

Ferdinand R. Prostmeier

# Die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochia ,An Autolykos‘

## 1. Verfasser und Werk

Die drei Bücher „An Autolykos“ sind das einzige Werk des Theophilus von Antiochia, das erhalten ist.<sup>1</sup> Die Trilogie ist wahrscheinlich kurz nach dem Tode von Marc Aurel (161 – 180 n. Chr.)<sup>2</sup> verfasst worden; am häufigsten wird die Zeit 180 – 182 n. Chr. genannt.<sup>3</sup> Dem Thema und der Disposition nach gehören die drei Bücher ‚An Autolykos‘ in den kaiserzeitlichen Diskurs *Religion* und damit in das Milieu der griechisch-römischen Bildungseliten, denn religiöses Wissen war eine wesentliche Komponente der *παιδεία*. Angetrieben wurde dieser Diskurs nicht nur von der *curiositas*,<sup>4</sup> sondern vielmehr von der Frage nach der persönlichen Lebenszukunft über den Tod hinaus. Weil die Auseinandersetzung über Fragen *τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς*<sup>5</sup> in den kaiserzeitlichen Bildungsdiskurs eingebettet ist, bietet sie zwar den an den Bildungsidealen der ‚Zweiten Sophistik‘ geschulten und ausgerichteten Eliten die Möglichkeit, ihre Individualität und Unverwechselbarkeit zu inszenieren und sich damit in den

1 Verloren sind u. a. seine Schriften *Ἰπρὸς τὴν αἵρεσιν Ἐρμογένους* sowie *Κατὰ Μαρκίονος*, ferner ein Geschichtswerk (*ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῇ περὶ ἱστοριῶν*), das er in Autol. II 28.23.31 und III 19 erwähnt, sowie Kommentare zu Proverbien. Einen angeblichen Evangelienkommentar (vgl. Anm. 20) des Theophilus (*Κατηχητικά βιβλία*) hat HARNACK, Evangelien als Fälschung erwiesen.

2 Vgl. KIENAST, Kaisertabelle, 137 f.

3 Vgl. HARNACK, Chronologie, 211. 319. Neben der Chronologie in Autol. III 16 – 29, die bis zum „Tod des Kaisers Verus“ reicht, ist mit HARNACK für den *terminus post quem* auf die Personalnotiz in Autol. III 27,3b über einen *Χρῦσερος ὁ Νομεγκλάτωρ*, ein libertus des Marc Aurel, zu verweisen, der in seinen *ἀναγραφαί* die Geschichte Roms *ab urbe condita* bis zum Tod des Marc Aurels verzeichnet habe.

4 Näheres zur *curiositas*, resp. *περιεργ[ασ]ία* und *φιλομάθεια* als zulässiges oder kritikwürdiges Streben nach theologischer Erkenntnis im Frühchristentum sowie in der jüdischen und paganen Umwelt vgl. BROX: „Glauben und Forschen in der Alten Kirche“, 9 – 18; DERS.: „Zur Legitimität der Wißbegier (*curiositas*)“, 33 – 52.

5 Der Ausdruck ist eine panegyrische Formel, die die rechte Haltung gegen die Götter als Königstugend preist. So wird Ptolemäus auf dem Stein von Rosetta gelobt, weil er „fromm gegenüber den Göttern ist / *τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς*“. In dieser Bedeutung ist die Wendung belegt bei Isocrates, *Ad Demonicum* (orat. 1) 13,1; Demosthenes, In Neaream 73,7; Exordia 54,1; Lucianus, *Pro imaginibus* 7,9 f.; Stoibaevs, *Anthologium* III 1,94. Die Wendung findet sich mehrfach in den Briefen von Kaiser Julian. Wie in den älteren Zeugnissen und auch bei Libanios meint *τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς* „die Pflichten gegen die Götter“ (ep. 89b. 296B) oder das spezielle Wissen in religiösen, aber nicht nur kultisch-liturgischen Angelegenheiten, so dass *τὰ πρὸς τοὺς θεοῦς αὐτὸν* die Bedeutung „nicht unbewandert im Götterglauben“ annimmt.

verschiedenen Aktionsräumen, in denen der Diskurs *Religion* einen Platz einnimmt, dominant zu positionieren. Wegen der Bedeutung des Themas für den Einzelnen tritt aber zur sozialen eine konfessorische Dimension hinzu. Entsprechend der protreptischen Disposition ist der mit dem Diskurssystem *Religion* verbundenen Literatur eine missionarische Komponente inhärent; in Autol. I 14 ist sie von Theophilos offensiv als die eigentliche Intention seines Protreptikos formuliert.<sup>6</sup> Diese zur Konversion ermutigende und ermahrende Zielsetzung der frühchristlichen Protreptik liegt auch in den drei Büchern ‚An Autolykos‘ dem Zusammenhang von religiösem Wissen und der Frage nach Rettung zu Grunde. Das belegen die beiden einzigen Fragen, die Theophilos seinen Diskurspartner Autolykos direkt stellen lässt: Autolykos, den Theophilos als „Bücherwurm“<sup>7</sup> und damit als Repräsentanten der griechisch-römischen Bildungstradition charakterisiert, will erstens Aufklärung über die Möglichkeit einer zutreffenden Rede von Gott sowie über das christliche Gottesbild (Autol. I 2) und zweitens verlangt er einen überzeugenden Nachweis für die Vernünftigkeit der christlichen Auferstehungshoffnung (Autol. I 13). Die Leitthemen des theosophischen Wissensdiskurses, nämlich Gottesvorstellungen und die Möglichkeit einer zutreffenden theologischen Erkenntnis sowie die brennende Frage nach der Rettung, sind aus der Sicht des Theophilos jene eminenten Sujets, die das Christentum als die einzige und wahre *θεοσέβεια*<sup>8</sup> zu erkennen geben. Deshalb beansprucht es zu Recht, eine

6 Vgl. Autol. I 14,1.3: <sup>1</sup>Μὴ οὖν ἀπίσται, ἀλλὰ πίστευε· καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστων τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω· ἅμα καὶ ἐπιτυχὼν ἱεραῖς Γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν, οἱ καὶ προεῖπον διὰ πνεύματος Θεοῦ τὰ προγεγονότα ᾧ τρόπῳ γέγονε, καὶ τὰ ἐνεστώτα τίνι τρόπῳ γίνεται, καὶ τὰ ἐπερχόμενα ποῖα τάξει ἀπαρτισθήσεται. Ἀπόδειξιν οὖν λαβὼν τῶν γινομένων καὶ προαναπεφωνημένων, οὐκ ἀπιστῶ· ἀλλὰ πιστεύω πειθαρχῶν Θεῷ, ᾧ, εἰ βούλει, καὶ σὺ ὑποτάγηθι, πιστεύων αὐτῷ, μὴ, νῦν ἀπιστήσας, πεισθῆς ἀνώμενος τότε ἐν αἰωνίοις τιμωρίας. ... <sup>3</sup>Εἰ δὲ βούλει, καὶ σὺ, ἔντυχε φιλοτίμος ταῖς προφητικαῖς Γραφαῖς· καὶ αὐταῖ σε τρανότερον ὀδηγήσουσι πρὸς τὸ ἐκφυγεῖν τὰς αἰώνιους κολάσεις, καὶ τυχεῖν τῶν αἰώνιων ἀγαθῶν τοῦ Θεοῦ. / <sup>2</sup>Sei also nicht ungläubig, sondern gläubig, denn auch ich habe einst nicht geglaubt, daß es also sein wird. Jetzt aber habe ich die Sache erwogen und glaube, weil mir zugleich auch die hl. Schriften der hl. Propheten in die Hände kamen, die da im Geiste Gottes voraussagten die Vergangenheit, wie sie war, die Gegenwart, wie sie ist, und die Zukunft, wie sie sein wird. Da ich nun die Gegenwart und die Weissagungen derselben als Zeugnis habe, bin ich nicht mehr ungläubig, sondern glaube, gehorsam gegen Gott. Und diesem gehorche doch auch du im Glauben, damit du nicht, jetzt ungläubig, einst zu deinem Schmerze, in den ewigen Strafen nämlich, glauben mußt! ... <sup>3</sup>So nimm denn auch du mit gutem Willen und ehrfurchtsvoll die prophetischen Schriften zur Hand, und sie werden dir deutlicher den Weg zeigen, wie du den ewigen Strafen entfliehen und die ewigen Güter Gottes erlangen kannst. – Griechischer Text nach MARCOVICH, Oratio; deutsche Übersetzung nach BKV<sup>2</sup>.<sup>1</sup> 14,12–106.

7 Vgl. Autol. III 4,3–5,1a: <sup>3</sup>Εγὼ μὲν οὖν θαυμάζω μάλιστα ἐπὶ σοί, ὃς ἐν μὲν τοῖς λοιποῖς γενόμενος σπουδαῖος, καὶ ἐκζητητῆς πάντων πραγμάτων, ἀμελέστερον ἡμῶν ἀκούεις. Εἰ γὰρ σοι δυνατόν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὄκνεῖς διατρίβειν ἐν βιβλιοθήκαις. <sup>1</sup>Ἐπειδὴ οὖν πολλὰ ἀνέγνως, ... / <sup>3</sup>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 unermülich auch zur Nachtzeit in den Bibliotheken herum. <sup>1</sup>Du hast also Vieles gelesen ...

8 Vgl. BERTRAM, *θεοσεβής, θεοσέβεια*, 127.

πολιτεία<sup>9</sup> zu sein, eine umfassende Lebensordnung. Wegen dieses Anspruchs nimmt es nicht wunder, dass Theophilus Gott als Schöpfer und als Retter vorstellt. Zugleich werden hierdurch die Menschen und die Welt als Geschöpfe Gottes und als erlösungsbedürftig dargestellt. Das religiöse Wissen des Christentums erschließt also die gesamte Wirklichkeit: Gott, Welt, Menschen, Rettung. Daher kann man die drei Bücher an Autolykos als eine „Einführung ins Christentum für Eliten“<sup>10</sup> bezeichnen.

