kaiserzeitlichen Diskurssystems Religion zur Sprache gebracht wird, sowie *zweitens* das erstrebte Niveau der Auseinandersetzung, das sich in den Formen und Prinzipien der Darlegungen Ausdruck verschafft.

Die Träger dieser am Ausgang des ersten Jahrhunderts einsetzenden und in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auf breiter Front geführten Selbstrepräsentation im Raum der hellenistisch-römischen Kulturwelt sowie der Auseinandersetzung mit deren Wertvorstellungen sind christliche Theologen, die mindestens darin übereinkommen, dass sie in der griechisch-römischen Bildungstradition geschult sind (Tatian, *Or.* 35) und diese Kompetenz für ihr theologisches und schriftstellerisches Schaffen fruchtbar machen. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts sind die frühchristlichen Apologeten die Exponenten dieser Auseinandersetzung unter Gebildeten über Religion. Allerdings waren sie nicht die einzigen christlichen Intellektuellen im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs.⁵⁵ Zur theologischen Avantgarde des Frühchristentums sind auch Markion sowie die verschiedenen Gruppierungen der frühchristlichen Gnosis zu rechnen. Eine Hauptschwierigkeit hierbei ist, dass die Grenzen zwischen christlichem Binnen- und Außenbereich fließend waren. Für Gebildete, die in griechischer Denktradition die klare Trennung des Kosmos von der göttlichen Sphäre als Axiom aufgeklärter Welterschließung festhielten, konnte Markions dogmatische Scheidung zwischen Schöpfer und Erlöser vernünftiger erscheinen und anschlussfä-

⁵⁴ Näheres vgl. R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992).

⁵⁵ Zu kaiserzeitlichen ‚Elitenkonstruktionen‘ und Identitätskonzepten vgl. K. ESHLE-MANN, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians* (Cambridge u.a. 2012) und PIETZNER 2013.

higer sein als die biblische Schöpfungsvorstellung oder die für aufgeklärte Zeitgenossen noch befremdlicher und völlig widersinnig erscheinende Rede von der Inkarnation des Logos und der Auferstehung des Fleisches, welche die *catholica* als Glaubenswahrheit verkündete. Markions dazu passende Auswahl autoritativer Schriften aus der breiten biblisch-christlichen Überlieferung sowie seine publizistische Arbeit schienen daher nur folgerichtig. Die Anschlussfähigkeit von Markions Konzeption bei Intellektuellen sowie der Zulauf, den sein theologischer Entwurf auslöste, stürzte die römischen Gemeinden und bald schon die christliche Oikumene in eine fundamentale Zerreißprobe, die im Ausschluss der markionitischen Theologie eskalierte.

Dieser Vorgang aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom zeigt, dass das geistig-soziale Milieu, in dem die frühchristlichen Apologeten zu verorten sind, vernetzt und in verschiedenen Aktionsräumen realisiert ist. Herkunft und Wirkungsfeld dieser theologischen Avantgarde weisen darauf hin, dass dieses Milieu dort zu finden ist, wo hellenistisch-römische Bildungstradition das kulturelle Leben bestimmt. Der soziale und geistige Kontext von Tatians *Oratio ad Graecos* ist daher der in der genannten Vernetzung und mit dem genannten Facettenreichtum profilierte Diskurs unter Gebildeten über religiös-kultische Themen, und zwar in dem Bestreben, in der räsonierten Behandlung religiöser Sujets christliche Positionen überzeugend zu vertreten und für sie zu werben. Die Aktionsräume – in der Öffentlichkeit oder im Privaten –, in denen dieser Diskurs stattfindet, sind vielleicht doch weniger durch die Front zwischen heidnischer und christlicher Tradition bestimmt; sie zeichnen sich vielmehr durch die Wahl und Hierarchie der Sujets aus sowie durch Form und Niveau, wie die Themen behandelt werden.

3. Vorgänge – Konfliktdisposition – Wissbegier

Die Genese des geistig-sozialen Milieus, in dem im zweiten Jahrhundert von Gebildeten religiöse Themen von Rang besprochen werden, ist von einer Vielzahl von Faktoren abhängig oder doch gefördert und gelenkt worden. Drei Faktoren scheinen die sozialen Umwälzungsprozesse⁵⁶ der frühen Kaiserzeit wesentlich bestimmt zu haben: 1. das geistige, politische und auch pädagogische Konzept der Klassik, wie es in der ‚Zweiten Sophistik‘⁵⁷ zur Blüte kam und wozu die Förderung griechischer Kulturtra-

⁵⁶ Näheres vgl. CHRIST 2009, 431–433.

⁵⁷ Näheres vgl. Th. WHITMARSH, *Second Sophistic. Greek and Rome*. New Surveys in the Classics 35 (Oxford u.a. 2005); G. ANDERSON, „The pepaideumenos in Action. Sophists and their Outlook in the Early Empire“, in: ANRW II.33.1 (Berlin / New York 1989) 79–208; ders., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London / New York 1993); M. W. GLEASON, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (Princeton 1995);

dition durch Hadrian und seine Nachfolger nicht unerheblich beitrug; 2. die Neuformierung der alten Eliten, die den Verlust ihres politischen Einflusses, den sie in der Republik vererbten, durch öffentliches Ansehen und Meinungsführerschaft zu kompensieren versuchten; 3. das dazu komplementäre Prestigestreben der seit Augustus zunehmenden Zahl von reichen Gewerbetreibenden,⁵⁸ Händlern und Freigelassenen,⁵⁹ denen trotz ökonomischer und finanzieller Potenz von zum Teil märchenhaften Ausmaßen sowohl politische Partizipationsmöglichkeiten als auch gesellschaftlicher Aufstieg und Prestige schon deshalb kaum in Aussicht standen, weil sie von den von alters her durch Abstammung (*gens*) und Bildung konstituierten Eliten, den Senatoren und Rittern bzw. Dekurionen, Ausgrenzung und Ablehnung erfuhren.⁶⁰

Im Folgenden stehen indes weder die Umstände, die diese Vorgänge initiierten, im Fokus noch, was sie im Detail bewirkten und welche Faktoren dominant waren, in welchen Lebensräumen dieses Milieu etabliert war und wer die Protagonisten waren. Das Augenmerk gilt allein Zeugnissen, aus denen – wenn auch nur exemplarisch – zu ersehen sein könnte, wie sich das Frühchristentum in diesem sich herausbildenden geistig-sozialen Milieu der hellenistisch-römisch Gebildeten positionierte, wie die Christen von diesen Bildungseliten wahrgenommen und beurteilt wurden und wie und womit sich gebildete Christen in diesem Milieu einfanden.

Seitens der Frühchristen dürfte eine der fundamentalen Voraussetzungen für die Öffnung gewesen sein, dass sich in den Gemeinden das Bewusstsein Bahn gebrochen hat, sich auf Dauer in der Geschichte einrichten zu müssen. Das beinhaltete die Aufgabe und Chance, das Christentum

Th. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97 (München 1997); M. V. HUBBARD, *Christianity in the Greco-Roman World. A Narrative Introduction* (Peabody, Mass. 2010) 68–107; E. BOWIE, „The Geography of the Second Sophistic. Cultural Variations“, in: B. BORG (Hg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*. MSt 2 (Berlin / New York 2004) 65–83; KRASSER 2007.

⁵⁸ Vgl. die monumentalen Grabmäler des Bäckers Euryaces an der Porta Maggiore in Rom oder des Freigelassenen und Augustalen Publius Vesonius Phileros in Pompeji, beide wohl aus dem 1. Jh. n. Chr. Vgl. auch D'AMBRA / MÉTRAUX 2006.

⁵⁹ Vgl. dazu Petronius Arbiter, der in seinen *Satyrica* am Beispiel des Galadinnens bei dem Parvenü Trimalchio die Zustände in der neuen ‚feinen‘ Gesellschaft der zu Reichtum, nicht aber zu Bildung und Ansehen gelangten Freigelassenen parodistisch-satirisch schildert (*Cena Trimalchionis*) oder auch Juvenals Beschreibung des Sklaven Crispinus, dessen Gebaren geradezu nach beißendem Spott und nach Satire ruft (*Satiren* 1,26–29).