Im geistig-sozialen Milieu, in dem die Trilogie mit dem unbedingten Wahrheitsanspruch der biblisch-christlichen Tradition hinsichtlich einer geeigneten Rede von Gott, Menschen, Welt und Rettung auftritt, gilt zwar die virtuose Verwendung von Bildungstradition als ein wesentlicher Indikator für die theologische Wahrheit; doch ersetzt die rhetorische Meisterschaft weder die Stringenz der theologischen Argumentation noch die Verlässlichkeit der Quellen, auf denen das religiöse Wissen beruht. Theophilus erstrebt daher, auf die Fragen des Autolykos eine sowohl nach den Diskurskriterien zutreffende und überzeugende als auch christlich signifikante Antwort zu geben. Hierzu macht er sich den nach antiker Überzeugung unstrittigen Konnex zwischen der Anciennität der Quelle und der höheren Authentizität ihres Inhalts zunutze und erweist die Schrift als die älteste und daher verlässlichste Quelle. Wegen ihres höheren Alters besitzen die griechischen Bibelübersetzungen unbedingten Vorrang gegenüber der griechisch-römischen Tradition.<sup>11</sup> Ist aber die Schrift in Gestalt der griechischen Bibelübersetzungen als die älteste und daher maßgebliche Quelle anzusehen, dann muss der biblische Schöpfungsbericht den Ausgangspunkt für die zutreffende Rede von Gott, Menschen, Welt und Rettung bilden. Tatsächlich zitiert Theophilus im zweiten Buch ‚An Autolykos‘ zum ersten Mal in der christlichen Literatur den vollständigen griechischen Text des Sechstageswerks (Autol. II 10,9 – 11,7), worauf die älteste christliche Hexaemeronauslegung folgt (Autol. II 12 – 20). Nach der ausführlichen Allegorese von Gen 1,1 – 2,3 wird die Erschaffung der Menschen mit Zitaten von Gen 2,4 – 7 nochmals aufgegriffen, um erzählerische Lücken des ersten Schöpfungsberichtes zu schließen (vgl. Autol. II 19,1.3). Sodann werden die Paradies- und die Sündenfallgeschichte zitiert, genauer: Gen 2,18 – 3,19.<sup>12</sup> In Autol. II 10,9 – 28,8 zitiert Theophilus also Gen 1 – 3, und zwar in drei Blöcken.<sup>13</sup>

9 Vgl. Autol. II 33,2; III 15,6. Zum Sprachgebrauch vgl. STRATHMANN, πόλις κτλ., 518 f., der für die Bedeutung „Wandel, Lebensführung“ Hesychius zitiert: πολιτεία ἢ πόλις ἢ πόλις καὶ ἡ ἀναστροφή καὶ ἡ πράξις.

10 Vgl. PROSTMEIER, „Zeig mir deinen Gott.“, 155 – 182.

11 Für den Altersbeweis dient letztlich auch die erste und groß angelegte christliche Weltchronik in Autol. III 16 – 28. Näheres vgl. PILHOFER, Presbyteron kreitton, 4 – 12.17 – 75.

12 Das ist nicht der einzige Zitatblock aus der Genesis: Auf diesen großen Zitations- und Argumentationszyklus aus Gen 1 – 3 folgt in Autol. II 29 f. eine Nacherzählung der Kain-Abel-Episode mit wortgetreuen Zitaten von Gen 4,9 – 10 und 4,18 – 19. Im dritten Buch, in dem Theophilus die erste christliche Weltchronik konstruiert, verwendet er z. B. Personaldaten aus

Weil der Skopos der von Autolykos geforderten Aufklärung sowohl über die christliche Gottesvorstellung als auch über die christliche Auferstehungshoffnung die Frage nach der Rettung ist, würde man erwarten, dass extensiv christliche Traditionen zitiert werden und dass eschatologisch-soteriologische Aussagen aus dem Corpus Paulinum das Herzstück seiner Argumentation bilden. Tatsächlich werden aus der gesamten frühchristlichen Literatur nur zwei Verse förmlich als Zitate eingeführt und auch wortgetreu wiedergegeben: Joh 1,1.3a in Autol. II 22. Diese eineinhalb Verse aus dem Johannesprolog dienen dazu, im Anschluss an die Paradiesgeschichte den Logos als Mitschöpfer und Gott auszuweisen.<sup>14</sup> An keiner Stelle in dieser Einführung ins Christentum kommt jedoch die Jesusgeschichte oder die Geschichte des Christentums in den Blick.<sup>15</sup> Zu dieser erstaunlichen Leerstelle hinsichtlich der Jesusüberlieferung und der christlichen Anfänge fügen sich vorzüglich die erstaunlichen Auslassungen in der Weltchronik des Theophilos (Autol. III 16–28). Die Weltgeschichte setzt mit der Genesis ein und folgt bis zum Babylonischen Exil den Angaben der biblischen Geschichtswerke. Auf die Regentschaft des Perserkönigs Kyros folgt sofort jene des letzten Etruskerkönigs Roms, Lucius Tarquinius Superbus, woran Theophilos nahtlos die Konsuln anschließt und danach, dem Vorbild Suetons folgend, also beginnend mit Julius Caesar,<sup>16</sup> die Augusti bis Marc Aurel auflistet. Weltgeschichtlich betrachtet ist die Geschichte Israels nur eine Etappe, die mit dem Babylonischen Exil endet und direkt in die Geschichte des Imperium Romanum mündet. Weder das nachexilische Judentum noch die Jesusbewegung und die Geschichte des Christentums scheinen ein weltgeschichtliches Datum zu sein. So überrascht es kaum, dass bezüglich des Eigenlebens der christlichen Gemeinden nur die Taufe und die Buße genannt werden, allerdings ohne irgendeinen Bezug zu Kreuz und Auferstehung Jesu Christi. Zwei weitere Bezugnahmen stellen außer Frage, dass Theophilos unter den Konditionen des

der Genealogie Sems. Die Personenfolge in Autol. III 24,2 und die Angaben zu deren Lebensalter bei der Zeugung des Nachkommens stimmen zwar mit Gen 11,10–26 überein, aber alle weiteren Personalnotizen fehlen.

- 13 Diese drei Zitateneinheiten bilden das älteste Zeugnis für eine griechische Genesisübersetzung, das im Unterschied zu vorausgehenden christlichen Genesiszitationen, die nur einzelne prominente Verse anführen, einen zusammenhängenden Text bietet. Die textkritischen Übereinstimmungen der Theophilozitate aus Gen 1–3 mit griechischen Genesishandschriften weisen auf eine beachtliche geographische Verbreitung des Genesis textes hin, den Theophilos bezeugt, nämlich von Syrien bis Nordafrika. Das wiederum gibt Anlass zu der Vermutung, dass dieser Genesis text ein sehr hohes Alter besitzt.
- 14 SCHNACKENBURG, *Johannesevangelium* erkennt in dem Konnex zwischen der johanneischen Logoslehre und der des Theophilos eines der vielen wirkungsgeschichtlichen Desiderate der Frühchristentumsforschung (1,171), und zum Zitat aus dem Johannesprolog in Autol. II 22 notiert er: „das dürfte das erste ‚formelle‘ Zitat [aus dem gesamten Johannesevangelium] sein“ (1,178). Zur Logoslehre vgl. PROSTMEIER, *Logos im Paradies*, 207–228.
- 15 Vgl. die Diskussion bei MARTÍN, *Téofilo*, 12–15.
- 16 Vgl. Sueton, *Caes*, 45–60.

kaiserzeitlichen Religionsdiskurses für das Christentum werben will. Beide Male nimmt er auf die kirchengeschichtliche Situation Bezug: Zum einen durch den Hinweis auf die Verunglimpfung der Christen aus einer externen Perspektive, die das mangelnde religiöse Wissen und damit die defizitäre Bildung der Urteilenden aufdeckt. Hierzu ruft Theophilus einen Topos der antichristlichen Polemik auf, nämlich die pejorative Bedeutung des „Christen-Namens“ in der nichtchristlichen Welt (Autol. I 12). Zum anderen greift er binnenchristliche Trennungs- und Konsolidierungsprozesse auf, die das erfolgreiche Ringen um die Bewahrung der Wahrheit widerspiegeln. Theophilus argumentiert auf der Grundlage der Apostolischen Kirchenverfassung, wonach die ekklesiale Einheit in der weltweiten Verbreitung miteinander vernetzter, gleichgeordneter Apostelkirchen garantiert ist. In Autol. II 14,3 wird diese kirchliche Struktur und Situation als Kreation des dritten Schöpfungstags entnommen und normiert. Christentum ist an dieser Stelle identisch mit der Vorstellung der vernetzten Apostelkirchen. Diese „heiligen Kirchen“ sind für den Einzelnen wie sichere Zufluchtsorte in stürmischer See, weil sich in ihnen die ‚Lehrstühle der Wahrheit‘ finden, wodurch dem Einzelnen die Möglichkeit eröffnet ist, ‚die Wahrheit zu lieben‘, um dadurch gerettet zu werden (Autol. II 14,3)<sup>17</sup>. Das Bild von den rettenden Inseln kontrastiert Theophilus mit Klippen und fruchtlosen Inseln, wo „die Lehrstühle des Irrtums, ich meine der Ketzereien“<sup>18</sup> zu finden sind, die den von der Wahrheit zum Irrtum Verführten ins Verderben stürzen (Autol. II 14,4 f.).<sup>19</sup> Christen-

17 Autol. II 14,3: Καὶ καθάπερ ἐν θαλάσῃ νῆσοί εἰσιν αἱ μὲν οἰκηταὶ καὶ εὐδρόοι καὶ καρποφόροι, ἔχουσαι ὄρμους καὶ λιμένας πρὸς τὸ τοὺς χειμαζομένους ἔχειν ἐν αὐτοῖς καταφυγὰς· οὕτω δέδωκεν ὁ Θεὸς τῷ κόσμῳ κυμαινόμενῃ καὶ χειμαζομένῃ ὑπὸ τῶν ἀμαρτημάτων τὰς συναγωγὰς, λέγομεν δὲ ἐκκλησίας ἁγίας, ἐν αἷς καθάπερ λιμένσιν εὐδρόμοις ἐν νήσοις αἱ διδασκαλίαι τῆς ἀληθείας εἰσὶ πρὸς ἃς καταφεύγουσιν οἱ θέλοντες σώζεσθαι, ἔραστα γινόμενοι τῆς ἀληθείας, καὶ βουλόμενοι ἐκφυγεῖν τὴν ὄργην καὶ κρίσιν τοῦ Θεοῦ.