⁶⁰ Näheres vgl. CHRIST 2009, 368–373. 432; D'AMBRA / MÉTRAUX 2006; D. F. JONES, *The Bankers of Puteoli. Finance, Trade and Industry in the Roman World* (Stroud 2006); R. KNAPP, *Römer im Schatten der Geschichte. Gladiatoren, Prostituierte, Soldaten. Männer und Frauen im Römischen Reich* (Stuttgart 2012); H. MOURITSEN, *The Freedman in the Roman World* (Cambridge 2011); M. PEACHIN (Hg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World* (New York / Oxford 2011); L. H. PETERSEN, *The Freedman in Roman Art and Art History* (Cambridge u.a. 2011).

im Rahmen der griechisch-römischen Kulturwelt und der zivilisatorischen Prämissen der mediterranen Gesellschaften zur Geltung zu bringen.

Für die Ermöglichung der Partizipation des Christentums in den Aktionsräumen der frühkaiserzeitlichen Bildungswelt dürfte der Missionserfolg in allen traditionellen und neuen sozialen Schichten wie der der *liberti* elementar gewesen sein,⁶¹ denen nach ihrer Konversion zum Christentum potentiell hohes Prestige innerhalb einer reichsweit präsenten Kultgemeinschaft in Aussicht stand.⁶² Mit der Konversion solcher sowohl ökonomisch als auch geistig führenden Personen eng verbunden war die Erschließung von Lebensräumen, für die der Generationsübergang konstitutiv ist, so dass christliche Glaubens- und Lebenspraxis im Alltag der Welt als essentieller Teil der Sozialisation und Tradition gelten mussten. Diese Funktion kam zuerst dem antiken *oïkos* als der elementaren Sozial- und Wirtschaftsform der mediterranen Gesellschaften auch in der frühen Kaiserzeit zu. In diesem sozialen Gebilde avancierte christlicher Glaube und christliche Lebenspraxis zu einem Bildungsziel.

Der Missionserfolg und der doppelte Anspruch, nämlich die Aufhebung sozialer Diversivität in der baptismal vermittelten Einheit und die Universalität des Heilsangebots, das die Grenzen des Imperiums nicht nur

⁶¹ Einerseits ist es nicht erstaunlich, dass die Mission rasch und bis in angesehenste Kreise hinein erfolgreich war, zumal wenn dreierlei beachtet wird: 1. Die Erstberufenen gehörten mit großer Wahrscheinlichkeit dem gehobenen Mittelstand Galiläas an. 2. Im ersten und zweiten Evangelium, vor allem aber im lukanischen Doppelwerk wird ein gehobenes, gebildetes Milieu aufgerufen. 3. Anspruch und Niveau des anonymen Verfassers, der den 1. Klem. geschaffen hat, weisen auf das Elitenmilieu der hellenistisch-römischen Bildungswelt. Andererseits ist der stringente Nachweis der Oberschichtszugehörigkeit von Christen aufgrund von Personalnotizen in frühchristlichen Schriften und anhand epigraphischer Zeugnisse aus zwei Gründen schwierig: 1. Das für die republikanische Zeit wohl noch gültige und wirksame pyramidale Gesellschaftsmodell wird in der frühen Kaiserzeit überlagert durch den Aufstieg neuer Gesellschaftsgruppen sowie den Wandel der voraugusteischen Macht- und Kompetenzverteilung. War Prestige ehemals nur durch Eingliederung in die *ordines* zu erreichen, so sind mit dem Aufstieg der *liberti* und speziell mit der ‚Zweiten Sophistik‘ weitere Möglichkeiten gegeben, um soziales Ansehen zu generieren. 2. Ordoindikatoren weisen zwar auf die Zugehörigkeit zur lokalen oder gar reichsweiten Oberschicht hin. Weil mit den sozialen Umwälzungsprozessen verknüpft ist, dass soziales Ansehen nicht mehr exklusiv durch die *ordines* bemessen wird, sondern in sozialen Räumen generiert wird und gilt, also ein Interpretament ist, besitzen traditionelle Statusindikatoren nicht mehr die vormalige Prägekraft. Näheres vgl. W. ECK, „Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.“, *Chiron* 1 (1971) 381–406; ders., „Die Präsenz senatorischer Familien in den Städten des Imperium Romanum bis zum späten 3. Jahrhundert“, in: ders. (Hg.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. FS Friedrich Vittinghoff*, Kölner historische Abhandlung 28 (Köln u.a. 1980) 283–322; E. PLÜMACHER, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum*. BThS 11 (Neukirchen-Vluyn 1987).

⁶² Vgl. N. BROX, „Zur christlichen Mission in der Spätantike“, in: F. DÜNZL / A. FÜRST / F. R. PROSTMEIER (Hg.), *Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie* (Freiburg u.a. 2000) 337–373; Th. LECHNER, „Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik“, *Millennium* 8 (2011) 51–86.

potentiell, sondern programmatisch sprengte, veränderten die Wahrnehmung und Beurteilung des Christentums seitens der nichtchristlichen Umwelt. In diesem Wandlungsprozess, in dem Konfrontationen nicht ausbleiben konnten, wurde es erforderlich, die christlichen *Propria* herauszustellen und in einer Weise zu formulieren, dass sie in der nichtchristlichen Kultur kommunikabel waren und als anschlussfähig entdeckt werden konnten, ohne dass die Wahrheit des Evangeliums dabei entglitt. Eines der ältesten Zeugnisse für diese Selbstpräsentation des Christentums im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs ist die Areopagrede (Apg 17,16–34).

3.1. Gott ist Schöpfer und Retter

Der Verfasser der Apostelgeschichte integriert mittels der Areopagrede⁶³ die Erschließung des Evangeliums unter den Konditionen des Diskurses über religiöses Wissen in die Mission des Paulus. Nach lukanischem Selbstverständnis gehört die Darlegung des christlichen Glaubens im Milieu der Gebildeten in die Anfänge des Christentums. Demnach beruhen sowohl die Auswahl und Hierarchie der theologischen Themen als auch die Form und das Niveau ihrer Präsentation auf apostolischer Tradition. Für das Profil des geistig-sozialen Milieus, in dem später Tatian und die frühchristlichen Apologeten auftreten, scheint die wechselseitige Wahrnehmung, die in dieser Redekomposition angezeigt ist, nicht unerheblich.

In der eigentlichen Paulusrede (Apg 17,22b–31) vor der intellektuellen Spitzengarnitur Athens treten erstmals in der christlichen Literatur zwei theologische Themen *expressis verbis* hervor, die miteinander vernetzt sind und die im narrativen Auftakt dieser Redekomposition als Kernthemen des Evangeliums anvisiert sind. Das erste und grundlegende Thema ist die Vorstellung von Gott als *Schöpfer und Weltenherrscher*. Der gelehrte Gesprächsgang bringt es mit sich, dass sich an diese theologische Kernaussage sogleich die Frage nach der theologischen Hermeneutik anschließt. Als Quelle und Kriterium der theologischen Wahrheit verweist der lukanische Paulus auf die Selbstoffenbarung Gottes. Vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte mit ihren Wertvorstellungen ist damit das Erkenntnisstreben der antiken Bildungswelt über religiös-kultische Themen in eine völlig neue Wertekonkurrenz gestellt, denn die *curiositas* ist limitiert durch die Gewissheit akzeptierter Doktrin, welche die christliche Tradition als Offenbarung interpretiert (vgl. 1 Kor 15,3b–8; Gal 1,15f.; Lk 1,1–8) und die verkündet wird als Evangelium.

⁶³ Von den expositionellen Elementen dieser fiktiven Rede, den ausgesprochenen oder insinuierten Intentionen sowie von den offen oder subtil aufgerufenen Motiven und Kontexten kann hier abgesehen werden. Näheres vgl. PROSTMEIER 2013; dort auch Literaturhinweise bezüglich der literarischen und historischen Grundfragen zur Apg und dem lukanischen Doppelwerk.

Das zweite Thema greift die Bedeutung dieser Gottesvorstellung für die Menschen auf. Gott wird hierbei als *Richter und Retter* vorgestellt, nämlich als der, der Tote zum Leben auferweckt, und zwar zuerst Jesus. Die beiden theologischen Kernaussagen der Areopagrede, dass Gott *Schöpfer* und *Retter* ist,⁶⁴ werden durch das Ambiente, in das Lukas diese oratorische Selbstpräsentation des christlichen Wissens platziert, sowie die theologische Hermeneutik, derzufolge das Christentum über ein religiöses Wissen verfügt, das den Diskursen in der kaiserzeitlichen Philosophie in der Sache vorausliegt, mit einem absoluten Wahrheitsanspruch ausgestattet. Diese Argumentation will unter den Konditionen der antiken Bildungstradition zweierlei überzeugend einsichtig machen: 1. Das religiöse Wissen jener Kultur, die durch die Stoiker und Epikureer in ihrem zeitgenössischen Profil aufgerufen und durch die Situierung der Rede auf dem Areopag zurück bis auf ihre Ursprünge in den Blick genommen wird, ist gegenüber der biblisch-christlichen Glaubensstradition deszendend und daher defizitär. 2. Auf der Grundlage der biblischen Schöpfungstheologie ist die gesamte griechisch-römische Kulturtradition in die biblisch-christliche Offenbarungswahrheit zu integrieren. Eine zutreffende Gottesrede ist daher einzig im Raum der Kirche möglich, wobei dieser geistig-soziale Raum durch die *παίδεια*⁶⁵ mitstrukturiert ist.

Dem Paulusbild der lukanischen Tradition zufolge sind die Diskurspartner der Areopagrede durch ihre gemeinsame kulturelle Tradition verbunden. Dieses Milieu der Gebildeten bot dem Einzelnen nach Ausmaß und Niveau seiner Bildung Partizipations- und Entfaltungsräume, eröffnete ihm Aufstiegschancen und immer versprach es Prestigegewinn. Jenseits der Differenzen scheint dieses Milieu der Gebildeten weit über die frühchristlichen Apologeten hinaus als Topos des Wissensdiskurses über Religion Bestand zu haben. Religion ist Teil der Kultur. Hinsichtlich der Argumentationsstrategie lässt sich unschwer eine Linie über die frühchristlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Eusebios' *Praeparatio evangelica* und *Demonstratio evangelica* bis zur groß angelegten Apologie *Graecarum affectionum curatio* des Theodoret von Kyrrhos im fünften Jahrhundert zie-

⁶⁴ Tatian bindet die beiden theologischen Achsentemen des Diskurses über religiöses Wissen, die er in *Or.* 6,2 nennt, an die Areopagrede zurück. Hierzu rahmt er seine Kernaussage über die Identität von Schöpfer und Retter durch zwei Anspielungen auf die Areopagrede: In *Or.* 6,1 greift er die Hoffnung auf „leibliche Auferstehung“ auf und nennt als topisches Beispiel für deren Bestreitung die Stoiker; im Anschluss an die Nennung der beiden Achsentemen ruft er in *Or.* 6,3a mittels des Lexems *σπερμολόγος* die Verspottung des Paulus durch die Athener ‚Bildungsschickeria‘ auf. Sowohl die theologische Überzeugung bezüglich der Identität von Schöpfer und Retter als auch der Rang der Themen und die konkurrierenden Positionen im Religionsdiskurs sind Tradition.

⁶⁵ Näheres vgl. W. JAEGER, *Paideia*, 3 Bde. (Berlin 1959); ders., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (Berlin 1963); B. SCHWENK, „Hellenistische Paideia und christliche Erziehung“, in: COLPE 1992, 141–158; P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates* (München 1995).

hen.⁶⁶ Nach dem Zeugnis dieser Schriften, die zwischen werbender Einführung ins Christentum für Eliten und dessen Verteidigung changieren, entscheidet sich in der Behandlung der *theologischen Achsenthemen*, nämlich ‚Gott, der Schöpfer‘ und ‚Gott, der Retter‘, die Wahrheit der Rede von Gott. In diesem Diskurs erweist sich nach Überzeugung der frühchristlichen theologischen Avantgarde christliche Theologie zugleich als „wahre Philosophie“.⁶⁷

Für Gebildete sind daher Theologie und die theologische Hermeneutik essentielle Sujets, die *per se* anthropologische und ethische Fragen aufwerfen und soteriologisch-eschatologische Antworten fordern. Entsprechend ist der Diskurs über religiöses Wissen vorzüglich geeignet für Bildungsdemonstrationen. Daher nimmt es nicht wunder, dass neben der Gottesvorstellung und der theologischen Hermeneutik die ‚Metapher von der Auferstehung des Fleisches‘⁶⁸ zu einem Streitthema unter Gebildeten avanciert, das in Schriften des zweiten Jahrhunderts und selbstverständlich von Tatian und anderen frühchristlichen Apologeten traktiert wird.⁶⁹ Darin mag man bestätigt sehen, dass die theologischen Achsenthemen der Areopagrede und das geistig-soziale Milieu konstant sind, auch wenn in einzelnen Schriften bestimmte Streitfragen in den Vordergrund drängen.

3.2. Konflikt dispositionen

Das Athener Bildungsestablishment hat dem narrativen Ausgang der Areopagrede zufolge den Skopos der beiden Achsenthemen des Evangeliums erfasst, dass die christliche Auferstehungshoffnung untrennbar ist von der Gottesvorstellung, inklusive der theologischen Hermeneutik. Nicht zuletzt wegen dieser Vernetzung grundlegender Theologumena avancierte in der Auseinandersetzung über zutreffendes religiöses Wissen die christliche Auferstehungshoffnung zum Reizthema. Repräsentanten der hellenistisch-römischen Kulturtradition wie Kelsos wiesen diese Vorstellung personaler Heilszukunft über den Tod hinaus, die mittels der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches eine an die biblische Schöpfungstheologie gebundene Anthropologie zur Grundlage hat,⁷⁰ als zutiefst

⁶⁶ Vgl. F. R. PROSTMEIER, „Christliche Paideia. Die Perspektive Theodrets von Kyrrhos“, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 100 (2005) 1–29; ders. 2001.

⁶⁷ Vgl. L. HONNEFELDER, „Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie‘“, in: COLPE 1992, 55–75.

⁶⁸ Näheres vgl. LONA 1993, 229. 231. 256. 261. 264–270.

⁶⁹ Vgl. Tatian, *Or.* 6,2; Theophilus, *Autol.* I 13; II 15.26f.; Athenagoras, *Leg.* 36,3; Tertullian, *Nat.* I 19,1–3; *Resurr.* 1,1–3; *Apol.* 48,1; *Adv. Marc.* V 9; Minucius Felix, *Octavius* 34,6–12; Origenes, *C. Cels.* V 14; VIII 49.

⁷⁰ Vgl. K. WENZEL, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils* (Freiburg i.Br. u.a. 2003).

töricht ab.⁷¹ Abgesehen von wenigen christlichen Stimmen, wie etwa Ps.-Justin, *De resurrectione carnis*, der die Auferstehungshoffnung der Christen offensiv als eine neue und fremde Hoffnung charakterisiert, ist die Avantgarde der frühchristlichen Theologen bestrebt, die Vernünftigkeit der Auferstehungshoffnung unter den sprachlichen und geistigen Konditionen der hellenistisch-römischen Kulturtradition, in der sie mit ihren Hörern und Lesern stehen, einsichtig zu machen. Daher nimmt es nicht wunder, dass die allgemeine Totenaufstehung auch in den Schriften der frühchristlichen Apologeten ein herausragendes Thema bleibt,⁷² und zwar in der Vernetzung mit und dominiert von dem einen großen Thema, das auch die Areopagrede beherrscht: die Gottesvorstellung.