18 Autol. II 14,4b: αἱ διδασκαλίαι τῆς πλάνης, λέγω δὲ τῶν αἱρέσεων.

19 Könnte es sein, dass der in Autol. II 14 anschaulich geschilderte Gegensatz zwischen den sicheren Häfen im aufgewühlten Meer sowie mordenden Seeräubern und todbringenden Klippen als Bild für den Streit im Christentum um die theologische Wahrheit den Anfangspunkt markiert, ab dem dieses Bild zu einem binnenkirchlichen Topos der Ketzerpolemik avanciert, wie er in ausgefalter Form im Schlusskapitel bei Basilius, *De Spiritu* 76–79 zu lesen ist? Dass Autol. II 14,3–5 auf die Sturmstillungsgeschichte (Mk 4,35–41 parr; Joh 6,16–21) oder den Schiffbruch vor Malta (Apg 27,27–44) anspielt, ist terminologisch nicht zu erhärten. Für Theophilus ist die Frage entscheidend, woher Rettung möglich ist. Das archaische Kontrastbild von der gefährlichen, menschentötenden See und dem sicheren Land gibt den mythologischen Hintergrund, um die Scheidung zwischen Wasser und Land am dritten Schöpfungstag mit den beiden Antinomien Wahrheit und Irrtum zu koppeln, so dass sich zwei kontrastierende Assoziationsgruppen ergeben, nämlich fruchtbare Inseln, Wahrheit und Rettung versus sturmtoste, lebensfeindliche Klippen, Irrtum und Verderben. Die Pointe dabei ist, dass die Inseln mit Kirchen und die Klippen mit Häresien gleichsetzt werden. Auf diese Weise sind die vernetzten, also im doxologischen Konsens stehenden Kirchen zugleich der Ort der Rettung, wohingegen alles außerhalb dieses Konsenses ins Verderben führt. Auch in dieser kontrastierenden Allegorese dürfte wieder die für die dritte christliche Generation typische gruppenbildende und soteriologisch angewandte Gegenüberstellung zwischen Glauben und Unglauben mitwirken.

tum ist folglich mit der im apostolischen Glauben vernetzten Kircheneinheit identisch und dieser apostolische Glaube ist in seinen essentiellen Wahrheiten im Schöpfungsbericht eingeschrieben. Aus der Sicht des Theophilus gründet die apostolische Kirchenverfassung im Willen des Schöpfers.

## 2. Problemstellung

Angesichts dieser ersten Diagnose und vor allem wegen der verschwindend geringen Rekurse auf die älteste christliche Literatur drängt sich die Frage auf, worin in diesem Protreptikos christliches religiöses Wissen im Sinne des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses zu sehen ist. Wie hat die Frühchristentumsforschung speziell dieses undurchsichtige literarische und theologiegeschichtliche Verhältnis der drei Bücher ‚An Autolykos‘ zur christlichen Literatur beurteilt?

Der ersten kritischen Ausgabe der drei Bücher ‚Ad Autolyicum‘ durch Johann Carl Theodor OTTO (1816–1897) aus dem Jahr 1861 war ein zwar nicht umfangreiches, aber an der jeweiligen Fundstelle mit großer Zuversichtlichkeit angewandtes neutestamentliches Stellenregister beigegeben.<sup>20</sup> Im Jahr 1890 erschien von Adolf HARNACK eine kritische Durchsicht dieses Registers. Seine Untersuchung mit dem Titel „Theophilus von Antiochien und das Neue Testament“ war zum einen durch die entdeckungsfreudige Liste in der Jenaer Edition durch OTTO veranlasst worden, zum anderen durch eine der Kontroversen zwischen Theodor ZAHN und Adolf HARNACK, in diesem Fall über das erhaltene Œuvre des Theophilus.<sup>21</sup> HARNACK schlägt gegenüber der Jenaer Ausgabe von ‚Ad Autolyicum‘ eine minimalistische These vor. Theophilus habe die ihm bekannten Evangelien, nämlich Matthäus und Johannes, in der Reihe der „inspirierten“ Männer eingeordnet, jedoch sind diese zweitrangig nach den hebräischen „Schriftstücken“ rangiert. Das Corpus Paulinum habe Theophilus zwar gut gekannt, er nenne aber keinen Paulusbrief als Quelle noch zitiere er literarisch, vielmehr füge er Elemente derselben mit einer souveränen Freiheit in seinen Text ein, um eigene Ideen auszudrücken. Weder die Evangelien noch die Paulusbriefe habe Theophilus als kanonische Schriftstücke betrachtet.<sup>22</sup>

Seit HARNACKS Untersuchung sind nur noch vier Studien erschienen, die

20 OTTO, *Theophili Episcopi*, 354 f. Unter den ausgewiesenen neutestamentlichen Stellen fehlen Mk, Phil, Phlm, 1–3 Joh. An die Edition und lateinische Übersetzung der Trilogie hat OTTO einen unter dem Namen Theophilus lateinisch überlieferten Evangelienkommentar angefügt (278–324) sowie ein griechisches Fragment mit lateinischer Übersetzung eines bei Euseb, *Cant.* überlieferten und dort ebenfalls dem Antiochener zugeschriebenen Hoheliedkommentars (327 f.).

21 Vgl. EHRHARD, *Altchristliche Litteratur*, 245–247.

22 Vgl. HARNACK, *Theophilus und das Neue Testament*, 1–21.

die Resonanz der neutestamentlichen Schriften in ‚An Autolykos‘ besprochen haben. Orientiert am Register bei OTTO setzte 1943 Pedro DE AGUADO der skeptischen Position HARNACKS eine detaillierte Widerlegung entgegen,<sup>23</sup> ohne damit durchzudringen. Robert M. GRANT hat in Vorbereitung seiner Edition von ‚Ad Autolyicum‘ auch nach der ‚Bibel des Theophilus‘ gefragt, wobei er in Bezug auf die neutestamentlichen Bezüge eine vermittelnde Position eingenommen hat.<sup>24</sup> Zuletzt hat Nicole ZEEGERS 1975 das Thema aufgegriffen und ihre Position 1998 in einen kulturgeschichtlichen Rahmen gestellt.<sup>25</sup> Mit etwas Geduld lässt sich darüber hinaus die eine oder andere Notiz in Monographien zur Rezeption einer bestimmten neutestamentlichen Schrift<sup>26</sup> oder eines Corpus<sup>27</sup> in einer bestimmten Epoche oder im Œuvre eines altchristlichen Autors ausfindig machen.<sup>28</sup>

Vergleicht man die Stellenregister in den kritischen Editionen und den genannten Studien, so besteht Konsens, dass die Zitate aus frühchristlichen Schriften oder Anklänge an sie ungleich verteilt sind zwischen dem ersten Buch ‚An Autolykos‘ und den beiden folgenden Büchern, in denen signifikant mehr Zitate begegnen. Auch die Worttreue in den Aufnahmen aus der Jesusüberlieferung sei genauer als in Bezugnahmen auf die übrige frühchristliche Literatur. Dies zeigt sich daran, ob die tatsächlichen oder vermeintlichen Aufnahmen aus christlicher Literatur als Zitate eingeführt sind oder nicht und wie sich diese Zitationseinleitungen zur Einführung von Zitaten aus der griechisch-römischen Literatur einerseits sowie zu Schriftzitaten andererseits verhalten. In den vorliegenden Untersuchungen bleiben sowohl der *Kontext* des jeweiligen Zitates sowie die *Zusammenstellung* der Zitate als auch die *Funktionen* unbeachtet, die die neutestamentlichen, resp. frühchristlichen Bezüge besitzen. Ebenso selten – wenn überhaupt – werden die Implikationen dieser Verwendungsweise für den *Stellenwert* der ältesten christlichen Literatur im Wissensdiskurs Religion am Ende des zweiten Jahrhunderts in den Blick genommen.

Im Folgenden gilt das Augenmerk nur jenen Textabschnitten, in deren Zentrum tatsächlich oder vermeintlich Zitate aus der kanonischen Jesusüberlieferung stehen. Es handelt sich um folgende Passagen: Autol. I 14,1a (Joh 20,27c); II 10,4.5a (Joh 1,2a; Lk 1,35); II 22,2.5–6b (Joh 1,1.3a.b); III 13,2c.4 (Mt 5,28.32; Lk 16,18b); III 14,2.3b (Mt 5,44; 6,3; Lk 6,27a). Hinzu kommen die Kontexte, in die diese Aufnahmen aus der Jesusüberlieferung

23 Vgl. DE AGUADO, Teófilo, 291–326.

24 GRANT, The Bible of Theophilus, 33–45.

25 ZEEGERS-VANDER VORST, Citations, 371–382; DIES.: Les trois cultures, 135–176;

26 Vgl. KÖHLER, Rezeption des Matthäusevangeliums, 500–504.

27 Bezüglich des Corpus Paulinum vgl. LINDEMANN, Paulus im ältesten Christentum, der zwar Theophilus nicht behandelt, aber, obwohl er sich mit Markion eine zeitliche Obergrenze setzt, mit der Untersuchung der Paulusrezeption in der frühchristlichen Gnosis sowie bei Aristides, Justin und im Protreptikos ‚An Diognet‘ doch in zeitliche Nähe zum Antiochener gelangt.