Seit den Anfängen ecken Christen mit ihrer Rede von Gott an, weil sie theologisch über Jesus sprechen. Dieser Konfliktdisposition hat Lukas in seiner Stephanusrede (Apg 7,1–51) ein literarisches Denkmal gesetzt. Die paulinische und johanneische Tradition und ebenso die synoptischen Überlieferungen bezeugen und deuten diese Separations- und Konsolidierungsvorgänge für die jeweiligen Glaubens- und Lebensumstände ihrer Gemeinden. Gemeinsam ist dieser christlichen Binnenliteratur, dass die Räume jenseits der Gemeinde als Ablehnungsfront oder unter missionarischem Gesichtspunkt in den Blick kommen. Spätestens die dritte christliche Generation sieht sich indes herausgefordert, sich aktiv mit den Reaktionen auf ihren Missionserfolg auseinanderzusetzen. Der 1. Petrusbrief ist einer der ersten Zeugen dafür, dass sich das Christentum seiner konstitutionellen Fremdheit gegenüber den Weltstrukturen bewusst zeigt und Plausibilisierungen entwirft, welche die prekäre Glaubens- und Lebenssituation mit dem Ziel theologisch ausleuchten, Christsein im Alltag der Welt zu ermöglichen. Einen späten Nachhall dieses Selbstverständnisses und dieser Strategie liest man in dem anonymen Protreptikos *An Diognet*, der in das zeitliche Umfeld von Tatian, Theophilus und Clemens Alexandrinus gehören wird.⁷³ Das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur ist hier von einem Gebildeten, der zu schreiben verstand, zu einem Merksatz verdichtet, demzufolge dem Christentum die Fremdheit gegenüber der nichtchristlichen Umwelt eingeschrieben ist.⁷⁴ Die konstitutionelle Distanz, die als Folge der Erwählung und Begnadung gedeutet wird (vgl. 1 Petr 1,1f.), prägt den gesamten Lebenswandel aller Christen bis zum Eschaton. Entgegen dem Augenschein bringt sich auch in dieser universa-

⁷¹ Vgl. LONA 2005, 288–304.

⁷² Vgl. Justin, *1 Apol.* 8,4; 19,7; 52,3; *Dial.* 5,4–6,2; 62,1–3; 80–82; Athenagoras, *Leg.* 31,3(4); Tatian, *Or.* 15,1; Theophilus, *Autol.* I 13; II 15.26f.38.

⁷³ Vgl. LONA 2001, 68f.

⁷⁴ In *Diogn.* 5,5b heißt es: *πάσα ξένη πατρις ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πάσα πατρις ξένη*, „Jede Fremde ist ihr Heimatland, und jedes Heimatland eine Fremde.“ Vgl. LONA 2001, 151. 161–163.

lisierten, die Zeit der Kirche umfassenden Entschränkung des christlichen Selbstverständnisses – im Sinne des gesetzesfreien Evangeliums ‚geographisch, ethnisch und sozial‘ (vgl. Gal 3,26–28) sowie als endzeitliche Bestandszusage an die ἐκκλησία – wieder die christliche Binnenperspektive zu Gehör.

Das älteste Dokument, in dem die Außenwahrnehmung des Christentums bei Gebildeten weder nur angedeutet⁷⁵ noch einzig als Kontrastfolie⁷⁶ eingesetzt ist, sondern berichtet und beurteilt wird, ist die Korrespondenz zwischen Plinius dem Jüngeren als Statthalter der Doppelprovinz Bithynien-Pontus und Kaiser Trajan. Diese Briefe aus den Jahren 110/111 bilden das Schlüsseldokument für die rechtliche Stellung der Christen vom zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Das wird durch die frühchristliche Märtyrerliteratur und durch die Argumentation bei den Apologeten bestätigt, wobei zuvorderst Tertullians Replik auf die Plinius-Trajan-Korrespondenz in *Apol.* 2,6–9 zu nennen ist.⁷⁷ Plinius' Bericht über sein differenziertes Vorgehen gegen Christen bezeugt eine erfolgreiche Mission in allen Gesellschaftsschichten. Aus der imperialen Perspektive des gebildeten und von Amts wegen zuständigen Römers Plinius gefährdet die Christianisierung der Bevölkerung die öffentliche Ordnung: Zum einen verletzen die Christen durch ihr demonstratives Fernbleiben von den etablierten Kulturen nicht nur das religiöse Leben im öffentlichen Raum; durch ihre reservierte Haltung gegenüber Aktionsräumen des öffentlichen Lebens wie den Schauspielen oder Wettkämpfen, in denen das Gemeinwesen seine innere Einheit bekundet, untergraben sie alle staatlichen und kommunalen Bemühungen um Frieden, Recht und Ordnung sowie um Wohlstand. Mit dem Hinweis auf den ökonomischen Schaden, den die Christen durch ihre Abkehr von allen nichtchristlichen kultischen Vollzügen anrichten, macht Plinius nicht nur auf den Ernst der Lage in seinem Verantwortungsbereich aufmerksam, sondern er deutet auch an, dass dem Christentum eine kaum zu kontrollierende Konfliktdisposition inhärent ist.⁷⁸ Daraus erklärt sich sein politisch-moralisches Werturteil über die von ihm mit den Mitteln

⁷⁵ Vgl. die Geschichte aus dem lukanischen Sondergut von der Überstellung Jesu an Herodes Antipas (Lk 23,6–12), derzufolge der gebildete Römer Pilatus in der Behandlung Jesu durch den Tetrarchen erkannte, dass er mit Herodes Konsens hat über die kulturellen Ideale der mediterranen Gesellschaften, so dass sie „Freunde wurden“.

⁷⁶ Vgl. I Petr oder die Pastoralbriefe.

⁷⁷ Näheres vgl. GEORGES 2011, 25–30. 77–81.

⁷⁸ Vgl. dazu Origenes, *C. Cels.* I 1a; III 1–VIII 14; VIII 2a (in den Ansichten der Christen äußert sich „die Stimme des Aufruhrs“, τοῦτο δ' ὡς οἴεται στάσεως εἶναι φωνήν); VIII 14 (Jesus ist für die Gläubigen der „Urheber des Aufstands“, ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης); VIII 49 (die Christen sind „krank am Aufruhr“, τῇ στάσει συννοσοῦντες). Näheres vgl. LONA 2001, 73. 179–183. 429. Für Kelsos macht die – nach seinem Urteil – defizitäre, völlig irrig und daher indiskutable Rede von Gott evident, dass das Christentum den niedersten Schichten der Gesellschaft entspringen sein muss. Umso weniger ist indes sein Erfolg, zumal bei Gebildeten, überzeugend zu erklären; vgl. Näheres bei G. SCHÖLL-

gerichtlicher Wahrheitsfindung ausfindig gemachten Grundlagen für das Verhalten der ihm angezeigten Christen: *superstitio*. Ihre Hinrichtung befahl Plinius indes nicht *superstitionis causa*, sondern wegen ihrer „Hartnäckigkeit und unbeugsamen Halsstarrigkeit“.⁷⁹ Denn sie bestritten weder ihre Zugehörigkeit zum Christentum noch demonstrierten sie in vorgeschriebener kultischer Form ihre Loyalität zum Imperium, seinen Instanzen und Idealen. Stattdessen hielten sie an ihrer, aus der Sicht eines hochgebildeten Römers wie Plinius, völlig irrigen Gottesvorstellung fest und bekräftigten damit ihren Willen, die Einheit, Stabilität und Kontinuität des Gemeinwesens zur Disposition zu stellen.

Aus der Sicht von Gebildeten wie Plinius, ist Christentum grober Unfug; den Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft erscheint es wegen seines Erfolgs zudem als gefährlich, weswegen Glaube und Glaubenspraxis der Christen als ethisch zutiefst verwerflich gebrandmarkt werden. Die vernunftwidrige, fremdartige Gottesvorstellung und die umfassende Konfliktdisposition scheinen die tragenden christentumskritischen Einwände zu sein, die seit Anfang des zweiten Jahrhunderts Konsens sind unter Gebildeten und Mächtigen, und die daher kultiviert werden.⁸⁰

3.3. Tradition, religiöse Wissbegier und Prestige

Die Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan belegt, dass das Christentum am Beginn des zweiten Jahrhunderts von öffentlichem Interesse geworden war. Mit der Ernennung von Plinius zum außerordentlichen Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus im Jahr 111 dürfte Kaiser Trajan die Erwartung verbunden haben, dass sein *legatus* nicht nur gewissenhaft über die Zustände in der Doppelprovinz berichtet, sondern auch zu einer kompetenten politischen Lagebeurteilung gelangt und Maßnahmen ergreifen oder empfehlen wird, die geeignet sind, wieder geordnete Verhältnisse herzustellen. In diesen ordnungs- und wirtschaftspolitischen Kontexten erlangt das Christentum Staatsinteresse. Daher spricht Plinius in seinem Resümee, das er aus seinen richterlichen Untersuchungen des Christentums im Blick auf die Wohlfahrt des Gemeinwesens gewinnt, dass das Christentum eine „Seuche“⁸¹ (*contagio*) sei, sowie in der politisch-moralischen Verurteilung des Christentums als *superstitio*,⁸² vor

GEN, „Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtsreligion bei Kelsos“, in: GRIESER / MERKT 2009, 28–37.

⁷⁹ Plinius, *Ep. X* 96,3; vgl. GUYOT / KLEIN 1993, 38–43. 320–324; KOCH 2013, 460–466. 521–530.

⁸⁰ Vgl. KRAUSE 1958; PROSTMEIER 2001.

⁸¹ Plinius, *Ep. X* 96,9.

⁸² Plinius, *Ep. X* 96,8. KOCH 2013, 460–466, betont zu Recht, dass mit Trajans Bescheidung des Konsularschreibens eine neue Rechtslage besteht, als nun aufgrund des *nomen ipsum* die Zugehörigkeit zum Christentum strafbar ist. Die wohl älteste Reaktion darauf

allem in seiner Funktion als außerordentlicher Statthalter und damit aber auch als Repräsentant der nichtchristlichen Majoritätsgesellschaft. Unter diesem weiteren Blickwinkel wird aus dem Lagebericht des Plinius deutlich, dass Eliten, zu denen er nach Ausmaß und Niveau seiner Bildung gehört hat, mit einer milieutypischen Wissbegier auch an den Propria des Christentums interessiert sein konnten.⁸³

liegt KOCH 2013, 467–469, zufolge im 1 Petr vor. Der 1 Petr müsste also nach 112 verfasst sein; KOCH zufolge „um 115 n.Chr.“ (ebd. 433). Allerdings muss die Situation, in die hinein dieses Pseudepigraphon geschrieben ist, nicht zwingend als Folge der aus der Plinius-Trajan-Korrespondenz erkennbaren Rechtslage interpretiert werden. Die Lage der Christen – nicht nur in Kleinasien – ist prekär und dadurch gekennzeichnet, nicht gut gelitten zu sein, Anfeindungen und soziale Ausgrenzung durchstehen zu müssen, die mitunter in Pogrome eskalieren. Sofern diese Glaubens- und Lebensumstände, die der 1 Petr entwirft, auch vor der Anfrage des Plinius an Trajan nicht zwingend auszuschließen sind, dann ist dieses Schreiben nicht stringent mit den Christenbriefen des Plinius in Beziehung zu sehen und als Reaktion auf eine Verschärfung des rechtlichen Status von Christen im Imperium Romanum zu erklären. Vgl. dazu auch oben S. 204 Anm. 50 und F. R. PROSTMEIER, *Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief*, fzb 63 (Würzburg 1990) 51–72. Beachtenswert ist, dass weder in den erläuternden Anmerkungen zur Plinius-Trajan-Korrespondenz durch GUYOT / KLEIN 1993, 320–324 und KOCH 2013, 460–466. 521–530 das moralisch-politische Werturteil *superstitio* eigens bedacht wird noch die Untersuchung durch LÜHRMANN 1986 zum Begriff *superstitio/δεισιδαιμονία* und seiner Geschichte sowie zu seiner Funktion im Konnex der Plinius-Trajan-Korrespondenz erwähnt ist. Eine Öffnung des Untersuchungsinteresses über die rechtlichen und rechtsgeschichtlichen Belange des Konsularschreibens und seiner kaiserlichen Bescheidung hinaus könnte auf kultur-, religions- und mentalitätsgeschichtlichen Dimensionen jener Vorgänge aufmerksam machen, mit denen Plinius, der hochgebildete Aristokrat aus Como, nun in seiner Funktion als Statthalter (17.09.110 bis zu seinem Tod in der ersten Jahreshälfte 112) konfrontiert ist, und die er in seinem Brief im Blick auf seinen besonderen Auftrag, die Doppelprovinz zu befrieden, anspricht. Ginge es nur um die rechtliche ‚Rückendeckung‘ durch eine kaiserliche Bescheidung, ist die Mitteilung der moral-politischen Bewertung des Christentums als *superstitio* eher unangemessen, aber zumindest hinsichtlich seiner Funktion fragwürdig, denn nicht *superstitio* ist justiziabel, sondern die diesem Verdikt vorausgehenden oder auch nur absehbaren Tatbestände. Könnte es sein, dass Plinius seinen Konsens mit der Bewertung des Christentums seitens der Gebildeten als nun durch eigene Nachforschung als bestätigt signalisieren will?

⁸³ Plinius wird es zwar zuallererst als seine Amtspflicht betrachtet haben, zuverlässig über die Glaubenspraxis im Christentum und über dessen theologische Propria unterrichtet zu sein, weil es flächendeckend und in allen Schichten etabliert und schon deshalb ein ordnungspolitischer Faktor war; vgl. dazu LÜHRMANN 1986; T. HOSAKA, „Die Christenpolitik des jüngeren Plinius“, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 12 (1986) o. S.; CHRIST 2009, 592–595. Gebildeten seiner *couleur* verhielt indes ein solcher Einblick auch exklusives religiöses Wissen. Sofern es als zuverlässiges, womöglich durch Autopsie gewonnenes Wissen über die neue und fremdartige christliche Gottesvorstellung und ebenso über das Eigenleben der Gemeinden präsentiert werden konnte, versprach es zunächst, Haltungen und Handlungen von Christen erklärbar zu machen, für die das aus griechisch-römischer Tradition gespeiste Wissen über Philosophie und Religion augenscheinlich nicht hinreichte. Vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte konnte solch exklusives Wissen über die neue Religion überdies vorzüglich dafür geeignet erscheinen, um sich im Milieu der Gebildeten durch überragenden Kenntnisreichtum eindrucksvoll in Szene zu setzen. Kenntnisse, auch und gerade über Abseitiges, Fremdes, galten in kaiserzeitlichen Bildungsmilieus, die sich wie die kulturelle Avantgarde an einem Konzept der

Auf diese Wissbegier⁸⁴ als Mittel der Statusrepräsentanz spielt wohl schon die Areopagrede mit der nicht eben freundlichen Charakterskizze der Athener ‚Bildungsschickeria‘ an (Apg 17,21). Die frühchristlichen Apologeten rufen exakt dieses Erscheinungsbild des Gebildeten auf⁸⁵ und dekonstruieren es, um den Wert dieses Bildungswissens und damit der gesamten Kulturtradition, der es entstammt, zu relativieren. Das geschieht bei Tatian, Justin, Theophilus und Minucius Felix mittels der Notizen über ihren Bildungsweg bis zu ihrer Konversion zum Christentum.⁸⁶ Diese mit unterschiedlichem Grad an Raffinesse durchgeführten ethopoietischen Kompetenzkonstruktionen⁸⁷ verfolgen eine Doppelstrategie: Zum einen schreiben sich die Apologeten in das Bildungsideal des kaiserzeitlichen Konzepts der Klassik ein, wozu die signifikante *relecture* der Tradition gehört, z.B. die Mythenkritik.⁸⁸ Zu dieser kulturellen Affirmation gehört