28 Vgl. PARSON, Coherence, 155–222.

platziert sind: Autol. III 13,2a (Prov 4,25) und III 13,5 (Prov 6,27–29); Autol. III 14,1b (Jes 66,5b) und III 14,4 f. (Tit 3,1; Röm 13,1–3; 1 Tim 2,1 f.; Röm 13,7,8a). Als Ausblick auf die Rezeption der frühchristlichen Literatur *extra canonem* wird Autol. II 14,2c (1 Klem 13,3) besprochen.

### 3. Jesusüberlieferung in ‚An Autolykos‘ I

Im ersten Buch ‚An Autolykos‘ finden OTTO, HARNACK, GRANT<sup>29</sup>, MARCOVICH<sup>30</sup> und MARTÍN<sup>31</sup> nur ein Logion zitiert: In Autol. I 14,1a μὴ οὖν ἀπίσται, ἀλλὰ πιστεύθε sei Joh 20,27c καὶ μὴ γίνου ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός zitiert. Der Gegensatz zwischen Unglauben und Glaubensvollzug wird in I 14,1 an zwei weiteren Stellen aufgenommen und paränetisch verwendet: Erstens in I 14,1c (οὐκ ἀπιστῶ, ἀλλὰ πιστεύω), wobei πιστεύω mit πειθαρχῶν θεῷ erläutert wird, zweitens in I 14,1d, wo die aktuelle Situation des Autolykos mit μὴ νῦν ἀπιστήσας <αὐθις> im Blick ist. Jetzt ist die Gelegenheit, auch aus Vernunftgründen zum Gottesgehorsam im Glauben (ὑποτάγηθι πιστεύων αὐτῷ) zu gelangen. Auch um der Wahrung der Freiheit des Menschen willen ist dies geboten, denn bei der Gottesschau im Eschaton wird sich niemand dem Glauben verweigern können. Spielen diese drei Sequenzen auf Joh 20,27c an? Oder handelt es sich „um Aufnahme geläufigen Traditionsgutes, sozusagen frühchristlicher Aphorismen“<sup>32</sup>?

Die Kennzeichnung unvereinbarer Glaubenshaltungen mittels der Lexeme πιστεύω / πίστις und ihrer α-Privativumbildungen findet sich in den griechischen Bibelübersetzungen nur in Prov 17,6a.<sup>33</sup> Auch im Œuvre von Philon von Alexandria ist diese Gegenüberstellung belegt.<sup>34</sup> Vielleicht nimmt es deshalb nicht Wunder, dass sie auch im Corpus Paulinum vorliegt. In der Jesusüberlieferung ist hierfür die flehende Bitte in der Exorzismusgeschichte Mk 9,24 der älteste Beleg. Eine vergleichbare adversative Verwendung des Lexems πιστεύω wie in Autol. I 14,1 scheint in der ältesten christlichen Literatur indes nur in Röm 11,20 und 1 Petr 2,7 vorzuliegen. Die dritte christliche Generation interpretiert diese adversative Verwendung des Lexems πιστεύω schließlich als Gegensatz zwischen den Glaubenden, nämlich den Christen, gegenüber allen Nichtchristen. In 1 Petr 2,7 profiliert dieser Kontrast das ekklesiologische

29 GRANT, Theophilus of Antioch, 149 f.

30 MARCOVICH, Theophili Antiocheni, 144–146.

31 MARTÍN, Teófilo de Antioquía.

32 PRATSCHER, Der zweite Clemensbrief, 35.

33 Prov 17,6a LXX: τοῦ πιστοῦ ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων, τοῦ δὲ ἀπίστου οὐδὲ ὀβολός. / Dem Treuen gehört die ganze Welt der Reichtümer, dem Treulosen nicht mal ein Obolos. – Der Teilvers 6a ist nur in den griechischen Bibelübersetzungen belegt.

34 Vgl. Philon, ebr 40; fug 152.

Selbstverständnis.<sup>35</sup> Der Position des Theophilus in der Sache am nächsten steht die Verwendung des Gegensatzpaares in IgnEph 8,2b und Diogn 11,2.<sup>36</sup> Diese frühchristlichen Belege kommen in zwei Funktionen überein: 1. Es wird eine Distinktion zwischen zwei Menschheitsgruppen vollzogen, die sich durch ihr Verhältnis zur biblischen Glaubenstradition derart unterscheiden, dass Glauben identisch ist mit Christsein. 2. Mit der Gruppenzugehörigkeit ist eine strikt unterschiedliche Heilzusage verbunden, die in den Appell zur Konversion zum Christentum kanalisiert ist, z. B. in dem Aufruf „zum Glauben zu kommen“. Wegen dieser konstanten Verwendung und Funktion der Gegenüberstellung in der Literatur ab der dritten christlichen Generation, und weil Theophilus durch nichts zu erkennen gibt, dass die Gegenüberstellung in Autol. I 14,1a auf Joh 20,27 beruht, ist davon auszugehen, dass in Autol. I 14,1a ein frühchristlicher Aphorismus<sup>37</sup> zum Tragen kommt. Das bedeutet, dass im ersten Buch kein sicherer Beleg für die Verwendung von Jesusüberlieferungen auszumachen ist.

#### 4. Jesusüberlieferungen in ‚An Autolykos‘ II und III

Im Unterschied zum ersten Buch enthalten die beiden folgenden Bücher eine Fülle an Zitaten und Anspielungen auf die griechisch-römische Literatur sowie auf die griechische Bibelübersetzungen und auf christliche Schriften bis Theophilus. In allen Editionen und Studien gilt es als unstrittig, dass in Autol. II 22 zwei Verse aus dem Johannesprolog zitiert sind: Joh 1,1a.b in Autol. II 22,5b und Joh 1,1c.3a.b in Autol. II 22,6a. Daneben wird eine ganze Reihe von Bezügen auf die neutestamentlichen Jesusüberlieferungen, z. T. in Verbindung mit Anklängen an das Corpus Paulinum, namhaft gemacht. Bisweilen beruhen diese Verknüpfungen zwischen der Trilogie und der ältesten christlichen Li-

35 Vgl. 1 Petr 2,7: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας.

36 IgnEph 8,2b: ὡς περ οὐδὲ ἡ πίστις τὰ τῆς ἀπιστίας οὐδὲ ἡ ἀπιστία τὰ τῆς πίστεως. / gerade so wie auch der Glaube nicht die Werke des Unglaubens tun kann, noch der Unglaube die Werke des Glaubens. IgnMag 5,2b: οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. / die Ungläubigen die dieser Welt, die Gläubigen die Prägung Gottes des Vaters in Liebe durch Jesus Christus. IgnMag 5,2b zeigt deutlicher als IgnEph 8,2 den Einfluss dichotomisch-dualistischer Sprache und Bilder, für die sich Beispiele in der paulinischen und johanneischen Tradition benennen lassen, z. B. Gott und die „Welt“ 1 Kor 1,20 f.; Joh 3,16; vgl. ferner 2 Kor 6,15. In zeitliche Nähe sowie in ein verwandtes geistig-soziales Milieu zu ‚An Autolykos‘ führt die protreptische Schrift ‚An Diognet‘; dort heißt es Diogn 11,2b.c: οἷς ἐφανερώσεν ὁ λόγος φανεῖς, παρρησίᾳ λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος, οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ’ αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια. / denen es der Logos, als er erschien und offen redete, offenbarte - von den Ungläubigen nicht verstanden, den Jüngern es aber darlegte -, welche von ihm als Gläubige angesehen die Geheimnisse des Vaters erkannt haben.

37 Vgl. PRATSCHER, Der zweite Clemensbrief, 35.

teratur auf prägnanten Wendungen, z. B. δύναμις ὑψίστου, oder signifikanten Begriffen, z. B. ἀρχή im Johannesprolog.

#### 4.1 ἀρχή und δύναμις ὑψίστου – Zitate aus Joh 1,2(3) sowie Lk 1,35?

Miroslav MARCOVICH weist in seiner Edition neben den beiden Versen aus dem Prolog in Autol. II 22 ein weiteres Zitat von Joh 1,3 aus, nämlich die Vokabel ἀρχή in Autol. II 10,4: οὗτος λέγεται ἀρχή, ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων. Abgesehen davon, dass ἀρχή nicht in Joh 1,3, sondern Joh 1,2 steht, stellt sich die Frage, ob ein Begriff, der innerhalb des theosophischen Diskurses der frühen Kaiserzeit fast omnipräsent ist, zwingend auf eine bestimmte Quelle verweisen kann. Diese Schwierigkeit wird kaum dadurch gemildert, dass etwa José Pablo MARTÍN in seiner Textausgabe statt auf den Johannesprolog auf Gen 1,2 und zusätzlich auf Gen 1,1 verweist.<sup>38</sup>

Joh 1,2,3

2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,

καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν

2 Im Anfang war es bei Gott.

3 alles ist durch ihn geworden,  
und ohne ihn ist nichts geworden,  
was geworden ist.

Autol. II 10,4

οὗτος λέγεται ἀρχή,

ὅτι ἄρχει καὶ κυριεύει πάντων

τῶν δι' αὐτοῦ δεδημιουργημένων.

Dies Wort heißt „Anfang“,

weil es das Prinzip und der Herr aller  
Dinge ist,

die durch dasselbe sind geschaffen wor-  
den.

Ähnlich verhält es sich mit dem zunächst ganz ungewöhnlich klingenden Ausdruck δύναμις ὑψίστου (Kraft des Erhabenen [oder des Höchsten]) in Autol. II,10,5a.

38 Allein schon in der neutestamentlichen Jesusüberlieferung kämen Mt 19,4,8; 24,21 und Mk 10,6 in Betracht. Ferner wäre auf Offb 3,14; 21,6; 22,13; 1 Klem 19,2; 31,1; IgnEph 3,1; 14,1 und Diogn 2,1; 11,4 zu verweisen.

Lk 1,35:

καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ·  
 πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ  
 καὶ **δύναμις ὑψίστου**  
 ἐπισκιάσει σοι·  
 διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον  
 κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

Der Engel antwortete ihr:  
 Der Heilige Geist wird über dich kommen,  
 und die Kraft des Höchsten  
 wird dich überschatten.  
 Deshalb wird auch das Kind heilig und  
 Sohn Gottes genannt werden.

Autol. II 10,5a:

οὗτος οὖν,  
 ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ  
 καὶ σοφία καὶ **δύναμις ὑψίστου**,

Dies (Wort) nun,  
 Geist Gottes seiend und Prinzip  
 und Weisheit und Kraft des Erhabenen,

Der Terminus δύναμις ὑψίστου ist in der biblischen und außerbiblischen Gräzität zum ersten Mal in Lk 1,35a belegt. Seit OTTO gilt diese terminologisch auffällige Übereinstimmung zwischen Lk 1,35a und Autol. II 10,5a als entscheidendes Indiz dafür, dass Theophilus das Lukasevangelium gekannt hat. Streng genommen lässt sich das nur für die Geschichte von der Ankündigung der Geburt Jesu an Maria in Lk 1,26–38 behaupten. MARCOVICH will diese Aufnahme von Lk 1,35a beglaubigen, indem er auf Autol. II 22,2–4 verweist. Dort findet sich tatsächlich das Lexem δύναμις. Allerdings steht es hier in einem Zitat, das wohl aus 1 Kor 1,24b stammt:

1 Kor 1,23 f.:

ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν  
 ἑσταυρωμένον,  
 Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον,  
 ἔθνεσιν δὲ μωρίαν,  
 24 αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς,  
 Ἰουδαίοις τε καὶ Ἑλλήσιν,  
 Χριστὸν θεοῦ **δύναμιν** καὶ θεοῦ **σοφίαν**·

Autol. II 22,2:

ὁ δὲ λόγος αὐτοῦ,  
 δι' οὗ τὰ πάντα πεποιήκεν,

**δύναμις** ὢν καὶ **σοφία** αὐτοῦ,  
 ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς  
 καὶ κυρίου τῶν ὄλων,  
 οὗτος παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον ἐν  
 προσώπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ὠμίλει τῷ Ἀδάμ.

Wir dagegen verkündigen Christus  
 als den Gekreuzigten:  
 für Juden ein empörendes Ärgernis,  
 für Heiden eine Torheit,  
 24 für die Berufenen aber, Juden wie

Sein Wort aber,  
 durch welches er alles gemacht hat,

Griechen,  
Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.

das da ist seine Kraft und seine Weisheit,  
übernahm die Stelle des Vaters  
und Herrn aller Dinge,  
und dieses ist es, das an der Stelle Gottes  
im Paradiese erschien und mit Adam redete.

Was hat Theophilus tatsächlich zitiert? Hat er überhaupt zitiert? Theophilus zeigt weder für den auffälligen Ausdruck *δύναμις ὑψίστου* einen Zusammenhang mit der Verkündigungsszene in Lk 1,26–28 an, noch notiert er für das zweite Bruchstück, dass es (auch) in 1 Kor 1,24b zu lesen ist. Hinzu kommt, dass in beiden Fällen das vermeintliche Zitat in einem völlig anderen Zusammenhang verwendet ist als in der mit exegetischer Findigkeit entdeckten neutestamentlichen Fundstelle. Die Lk-Stelle ist in eine logostheologische Reflexion gestellt, die durch das erste Buch vorbereitet ist und nun die Funktion des Logos erläutert. Die Sequenz, die man auf 1 Kor 1,24 zurückführen kann, ruft die Aussagen zur Präexistenz des Logos und zu seiner Schöpfungsmittlerschaft auf, um den Logos als den *Topos* der Präsenz von Gottes Kraft und Weisheit im Paradies zu benennen. Das Ganze dient Theophilus zur Allegorese von Gen 3,8.<sup>39</sup> Als weitere Auffälligkeit kommt hinzu, dass vor diesem vermeintlichen Pauluszitat zur Begründung des Theologumenon von der Unbegrenztheit Gottes das prominente Verdikt aus der Jesajaapokalypse zitiert ist – „es gibt keine Stätte seiner Ruhe“ (Jes 66,1) –, und dass anschließend förmlich die „Heilige Schrift“ als Lehrerin eingeführt wird.<sup>40</sup> Theophilus recurriert damit auf die unmittelbar zuvor zitierte Sündenfallgeschichte, d. h. Autolykos, resp. den Diskurspartnern, ist der Genesistext aus dem vorgehenden Kapitel (Autol. II 21,3a) bekannt.

Diese ersten Beobachtungen zeigen bereits die Schwierigkeiten an, darüber zu entscheiden, ob Theophilus eine bestimmte neutestamentliche oder frühchristliche Schrift zitiert hat oder mindestens zitieren will. Liest man in Autol. II 22 weiter, also in dem Kapitel, in dem er ausdrücklich aus dem Johannesprolog zitiert (Autol. II 22,5 f.), dann wird deutlich, was Theophilus beabsichtigt. Unmittelbar im Anschluss an seinen Rekurs auf Gen 3,8 stellt er nämlich folgende rhetorische Frage: „Was ist aber die Stimme anderes als das

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

40 Autol. II 22,3a: Καὶ γὰρ αὐτὴ ἡ θεία Γραφὴ διδάσκει ἡμᾶς τὸν Ἀδὰμ λέγοντα, τῆς φωνῆς ἀκη-κοέναι. / Denn auch die Hl. Schrift lehrt uns, dass Adam sagte, er habe die Stimme gehört.

Wort Gottes, welches auch sein Sohn ist?<sup>41</sup> (Autol. II 22,3b).“ Nachdem er in einer dichten Argumentationsfolge den Logos als den von Gott vor aller Schöpfung gezeugten eigenen Gedanken und als seine eigene Weisheit qualifiziert hat, bringt Theophilus schließlich die beiden Zitate aus dem Johannesprolog ein. Unter allen Stellen, die seit der Edition durch OTTO diskutiert werden, gilt allein das Zitat aus dem Johannesprolog in Autol. II 22,5 – 6a.b als unstrittig.

#### 4.2 Heilige Schrift und Geistträger

*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος – Joh 1,1 – 3a in Autol. II 22*

Joh 1,1.3a:

1a Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
1b καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,

1c καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.  
3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο  
οὐδὲ ἓν.  
ὃ γέγονεν

**Autol. II 22 5.6a.b:**

5 ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς  
αἱ ἄγλαι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματο-  
φόροι,  
ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει·

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

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

6a ἔπειτα λέγει·

**Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος·  
πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο**

**οὐδέν.**

6b θεὸς οὖν ὧν ὁ λόγος  
καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκῶς

Darüber unterrichten uns  
die Heiligen Schriften und alle Geistträger  
von denen Johannes sagt:

**Im Anfang war der Logos;  
und der Logos war bei Gott;**

womit er anzeigt,  
dass im Anfang nur Gott war  
und in ihm der Logos.

Hierauf sagt er:

**Und Gott war der Logos;  
alles ist durch ihn geworden,**

Im Anfang war der Logos;  
und der Logos war bei Gott;

Und Gott war der Logos;  
alles ist durch ihn geworden,

41 Autol. II 22,3b: Φωνὴ δὲ τί ἄλλο ἐστὶν ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος ὁ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι καὶ Υἱὸς αὐτοῦ.

und ohne ihn ist nichts  
geworden  
was geworden ist

**und ohne ihn ist nichts  
geworden.**

6b ‚Gott‘ ist also der Logos  
und aus Gott gezeugt worden.

Von dem Problem der Interpunktion in Joh 1,2a zwischen οὐδὲ ἔν und ὁ γέγονεν sehe ich ab.<sup>42</sup> Interessanter als diese textkritische Frage und die ofenkundige Textübereinstimmung ist die Zitationseinleitung in Autol. II 22,5a. Sie gibt nicht nur die Gewissheit, dass das Nachfolgende ein Zitat ist, und zwar aus dem Johannesevangelium, sondern zeigt auch die Autorität der christlichen Literatur im Verhältnis zur Schrift an. Dass das Johannesevangelium als Quelle der beiden Verse angeführt wird, ist nach 180 n. Chr. nicht wirklich überraschend.<sup>43</sup> Beachtlich ist vielmehr die Selbstverständlichkeit, mit der Theophilus die Bekanntheit des Johannesevangeliums und dessen Argumentationskraft im theologischen Diskurs voraussetzt.

Aus der Formulierung καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι scheint hervorzugehen, dass Autolykos darüber hinaus zweierlei bekannt war: *Erstens* ist das Johannesevangelium an dieser Stelle genannt, weil es für den anstehenden Sachverhalt nicht nur einen passenden, sondern den entscheidenden Beleg bereithält und *zweitens* steht es in einer Reihe von Dokumenten des Christentums und besitzt gleichermaßen deren Autorität und Funktion im Wissensdiskurs Religion. Die Funktion der Zitate ist demzufolge die Lehre. Deren Autorität wird durch den Vergleich mit den Heiligen Schriften festgestellt, denn: Wie αἱ ἅγια γραφαί „uns belehren“, so auch die Werke der „Geistträger“. Wenn man der Konjunktion καὶ an dieser Stelle zutraut, was sie auch sonst grammatisch leistet, dann gelten die Heiligen Schriften und die Literatur, die von Geistträgern wie dem Evangelisten Johannes stammt, hinsichtlich ihrer Lehrfunktion als gleichrangig.