Klassik orientierten, das in der ‚Zweiten Sophistik‘ zu einer kulturellen Leitidee gelangt ist, als äußerst erstrebenswert. Das Wissen über kuriose kultisch-rituelle Vorgänge und religiöse Vorstellungen, wie sie Lukian von Samosata zu ‚berichten‘ weiß, etwa in Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ über die monumentalen Kultphallen (c. 28f.), über Anlage und Ausstattung ihres Tempels und über das springende Kultbild Apolls, machte Eindruck; zumindest besaßen solche Schilderungen Unterhaltungswert bei Gebildeten. Näheres vgl. J. L. LIGHTFOOT (Hg.), *Lucian. On the Syrian goddess* (Oxford u.a. 2003); F. BERDOZZO, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 106 (Berlin / Boston 2011). – Kompetenz in diesen Wissenssegmenten ermöglichte also, Vorzüglichkeit nicht nur durch virtuose Verfeinerungen und ästhetische Vollendung überkommener Bildungstraditionen zu demonstrieren – etwa im literarischen Diskurs über religiöse, kultische oder ethische Sujets –, sondern zudem Unverwechselbarkeit zu kreieren. In diesem Sinn und mit dieser mimetischen Funktion war das in einer *relecture* der griechisch-römischen Kulturtradition konstruierte antiquarische Wissen zusammen mit der Wissbegier ein Signum des Gebildeten im zweiten Jahrhundert. Vgl. auch KRASSER 2007.

⁸⁴ Zum Begriff und seiner differenzierten Wertung vgl. N. BROX, „Glauben und Forschen in der Alten Kirche“, in: PROSTMEIER 2007, 9–18.

⁸⁵ Vgl. Theophilus, *Autol.* III 4,3: Ἐγὼ μὲν οὖν θαυμάζω μάλιστα ἐπὶ σοί, ὅς ἐν μὲν τοῖς λοιποῖς γενόμενος σπουδαῖος, καὶ ἐκζητητῆς ἀπάντων πραγμάτων, ἀμελέστερον ἡμῶν ἀκούεις. Εἰ γὰρ σοι δυνατόν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὤκνεις διατροῖβειν ἐν βιβλιοθήκῃς, „Ich wundere mich nun am meisten über dich, dass du, der du doch sonst in den übrigen Gegenständen des Wissens ein eifriger und genauer Forscher bist, uns so wenig Interesse entgegenbringst. Denn wenn es dir nur irgend möglich ist, stöberst du unermüdlich auch zur Nachtzeit in den Bibliotheken herum.“

⁸⁶ Vgl. Justin, *1 Apol.* 25; 53,3; *2 Apol.* 12,1; 13,1–2; *Dial.* 1–8; Tatian, *Or.* 29; 35; 42; Theophilus, *Autol.* I 2,14; Tertullian, *Apol.* 18,4; Minucius Felix, *Octavius* 1.

⁸⁷ Vgl. H.-M. HAGEN, *Ethopoia. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs* (Erlangen 1966).

⁸⁸ Die Mythenkritik hebt mit den Vorsokratikern an; Xenophanes (vgl. 21 B 11–16 DK; 23–26) und Heraklit (vgl. 22 B 42 DK) protestierten scharf gegen die Göttervorstellung in der Dichtung. Zur Referenzgröße für die pagane Mythenkritik wird indes Platons metaphysische und psychologische Separation der Philosophie von der Dichtung, so dass dem Mythos jeder Wahrheitsanspruch entwunden ist. Die frühchristliche Mythenkritik, wie sie bei den Apologeten zuerst begegnet, verbindet – darin verwandt dem hellenistischen Judentum (vgl. Flavius Josephus, *Contra Apionem* 35) – die Reserven der platonischen Tradition mit dem monotheistischen Einwand aus biblisch-christlicher Tradition (vgl. 1 Kor

auch das Bestreben, dem verbreiteten und überdauernden Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit des Christentums, wofür fehlende Eloquenz und der Mangel an Eleganz des christlichen Schrifttums als sichere Indizien galten,⁸⁹ durch den gezielten Aufruf von antiquarischem Wissen sowie einer ambitionierten literarischen Gestaltung Paroli zu bieten. Zum anderen limitieren diese Avantgardisten unter den frühchristlichen Theologen den Wahrheitswert der gesamten Kulturüberlieferung, indem sie die christliche Wissenstradition als den biographisch patentierten Konvergenzpunkt aller Erkenntnisbemühung anpreisen (vgl. Tatian, *Or.* 35) und dieses christliche Wissensrepertoire zeitlich und sachlich allem anderen religiösen Wissen oder – wie Tatian – sogar der gesamten griechisch-römischen Kultur vorordnen.⁹⁰

Theophilus setzt hierzu eine ganze Reihe von Argumenten ein. Es beginnt mit einem Paukenschlag in *Autol.* I 1,1 (vgl. Tatian, *Or.* 26,1), der die alten, seit Sokrates⁹¹ bekannten Reserven gegen Konzertredner wiederholt und mit dem Hinweis auf die Konsistenz von Wort und Tat als Wahrheitskriterium seine Ausführungen in *Autol.* II 2 zur theologischen Hermeneutik vorbereitet, wonach ein vom rechten Glauben an Gott getragener Lebenswandel die Voraussetzung für eine zutreffende theologische Erkenntnis bildet.⁹² Zu dieser Destruktion des scheinbar irreversiblen Zusammenhangs von Formvollendung, Wahrheit und Moralität gehört z.B. auch die Konkordanz theologischer Epitheta in *Autol.* I 3 sowie die gesamte Anlage des zweiten Buches *An Autolykos*. Gerahmt von paganen Zeugnissen für die Achsenthemen Gott, Welt, Menschen, Rettung, deren hohe Widersprüchlichkeit (*Autol.* I 4f.8; III 7; vgl. Tatian, *Or.* 3,3) und schließlich auch geringeres Alter erwiesen werden, entnimmt Theophilus in protreptischer Absicht alle theologischen *Propria* des Christentums aus der biblischen Urgeschichte. Nicht nur um die Vorrangigkeit der biblisch-christlichen Tradition vor der gesamten, repräsentativ zitierten griechisch-römischen Über-

10,20; 2 Petr 1,16). Die Auswahl der Mythologeme und die Kritik stehen erkennbar in der Funktion, das überlegene Bildungsniveau des Christentums zu demonstrieren. Das zeigt sich z.B. bei Theophilus in der Platzierung der paganen Tradition in Relation zur biblisch-christlichen oder auch in den unterschiedlichen Zitationseinleitungen, die die höhere Autorität der biblisch-christlichen Quellen anzeigen wollen.

⁸⁹ Vgl. Kelsos in *Orig. C. Cels.* III 44–55.72–78; Julian, *Fr.* 7 WEIS; Theodoret von Kyrrhos, *Graec. aff. cur., proem.* 1.

⁹⁰ Näheres vgl. J. LÖSSL, *Rez. zu L. S. NASRALLAH, Christian responses to Roman art and architecture. The second-century church in the spaces of empire, JTS, N.S.* 61 (2010) 771–773.

⁹¹ Vgl. Platon, *Theaitetos* 174a4–8.