Die ἅγια γραφαί und alle πνευματοφόροι „lehren“, und zwar „uns“. Das Pronomen ist nicht weniger bedeutungsvoll als das Prädikat. Während das Prädikat, weil es sich doch auf die Heiligen Schriften und die Geistträger bezieht, die Kontinuität und damit Konsistenz der Lehre beider Corpora festhält, ruft das ἡμᾶς die Darlegungen über die theologische Hermeneutik im ersten Buch ‚An Autolykos‘ auf. Bedenkt man, dass in Autol. I 22 der theologische Status des Logos und seine Funktionen besprochen wird, ergibt sich, dass sich die Lehre der Heiligen Schriften und der Geistträger auf die zutreffende Rede von Gott bezieht, und somit sowohl auf das Hauptthema des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses als auch auf das Kernsujet der Trilogie

42 Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 215–217. – Theophilus bezeugt das ὁ γέγονεν nicht. Anstelle der Verbindung οὐδὲ ἔν liest Theophilus οὐδέν. Für Joh 1,3 ist die Lesart οὐδέν durch P<sup>66</sup> κ\* D 1 1582 139 71 bezeugt.

43 Vgl. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium, 171 f.

selbst. Wenn nun aber diese theologische Lehre „uns“ gilt, dann sind hier exakt jene Voraussetzungen für die theologische Wahrheitsfindung in den Blick genommen, die in Autol. I 2 als Bedingung der Möglichkeit für die erstrebte „Gottesschau“ formuliert sind, nämlich Wahrheitsliebe *und* Vernunft sowie Tugend *und* Umkehr zu Gott.

Diese Gleichrangigkeit umfasst neben der pneumatischen Konstitution der Verfasser, die auf die Qualität ihrer Schriften übergeht, einen weiteren Aspekt, der sich an der Bedeutung des Lexems *πνευματοφόροι* entscheidet. Wer die *πνευματοφόροι* sind, erklärt Theophilus in Autol. II 9,1 – 10,1: „Männer Gottes ... Gefäße des Heiligen Geistes ... Propheten ... von Gott selbst inspiriert und unterrichtet ... gottgelehrte, heilige und gerechte Männer ..., des Lohnes gewürdigt, Gottes Werkzeuge zu werden und die von ihm ausströmende Weisheit in sich aufzunehmen; und durch diese prophezeiten sie über die Erschaffung der Welt und über alle übrigen Dinge.“ Diese *πνευματοφόροι* können allerdings nicht jene sein, die in Autol. II 22,5a genannt sind, weil Theophilus dort ausdrücklich über die Septuaginta hinausgeht: „Darauf fußt auch die Lehre der hl. Schriften und der mit dem Geist Gottes erfüllten Männer (αἱ ἄγια γράφαί, καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι), von denen einer, Johannes, sagt:“

HARNACK wollte den Begriff *πνευματοφόροι* nicht auf neutestamentliche Schriften beziehen, sondern meinte, es sei von ‚neutestamentlichen‘<sup>44</sup> Propheten die Rede. Die Interpretation des Begriffs *πνευματοφόροι* auf Einzelgestalten hat – für HARNACK – den Vorteil, dass das Problem des neutestamentlichen Kanons sowie alle historischen Fragen zur frühchristlichen Literatur ausgeblendet werden können. Nicht mehr als eine Vermutung ist es, dass HARNACKS Deutung des Begriffs auch unter dem Eindruck der Antiochener Trias aus Propheten, Lehrern und Aposteln steht (Apg 13,1; 14,4.14), die eine beachtliche Nachgeschichte im zweiten Jahrhundert hatte, wie die Didache belegt (11; 13). Ausschlaggebend dürfte indes die Verwendung des Begriffs in den griechischen Übersetzungen von Hos 9,7 und Zef 3,4 gewesen sein. In Hos 9,7 heißt es:

ἦκασιν αἱ ἡμέραι τῆς ἐδικήσεως, ἦκασιν αἱ ἡμέραι τῆς ἀνταποδόσεώς σου,  
καὶ κακωθήσεται Ἰσραὴλ ὡς περὶ ὁ προφήτης ὁ παρεξοστήκως,  
ἄνθρωπος ὁ πνευματοφόρος·  
ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἀδικιῶν σου ἐπληθύνθη μανία σου.

Sie sind gekommen, die Tage der Rache, sie sind gekommen, die Tage deiner Vergeltung.

Und Israel wird schlecht behandelt werden wie der Prophet, der von Sinnen ist, (wie) ein Mensch, der vom Geist weggetragen wird.

44 Der Begriff ist von HARNACK an dieser Stelle nicht dogmatisch verwendet, sondern will die christlichen Anfänge markieren und z. B. gegen die „neue Prophetie“, d. h. die Montanisten, sichern.

Infolge der großen Anzahl deiner Ungerechtigkeiten hat sich dein Wahnsinn vermehrt.

Πνευματοφόρος in Hos 9,7a ist durch παρεξεστηκώς nicht pejorativ bestimmt. Entscheidend ist vielmehr der Titel ὁ προφήτης. Deshalb und wegen des israelskritischen Kontextes ist der vom Geist getragene Mensch jener, der den Willen Gottes ansagt und ihm folgt, und deshalb Anfeindung erleidet. Interessanter ist die Stelle in Zef 3,4:

οἱ προφήται αὐτῆς πνευματοφόροι, ἄνδρες καταφρονηταί·

οἱ ἱερεῖς αὐτῆς βεβηλοῦσιν τὰ ἅγια καὶ ἀσεβοῦσιν νόμον.  
Ihre Propheten sind Windbeutel, Verächter;

ihre Priester entweihen das Heilige und freveln gegen das Gesetz.

Propheten sind konstitutionell Geistträger<sup>45</sup>. Der Fokus in Zef 3,4 LXX liegt – wohl im Unterschied zum masoretischen Text – auf dem Possessivum αὐτῆς. Es handelt sich nicht mehr nur um treulose Propheten, die „ihre ureigene Aufgabe der Prophezeiung, der Ausrichtung von Gotteswort, durch Anmaßung und Treulosigkeit pervertieren“<sup>46</sup>. Durch ihr Tun sind sie vergleichbar mit fremden Propheten; sie werden behandelt wie Exponenten von Fremdvölkern. Daher richtet sich Zefanjas Ständemahnung nun als eine Art Drohpredigt gegen sie.<sup>47</sup> Πνευματοφόροι ist also in Zef 3,4 keine Auszeichnung, sondern ein bitteres Scheltwort. Wie es zu verstehen ist, wird mit ἄνδρες καταφρονηταί präzise erläutert: sie sind Betrüger; der MT liest אֲנָשֵׁי בְּרִיבָה („Männer des Betrugs“). Von daher erklärt sich, dass πνευματοφόροι in Zef 3,4 das Partizip πνευματίζοντες wiedergibt, das von seiner Basis πνεύμα her „auftrumpfend, frech, zuchtlos sein“<sup>48</sup> meint. Diese Semantik passt aber nicht zu der Zitationseinleitung in Autol. II 22,5a, denn in Zefanja sind Personen gemeint, fremde Propheten, die vermutlich voller Stolz auf ihre pneumatische Kompetenz insistieren.<sup>49</sup> Weil das Lexem weder bei Philon und Josephus noch in den alttestamentlichen Pseudepigraphen belegt ist, könnte es eine Neubildung der griechischen Bibelübersetzungen sein, wobei die Semantik geradezu gegenläufig sein kann wie die Verwendung des Nomens in Hos 9,7 und Zef 3,4 illustriert.

In der frühchristlichen Literatur sind der Hirt des Hermas und ein Papiasfragment die ältesten Zeugen für das Kompositum. In Herm 43,16 heißt es:

45 Vgl. Jes 61,1a: Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ.

46 IRSIGLER, Zefanja, 332.

47 Vgl. ebd. 314–339.

48 Vgl. KBL<sup>1</sup>, 758.

49 Das Nomen ist in den griechischen Bibelübersetzungen nur in Hos 9,7 und Zef 3,4 belegt, das Verb πνευματοφορεῖσθαι findet sich nur in Jer 2,24a (... ἐν ἐπιθυμίαις ψυχῆς αὐτῆς ἐπνευματοφορεῖτο, παρεδόθη), allerdings ohne Sachbezug zur Semantik des Nomens in den beiden Prophetenbüchern.

ἔχεις ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν τὴν ζωὴν.

δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς

τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι.

Da hast du den Lebenswandel beider Arten von Propheten.

Überprüfe also anhand seiner Werke und seiner Lebensführung

den Menschen, der von sich behauptet, ein Geiststräger zu sein.

Das Thema Prophetie steht im Hirten des Hermas am Rande. Die Kriteriologie zur Überprüfung prophetischer Legitimation im Teilvers 16b ist aus Did 11,7 – 12 bekannt.<sup>50</sup> In der Antwort des Hirten in Mandate XI an Hermas ist πνευματοφόρος „ein Terminus für den ständigen Status als Prophet“<sup>51</sup>, der synonym ist mit dem Ausdruck in Herm 43,9a ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον (der Mensch, der den göttlichen Geist besitzt)<sup>52</sup>. In LIGHTFOOTS Rekonstruktion der Papiasfragmente findet sich ein weiterer Beleg für πνευματοφόροι in 28,1 (2,1).<sup>53</sup> Nach dem Zitat von Gen 2,8 wird erläutert, dass es sich um eine Verheißung an δικαίους γὰρ ἄνθρωποις καὶ πνευματοφόροις handelt.

Inspiriert ist Theophilus zufolge die griechisch-römische Tradition zwar auch, aber jener Geist der Musen, der die Dichter und Philosophen treibt, ist im Sinne des Theophilus nicht göttlich. Die Μοῦσαι sind nämlich Töchter des Zeus (II 2,5.6). Kraft dieser Verwandtschaft haben sie teil am Nimbus des Zeus; weil Zeus aber, Hesiod und den Dichtern zufolge, also nach dem Selbstzeugnis der griechisch-römischen Tradition, später ist als die Schöpfung, ist der von den Μοῦσαι inspirierten griechisch-römischen Kultur bestenfalls ein deszendenter Wahrheitsanspruch zuzubilligen, denn eigentlich fehlt den Μοῦσαι jede göttliche Verwandtschaft.

Für die Interpretation des Lexems in Autol. ist entscheidend zu registrieren, dass nicht nur πνευματοφόροι dasteht, sondern πάντες οἱ πνευματοφόροι, wovon einer der vierte Evangelist ist. Vor dem Hintergrund des skizzierten Sprachgebrauchs wäre zu erwägen, ob πάντες οἱ πνευματοφόροι eine Analogiebildung zu πάντες οἱ προφήται ist, wofür auf Formulierungen in den ge-

50 Vgl. NIEDERWIMMER, *Didache*, 217 – 223.

51 BROX, *Hirt des Hermas*, 262.

52 Vgl. Herm 43,2b: ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου / in sich Kraft göttlichen Geistes habend.

53 Papias 28,1 (2,1): Ποῦ οὖν ἐτέθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος; ἐν τῷ παραδείσῳ δηλονότι, καθὼς γέγραπται· «καὶ ἐφύτευσεν ὁ Θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον ὃν ἔπλασεν» καὶ ἐκεῖθεν ἐξεβλήθη εἰς τὸνδε τὸν κόσμον παρακούσας, διὸ καὶ λέγουσιν οἱ πρεσβύτεροι, τῶν ἀποστόλων μαθηταί, τοὺς μετατεθέντας ἐκείσε μετατεθῆναι· (δικαίους γὰρ ἄνθρωποις καὶ πνευματοφόροις ἵτοιμάσθη ὁ παράδεισος, ἐν ᾧ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος εἰσκομισθεὶς ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐν τῷ παρόντι), κάκει μένειν τοὺς μετατεθέντας ἕως συντελείας, προοιμιαζομένους τὴν ἀφθαρσίαν. Näheres vgl. KÖRTNER, *Papiasfragmente*, 9 – 28. – Die Echtheit dieses Fragmentes ist in der Papias-Forschung umstritten, weshalb es sich nicht in allen Editionen findet.

schriftlichen Büchern der Schrift verwiesen werden könnte.<sup>54</sup> Folgt man der altkirchlichen Tradition über die Verfasserschaft des vierten Evangeliums, wäre also Johannes ein Prophet gewesen, der deshalb zu den Geistträgern zu rechnen ist. Allerdings existiert kein Beleg dafür, dass der vierte Evangelist bereits vor der Trilogie πνευματοφόρος genannt wurde. Hinzu kommt, dass der Ausdruck πάντες οἱ πνευματοφόροι der vorausgehenden Bezeichnung αἱ ἄγια γραφαί mittels der Konjunktion καί gleichgeordnet ist. Es geht also nicht um die Schrift einerseits und die Gesamtheit christlicher Propheten andererseits, sondern um zwei Corpora. Die Heiligen Schriften einerseits und Schriften wie z. B. das Johannesevangelium andererseits sind gleichrangig.

Während zur Abfassungszeit der Trilogie mit αἱ ἄγια γραφαί das Septuagintacorpus im Blick sein wird, ist offen, welche christlichen Schriften neben dem Johannesevangelium zu den Werken der πνευματοφόροι gehören. Eine Möglichkeit, darüber Aufschluss zu gewinnen, bestünde darin, anhand der Zitate aller christlichen Schriften aufzulisten, die in Autol. verwendet sind oder es den Anklängen zufolge sein könnten. HARNACK fand Zitate und Anklänge zu allen neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme des Mk und 2 Thess. MARTÍN folgt ihm, meint aber Mk 3,5 und 7,22 nachweisen zu können. MARCOVICH hingegen notiert nur Mk 3,5. Abgesehen von den widersprüchlichen Stellennachweisen ist die exklusiv auf das Neue Testament begrenzte Untersuchungsperspektive anachronistisch. Neben der kanonischen hat MARCOVICH akribisch auch die christliche Literatur *extra canonem ante Ad Autolycum* ausgewiesen, und er findet Zitate und Anklänge zu 37 christlichen Schriften: ‚An Diognet‘, PetrApoc, Apokryphon des Johannes, Aristides, Athenagoras und Ps-Athenagoras, Barnabasbrief, 1 Klem, Didache, Hirt des Hermas, Hermias, Ignatianen, Justin und Ps-Justin, Kerygma Petrou, Markion, MartPolyc, Melito, zu zwölf Nag Hammadi-Schriften, OdSal, Oracula Sibyllina, Sextus, Tatian. Diese Liste wirft drei Fragen auf: 1. Bilden diese 37 Schriften zusammen mit den neutestamentlichen Schriften die πάντες, von denen Theophilus spricht? Sind die genannten über 30 Verfasser alle πνευματοφόροι? 2. Zeigt diese lange Liste die Bibliothek der christlichen Schriften des Theophilus oder gar der Gemeinde von Antiochia, wenn man die späteren neutestamentlichen Schriften hinzunimmt? 3. Hat Theophilus z. B. den Spruch in Autol. I 8,2a πάντων πραγμάτων ἡ πίστις προηγείται (bei allen Werken geht der Glaube voraus) tatsächlich aus der Sentenz 166 des Sextus zitiert (πίστις ἀπασῶν καλῶν πράξεων ἡγεμών ἐστίν) oder gar übersetzt: „*fides omnes actus tuos praecedat*“?<sup>55</sup> Oder ruft Theophilus mit diesem Merksatz die seit Röm 4 und Jak 2,14–26 bekannte Debatte um die soteriologische Bedeutung der Werke in Relation zum Glauben auf?

54 Vgl. 3 Reg 22,12a LXX [1 Kön 22,12a] (καὶ πάντες οἱ προφῆται ἐπροφήτευσαν οὕτως λέγοντες; vgl. 1 Kön 18,20; 22,6.10.13.22 passim) sowie auf pejorative Verwendungen wie in 4 Reg 10,19 LXX [2 Kön 10,19] (πάντες οἱ προφῆται τοῦ Βααλ) verwiesen werden könnte.

55 CHADWICK, *The Sentences of Sextus*, 33 f.; GILDEMEISTER, *Sexti Sententiarum*, 28.

Die Frage nach den πάντες in der Einführung der beiden Zitate aus dem Johannesprolog wirft somit drei Probleme auf: 1. Die Differenzierung zwischen Zitat oder Bezugnahme *und* philologischer Findigkeit. Ein Unterscheidungsmerkmal könnten die Zitationseinleitungen sein. 2. Die Frage nach der Autorität der Bezugnahmen auf christliche Schriften. Das betrifft vor allem die Unterscheidung zwischen dem Corpus der αἱ ἄγιοι γραφαί und der christlichen Literatur. Auch hierfür könnten die Zitationseinleitungen wichtige Indizien liefern, aber auch die Funktionen der Zitate und Anklänge innerhalb der Argumentation sind Kriterien. 3. Die Frage nach dem Kanon.

Bezüglich des ersten Problems ist nur durch Textvergleiche ein Fortschritt zu erhoffen. Das wird im Folgenden anhand weniger Verse aus dem zweiten und dritten Buch versucht. Diese Textauswahl hat drei Vorzüge. In beiden Textabschnitten folgen mehrere christliche Zitate oder Anklänge aufeinander. Sodann sind diese thematisch zusammengehörigen Texteinheiten von einem Zitat aus den sog. Heiligen Schriften eröffnet oder gerahmt. Schließlich scheint Theophilus das 13. und 14. Kapitel des dritten Buches unter ein gemeinsames Thema gestellt zu haben, worauf auch die Zitate hingeorde­net sind. Das Thema ist usuell mit περί c. Gen. eingeführt; es ist die σεμνότης.

#### 4.3 Über die Würde (Autol. III 13–14)

##### *Die thematische Rahmung der zweiten und dritten Antithese*

##### *περὶ σεμνότητος – Über die Würde*

Die σεμνότης ist die Würde; das Lexem kann auch mit Anstand oder Rechtschaffenheit übersetzt werden. Der Begriff kommt innerhalb der neutestamentlichen Literatur nur in 1 Tim 2,2 und 3,4 sowie in Tit 2,7 vor. Deshalb ist auffällig, dass in Autol. III 14,4b nur die erste Sequenz des Teilverses 1 Tim 2,2b zitiert ist. Die zweite Sequenz lautet: ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι (in aller Frömmigkeit und Würde).

Könnte es sein, dass Theophilus die σεμνότης als das Bindeglied zwischen dem 13. und dem 14. Kapitel des dritten Buches ansieht, und dass ihm dieser Schlüsselbegriff aus den Pastoralbriefen vertraut war? Auf jeden Fall setzt Autol. III 14 nicht mit einer neuen Themenangabe ein. Es scheint, dass er das Thema der Würde, des Anstands und der Rechtschaffenheit, das er in Autol. II 13 am Beispiel von Ehebruch und Ehescheidung besprochen hat, nun in Autol. II 14 an Exempla verdeutlicht, die jenseits des Aktionsraums οἶκος und der Ehe angesiedelt sind, nämlich die σεμνότης im Verhältnis zu Personen, die nicht unter die Kategorie der antiken Freundschaft fallen, sowie die σεμνότης in Relation der staatlichen Ordnung. Während die beiden ersten Beziehungsfelder mit Zitaten aus den Evangelien besprochen werden, zieht Theophilus für die dritte Relation das Corpus Paulinum heran. Umso auffälliger ist deshalb

die genannte terminologische Leerstelle in Autol. III 14,4b, wo 1 Tim 2,2b ohne die Schlussequenz ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι zitiert wird. Hat Theophilus diesen auffälligen Begriff an dieser Stelle übergangen, also nicht mitzitiert, weil er ihn stattdessen zum Leitthema für die beiden Kapitel gemacht hat?