⁹² Ebenso wie Theophilus, *Autol.* I 1,1 und 2,1 ruft Tatian, *Or.* 26,2a.b die bei Platon, *Theaitetos* 174a4–8 von Sokrates wiederholte Anekdote über den leichtfertigen Spott wider die Philosophie auf und kehrt ihn gegen die Repräsentanten der philosophischen Tradition, nicht aber gegen die hellenistisch-römische Bildungskultur (vgl. *Or.* 26,2c). Die Pointe ist evident: Obwohl die Hellenen eine exzellente Bildungstradition besitzen, können sie daraus kein zutreffendes religiöses Wissen schöpfen.

lieferung zu erweisen, sondern auch, um die Normativität der im Christentum evident gewordenen theologischen Wahrheit festzuschreiben, fügt der Antiochener die erste christliche Weltchronik (Theophilus, *Autol.* III 16–28) an, deren Argumentationsziel wohl darin zu sehen ist, zu erkennen, dass man als Gebildeter und Römer nicht anders kann als Christ zu sein, denn auf das Christentum strebt die Weltgeschichte, inklusive dem Imperium Romanum, zu. Eine vergleichbare Demontage der paganen Überlieferung scheint auch in der *Oratio ad Graecos* vorzuliegen. Der Erfinder (Tatian, *Or.* 1) und der Kunstwerkekatalog (Tatian, *Or.* 33,2–34,9) signalisieren gewiss Weltläufigkeit; auch der Aufruf topischer *Exempla* (Tatian, *Or.* 26,3; 27,2; 34,1),⁹³ der Spott gegen Philosophen (Tatian, *Or.* 2f.) und der Abschnitt über die Astrologie (Tatian, *Or.* 8–10) stehen im Dienst dieser vielleicht schon usuellen Bildungsdemonstration. Womöglich bringt sich auch die Rivalität zwischen Provinzialen und dem *caput mundi*, zwischen dem Osten und dem Westen zu Gehör. Aber ähnlich wie die Batterie der paganen Zeugnisse bei Theophilus liefern diese Exkurse in der *Oratio ad Graecos* keinen Beitrag zur Wahrheitsfindung. Sie sind vielmehr degradiert zu ornamentalen Relikten einer Kultur, deren geistiges Fundament und Auffassung zu zentralen Themen im Bildungsdiskurs auf deszendenter, korrumpierten und somit irrigen Quellen beruhen. Daher nimmt es nicht wunder, dass für beide Syrer der Altersbeweis (Tatian, *Or.* 31.36–41; Theophilus, *Autol.* III 16.) eine wichtige Rolle spielt.

Ebenso wie Theophilus und andere frühchristliche Apologeten komplexiert diese Destruktion auch Tatian mit einer theologischen Hermeneutik, die mit der philosophischen Tradition, vor allem der Mythenkritik, sowie mit der biblisch-jüdischen und der christlichen Überlieferung die Möglichkeit einer direkten Gottesschau (*Autol.* I 2f.; Tatian, *Or.* 4,1f.) verwirft und stattdessen Gottes Unsichtbarkeit, Unberührbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechbarkeit, Anfangslosigkeit und Unveränderlichkeit (*Autol.* I 4; Tatian, *Or.* 4,3; Aristides, *Apol.* 1,4–6) als theologischen Grundkonsens konstatiert.⁹⁴ Sodann werden die Schöpfung selbst (*Autol.* I 4,5–6,6; Tatian, *Or.* 4,3c) sowie die garantierte Überlieferung (*Autol.* II; Tatian, *Or.* 5,1) als die Quellen theologischer Wahrheitsfindung definiert.

Was als konsequente Abkehr von der paganen Welt erscheint und gefordert wird, ist der Versuch, das Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur in drei Richtungen zu klären: 1. Christentum beruht auf der allein zutreffenden, weil nach konsensfähigen Prinzipien gewonnenen Gotteserkenntnis und wirbt daher zu Recht für den christlichen Glauben. 2. Christentum und die griechisch-römische Tradition schließen einander nicht aus; vielmehr ist das Christentum der Raum, in dem das Wahre an die-

⁹³ Vgl. SCHUBERT 2014, 168.

⁹⁴ Vgl. PROSTMEIER 2010; PANNENBERG 1959, 16–45.

ser Tradition bewahrt und in seinem Rang erkannt wird. 3. Christen sind loyale Bewohner des Imperium Romanum (*Diogn.* 5,5).

4. Achsenthemen und Protagonisten in der frühchristlichen Apologetik

Im Zentrum der frühchristlichen Apologetik steht die Frage nach Gott.⁹⁵ Es geht nicht zuerst um die Verteidigung des Christentums oder einzelner Züge an ihm, die von der antichristlichen Kritik ins Zentrum gerückt werden. Auch die Werbung für das Christentum ist nicht das erste Anliegen der frühchristlichen Apologeten, wiewohl sie ihre Leser vom Christentum überzeugen oder sie darin festigen wollen. Die prominenten Themen – Entstehung der Welt, der Mensch, seine Rettung und die Zukunft des Kosmos – scheinen der Frage nach der Gottesvorstellung sowie den Konditionen für die Möglichkeit einer zutreffenden theologischen Erkenntnis und Rede nachgeordnet. Das hat Folgen für die Selbstpräsentation des Christentums, insbesondere für die Verknüpfung christlicher *Propria* mit dem monotheistischen Hauptthema. Dass im kaiserzeitlichen Diskurs über Religion durchaus der Glaube an die Inkarnation des Logos in Jesus Christus bekannt war, zeigt die Polemik des Kelsos gegen den Glauben, ein gewisser Gott oder Gottessohn sei bereits auf die Erde herabgekommen.⁹⁶ Seine süffisante Präsentation der aus der Sicht der griechisch-römischen Tradition einzig denkbaren Alternativen, wie diese christologische Vorstellung zu deuten ist, nämlich als grober Unfug oder als Erweis eines völlig widersinnigen Gottesbildes, macht evident, dass dieser gebildete Lehrer, der im Namen der Wahrheit der Tradition, in der er steht, protestiert, erkannt hat, dass der Skopos dieser christologischen Rede die Gottesvorstellung ist. Im christlichen Glauben an die Inkarnation des Logos wird für Kelsos wie in einem Brennglas die unüberbrückbare Fremdartigkeit der christlichen Lehre sichtbar. Das gilt analog hinsichtlich des Osterglaubens und damit auch bezüglich der christlichen Auferstehungshoffnung.⁹⁷ In seiner Themenauswahl und -besprechung wird deutlich, dass etwa der Dissens in der vorausgesetzten Anthropologie dort elementar wird, wo zwei signifikante Themen christlicher Theologie tangiert sind: Gott *und* Rettung. Denn mit der Gottesfrage ist, neben der Hermeneutik, sogleich das Verhältnis von Gott und Welt im Blick. Diese Relation gewinnt durch die Antwort auf die Frage nach der Rettung christliches Profil. Daher nimmt es

⁹⁵ Vgl. Aristides, *Apol.* 1,1f. ; Tatian, *Or.* 5–7; Theophilus, *Autol.* I 1,2; Näheres vgl. PAN-NENBERG 1959. Anders bewertet TRELENBERG 2012, 29–54 den Befund bei Tatian. Unter der Überschrift „Die Theologie Tatians“ handelt er fünf bzw. sechs theologische Traktate ab, ohne dass eine Priorisierung und Vernetzung erkennbar wird.

⁹⁶ Vgl. LONA 2005, 220–223.

⁹⁷ Origenes, *C. Cels.* IV 2 (vgl. BKV 1926, 298); vgl. LONA 2005, 288–292.

vielleicht doch nicht wunder, dass beide theologische Fragen bereits in dem ältesten Dokument für die direkte Begegnung zwischen Christentum und Repräsentanten der griechisch-römischen Bildungskultur, der Areopagrede, dominieren: Gott als Schöpfer und als Retter.

Während in der Trilogie des Theophilus diese Achsenthemen allein schon dadurch hervorgehoben sind, dass Autolykos nur bei diesen beiden Fragen direkt zu Wort kommt (*Autol.* I 2,1.13,1), scheinen in Tatians *Oratio ad Graecos* deutlich mehr und voneinander abgegrenzte theologische Sachfragen traktiert zu sein: Schöpfungslehre, Logospekulation, Pneumatologie, Dämonologie, Anthropologie und Ethik.⁹⁸ Doch wird man zweierlei fragen dürfen: 1. In welchem Verhältnis stehen diese theologischen Themen zueinander? 2. Hat Tatian die Eschatologie ausgeblendet? Letzteres scheint nicht der Fall, wie Tatian, *Or.* 15,2c belegt. Die Eschatologie steht in engem Konnex mit der Anthropologie. Die Auferstehungshoffnung folgt bei Tatian aus seinem Verständnis der menschlichen Leiblichkeit, das grundgelegt und gebunden bleibt an seine Schöpfungslehre. „In strenger Systematik führt der Gedankengang von der Schöpfung des Alls und des ersten Menschen über die Interpretation des Falls als Verlust der Unsterblichkeit durch die Trennung vom göttlichen Geist zu seinem Bild vom gefallen Menschen, dem der Weg zum Heil durch die Erkenntnis der Wahrheit und die Gemeinschaft mit dem Geist eröffnet wird. In der Anthropologie zeigen sich die Grundzüge seiner eigenartigen Soteriologie.“⁹⁹ Während bei Justin die Auferstehungshoffnung in einem klaren christologischen Bezugsrahmen steht, fehlt dieser sowohl bei Theophilus als auch bei Tatian. In den Werken der beiden Syrer spielt die Christologie keine Rolle; bei Theophilus fehlt sogar jede Jesuserinnerung.¹⁰⁰ Dafür steht bei beiden die monotheistische Gottesvorstellung der biblischen Tradition im Vordergrund, und damit Gott als Schöpfer. Bei Tatian und

⁹⁸ Vgl. die traktatartige Kategorisierung von Tatians theologischen Aussagen bei TRELENBERG 2012, 29–54. Dogmengeschichtlich betrachtet ist es allerdings nicht nur ein Anachronismus, sondern tatsächlich nicht sachgemäß, im Rahmen der *Oratio ad Graecos* θεός und λόγος als die „beiden ersten trinitarischen Personen“ (ebd. 73) zu bezeichnen. Dass Tatian „statt eines Bekenntnisses zur christlichen Trinität ... eine zwar komplizierte, aber keineswegs unverständliche oder gar kryptische Pneumatologie“ (ebd.) offeriert, „dass sie den Trinitätsgedanken nicht zum Ausdruck bringt“ (ebd.) ist kaum verwunderlich, vielmehr typisch für diese Zeit. Das Ringen um den theologischen Status des Sohnes und des Pneumas gehört ins vierte Jahrhundert; Näheres vgl. DÜNZL 2000, 30–44. 60. 361. Im Vordergrund stehen die tastenden Versuche etwa von Justin, eine Sprachregelung für eine zutreffende christliche Rede von Gott zu begründen, die den biblischen Monotheismus wahr und zugleich gestattet, theologisch Maximales über Jesus zu sagen. Vgl. dazu N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*. SBAW.PH 1996/1 (1996) 1–46. Aufschlussreich für die Problemlage ist *Autol.* I 3. Näheres vgl. PROSTMEIER 2010.

⁹⁹ LONA 1993, 123; ferner S. 124f. den Vergleich von Justins Position mit jener in Tatians *Oratio ad Graecos*.

¹⁰⁰ Vgl. PROSTMEIER 2013.

Theophilos scheinen die Aussagen über den Logos und das Pneuma sowie die anthropologischen und ethischen Aussagen der Grundauskunft über das Verhältnis von Gott zur Welt bei- oder nachgeordnet. Dies fügt sich zu der vehementen Kritik an der heidnischen Kultur zugunsten der biblisch-christlichen Überlieferung, der „barbarischen“ Tradition im Sinne Tatians.¹⁰¹

5. Diskurs und Konstruktion

Die Werke der frühchristlichen Apologeten sind literarische Inszenierungen im Rahmen des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses. Die Forschungsgeschichte zur Historizität und Ereignistreue von Justins *Dialog mit Tryphon*¹⁰² sammelt wie ein Brennglas die Problematik. Der Wert der Personal- und Lokalnotizen wurde durchweg nicht aus der Perspektive ihrer literarischen Funktion beurteilt, sondern in enger Abhängigkeit von ihrer historischen Verlässlichkeit. Für die Frühchristentumsgeschichte ist aber nicht nur relevant, ob Justin mit Tryphon und dessen Begleiter debattiert hat, ob Autolykos, Diognet, Octavius und Caecilius historische Personen waren, ob in den jeweiligen Werken tatsächliche Vorgänge und Diskurse bewahrt sind, ob ein Lehrer im *caput mundi* oder Aristides in Athen, die kaum persönlich Zugang zum Hof hatten, den Kaiser schriftlich kontaktieren konnten. Mindestens ebenso bedeutsam sind das Selbstverständnis und die Situierung, die aus den Widmungen bzw. Adressierungen hervortreten. In dieser Hinsicht scheint die kollektive Adresse von Tatians *Oratio* weiterführend. In Verbindung mit den Sujets, der Vorordnung der „barbarischen“ Tradition vor der griechisch-römischen Kultur ist die Adressierung des gesamten Werks *ad Graecos* programmatisch. Der harsche Ton Tatians und seine rigorose Haltung zur paganen Kulturtradition sprechen nicht dafür, dass er einen offenen, wohltemperierten Diskurs über grundsätzliche und aktuell interessierende religiöse Fragen sucht und dabei die Hoffnung hegt, seine Polemik wäre angemessen, um Gebildete für das Christentum zu werben. Seine Leser sind jene, die in der von ihm als „barbarisch“ bezeichneten Tradition stehen oder mit ihr sympathisieren. Trifft das zu, dann ist der diskursive Kontext, den Tatian mittels prominentem antiquarischen Wissen aufruft, von Anfang an eine literarische Konstruktion. Tatian weiß vom kaiserzeitlichen Diskurs über religiöses Wissen, aber er hat weder Zugang dazu noch strebt er danach, diese Auseinandersetzung tatsächlich zu führen und seine Argumente zu erproben. Weder die theologischen Inhalte noch seine Haltung gegenüber der paganen Kultur

¹⁰¹ Näheres vgl. Lössl 2007.

¹⁰² Vgl. P. BOBICHON (Hg.), *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, 2 Bde. Paradosis 47/1+2 (Fribourg 1999).

sind diskursfähig, weil beides bereits zugunsten des Christentums entschieden ist.

Von hier aus stellt sich die Frage, ob die Werke der frühchristlichen Apologeten erstreben, in den kaiserzeitlichen Diskurs über zutreffendes religiöses Wissen tatsächlich einzutreten, oder ob sie diesen Diskurs nur voraussetzen, ohne sich darin positionieren zu wollen.¹⁰³ Im *ersten* Fall müsste für die jeweilige Schrift einsichtig gemacht werden können, dass im Diskurs mit gebildeten Heiden oder Juden das Arsenal an Themen, die Argumente, rhetorischen Mittel und die Darstellungsform funktional sein konnten zur prophylaktischen oder tatsächlichen Abwehr antichristlicher Einwände oder sogar dafür, um die anvisierte Klientel zur Konversion zu motivieren. Schlagende Beweise dafür, dass gebildete Heiden die Schriften der frühchristlichen Apologeten intensiv konsultiert haben, dass die gelehrte Entkräftung antichristlicher Vorwürfe Wirkung gezeigt hat bei Gegnern oder staatlichen Instanzen, dass Gebildete aufgrund der ambitionierten Darlegungen christlicher Propria konvertiert sind, scheinen zu fehlen. Die Rezeptionsgeschichte dieser Werke und Argumentationen¹⁰⁴ ist begrenzt und scheint exklusiv binnenchristlich zu sein.¹⁰⁵ Im *zweiten* Fall sind die Schriften der frühchristlichen Apologeten christliche Binnenliteratur, die zwei verwandte Ziele verfolgen, nämlich zum einen Gebildeten Argumente an die Hand zu geben, um auch mit Vernunftgründen im Christentum zu bleiben, und zum anderen für Sympathisanten, womöglich Gottesfürchtige, um das Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur in den genannten drei Richtungen aufzuklären.

¹⁰³ Vgl. F. DÜNZL, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung* (Freiburg u.a. 2015) 215–219. 228f. 239–243.

¹⁰⁴ Vgl. LONA 2001, 27–31; LONA 2005, 67–69.

¹⁰⁵ Vgl. FIEDROWICZ 2000, 47f.; GEORGES 2011, 48–50; SCHUBERT 2014, 80–82.