*Ehebruch und Ehescheidung (Autol. III 13)*

*Zweite Antithese (Autol. III 13,2c) und dritte Antithese (Autol. III 13,4)*

			<p><b>Mt 5,28:</b> ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι</p> <p><b>πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα</b></p> <p><b>πρὸς τὸ ἐπιθυμήσαι αὐτήν ἥδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.</b></p> <p><b>Mt 5,32:</b> ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι</p>	<p><b>Autol. III 13,2c:</b> ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατι- κώτερον διδάσκει περὶ ἀγνείας λέγουσα· <b>Πᾶς ὁ ἰδὼν γυναῖκα</b> ἄλλο- τρίαν</p> <p><b>πρὸς τὸ ἐπιθυμήσαι αὐτήν ἥδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.</b></p> <p><b>Autol. III 13,4:</b></p> <p><b>καὶ ὁ γαμῶν, φησὶν, ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς μοιχεύει, (Lk 16,18b) καὶ δὲ ἀπολύει γυναῖκα παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ</b></p>
Lk 16,18:	Mk 10,11: καὶ λέγει αὐτοῖς·	Mt 19,9: λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι		
Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν <b>γυναῖκα</b> αὐτοῦ	ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν <b>γυναῖκα</b> αὐτοῦ	ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν <b>γυναῖκα</b> αὐτοῦ  μὴ ἐπὶ πορνείᾳ	πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν <b>γυναῖκα</b> αὐτοῦ  <b>παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι,</b>	

καὶ γαμῶν ἐτέραν μοι- χεύει, <b>καὶ ὁ ἀπολελυ- μένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοι- χεύει.</b>	καὶ γαμήση ἄλλην μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν.	καὶ γαμήση ἄλλην μοιχᾶται.	καὶ ὃς ἐὰν ἀπο- λελυμένην γαμήση, μοιχᾶται.	<b>αὐτήν μοιχευθήναι.</b>
			<b>Mt 5,28:</b> Ich aber sage euch:	<b>Autol. III 13,2c:</b> Die Stimme des Evangeliums aber lehrt noch ein- dringlicher über die Keuschheit, wenn (indem) sie sagt: Wer eine Frau ansieht, sie zu begeh- ren, der hat be- reits mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.
Lk 16,18:	<b>Mk 10,11</b> Und er sprach zu ihnen:	<b>Mt 19,9:</b> Ich aber sage euch:	<b>Mt 5,32:</b> Ich aber sage euch:	<b>Autol. III 13,4:</b> Und wer heira- tet, sagt sie, die vom Mann Geschiedene, bricht die Ehe. (Lk 16,18b) Wer fortschickt eine Frau, außer wegen Ehebruchs, der macht, dass sie ehe- bricht.
Wer fortschickt seine Frau	Wer fortschickt seine Frau,	Wer fortschickt seine Frau, außer wegen Ehebruchs,	Wer fortschickt seine Frau, außer wegen Ehebruchs, der macht, dass sie ehe- bricht, und wer	
und heiratet eine andere,	und heiratet eine andere,	und heiratet eine		

bricht die Ehe;  und wer die vom Mann Ge- schiedene hei- ratet, bricht die Ehe.	bricht die Ehe gegenüber ihr;	andere, bricht die Ehe.	eine Geschie- dene heiratet, bricht die Ehe.
---	----------------------------------	----------------------------	--

In Autol. III 13,2c scheint die zweite Antithese zitiert und in Autol. III 13,4 die dritte Antithese. Das Thema ist also Ehebruch und Ehescheidung. Die Einleitung zu diesem langen Abschnitt lautet:

ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνὴ ἐπιτατικώτερον διδάσκει  
περὶ ἀγνείας λέγουσα.

Die Stimme des Evangeliums aber lehrt noch eindringlicher  
über die Keuschheit, wenn (indem) sie sagt:

Darauf folgt das Zitat von Mt 5,28. Ohne eine Markierung ist daran Lk 16,18b angeschlossen. Das eingefügte φησὶν rekurriert auf die Zitationseinleitung zur zweiten Antithese in Autol. III,13,2c. Während durch das φησὶν dieser anonyme Text als Evangelienzitat kenntlich gemacht ist, scheint das nachfolgende Zitat aus der dritten Antithese keinerlei Markierung zu besitzen. Im Textvergleich mit Mt 5,32 fällt sofort die Kopula auf. Das καὶ fehlt auch in den Sachparallelen Lk 16,18a sowie Mk 10,11a und Mt 19,9a. Hier verknüpft das καὶ nicht nur die Satzteile, sondern es fungiert wie in Lk 2,21 zugleich als Zitateinleitung, d. h. das καὶ weist auf die förmliche Zitationseinleitung zur zweiten Antithese zurück und ordnet damit auch diesen wohl aus Mt 5,32 zitierten Halbvers dem Thema περὶ σεμνότητος (über die Würde, Rechtschaffenheit) unter. Interessant ist zudem, dass der Teilvers Mt 5,32b (καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται) inhaltlich mit dem von Theophilus zwischen die beiden Mt-Zitate platzierten Zitat von Lk 16,18b (καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει) übereinstimmt. Dem Wortbestand nach steht diese Sequenz in Autol. III 13,4 der Lk Version deutlich näher. Hat Theophilus diese Zitatenanordnung geschaffen oder fand er sie bereits vor? Beachtenswert ist ferner, dass diese Zitatenfolge aus Mt und Lk von zwei präzisen Zitaten aus Proverbien gerahmt ist. Beide Schriftzitate sind mit den traditionellen Autorennamen ausgewiesen. Zum Beginn in Autol. III 13,2a heißt es: Σολομῶν μὲν οὖν, ὁ βασιλεὺς καὶ προφήτης γενόμενος, ἔφη. Es folgt ein wörtliches Zitat von Prov 4,25. Nach den drei neutestamentlichen Zitaten wird mit ἔτι ὁ Σολομῶν φησὶν das lange Zitat Prov 6,27 – 29 eingeleitet.

Das ist ein durchgängiges Merkmal von Zitaten aus der Schrift. Wenn die Quelle nicht mit Namen identifiziert ist, dann wird das Zitat durch einen eindeutigen Verweis auf seine biblische Herkunft autorisiert. Entweder nennt Theophilus ἡ γραφή oder αἱ ἄγγαι γραφαὶ als Quelle oder er stellt im Kontext einen signifikanten Bezug zur Schrift her. Das ist z. B. zu Beginn des Zitates des

ersten Schöpfungsberichts sowie im Anschluss daran der Fall, wo in Autol. II 12 der vorausgehende Text „Sechstageswerk“ genannt wird. Zitate aus der griechischen Bibelübersetzung sind mit Quellenangaben versehen, wogegen die Zitate aus Mt und Lk auf die kollektive Größe ἡ εὐαγγέλιος φωνή zurückgeführt sind. Diese Unterscheidung zwischen einem Schriftwort und Zeugnissen der christlichen Literatur, wobei zuerst an die evangelische Jesusüberlieferung zu denken ist, kehrt im folgenden Kapitel wieder. Allerdings scheint dort die Quellenangabe „Evangelium“ nun keineswegs nur die Evangelien zu meinen.

Wie ist die Abfolge der Zitate und wie sind ihre Einleitungen gestaltet? Das wird besonders deutlich in der Zitatensfolge in Autol. III 14, die thematisch unter der vor Autol. III 13 platzierten Rubrik *περὶ σεμνότητος* steht.

*Feindesliebe (Autol. III 14,2.3b) und Rechtschaffenheit (Autol. III 14,4a.5)*

*Sechste Antithese (Autol. III 14,2) und Almosen (Autol. III 14,3b)*

**Jes 66,5b:**

Ἀκούσατε τὸ ῥῆμα κυρίου,  
οἱ τρέμοντες τὸν λόγον αὐτοῦ·

εἴπατε, ἀδελφοὶ ἡμῶν, τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς  
καὶ βδελυσομένοις,

ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ  
καὶ ὀφθῇ ἐν τῇ εὐφροσύνῃ αὐτῶν,  
καὶ κείνοι αἰσχυνθήσονται.

Hört das Wort des Herrn,  
ihr, die ihr vor seinem Wort zittert!

Sagt (es), ihr, unsere Brüder, denen,  
die uns hassen  
und verabscheuen,

damit der Name des Herrn verherrlicht  
werde  
und sichtbar werde durch ihre Freude,  
(und) jene zuschanden werden.

**Autol. III 14,1b:**

Καὶ τοῦ μὴ μόνον ἡμᾶς εὐνοεῖν τοῖς ὁμο-  
φύλοις, ὡς οἴονται τινες,  
Ἡσαΐας ὁ προφήτης ἔφη·

Εἴπατε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς

καὶ τοῖς βδελυσομένοις·  
ἀδελφοὶ ἡμῶν ἔστε,

ἵνα τὸ ὄνομα κυρίου δοξασθῇ  
καὶ ὀφθῇ ἐν τῇ εὐφροσύνῃ αὐτῶν.

Und dass wir nicht bloß unsere Volksges-  
nossen wertschätzen sollen,  
wie einige meinen,  
spricht der Prophet Jesaja:

Sagt denen,  
die euch hassen  
und die euch verabscheuen:

Ihr seid unsere Brüder,  
damit der Name des Herrn verherrlicht  
werde  
und sichtbar werde durch ihre Freude.

**Mt 5,44:**

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν·  
ἀγαπᾶτε  
τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν  
καὶ προσεύχεσθε  
ὑπὲρ τῶν διωκόν-  
των ὑμᾶς,

[...]

46 ἐὰν γὰρ ἀγαπή-  
σητε  
τοὺς ἀγαπῶντας  
ὑμᾶς,  
τίνα μισθὸν ἔχετε;  
οὐχὶ  
καὶ οἱ τελῶναι  
τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

ich aber sage euch:

Liebt  
eure Feinde  
und betet  
für die euch Verfol-  
genden.  
Denn wenn ihr die  
liebt,  
die euch lieben,  
welchen Lohn habt  
ihr?  
Tun nicht  
auch die Zöllner  
dasselbe?

**Mt 6,3b:**

μὴ γνώτω

ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἢ δεξιά σου,  
nicht wisse,  
deine Linke, was deine Rechte tut.

**Autol. III 14,2:**

τὸ δὲ εὐαγγέλιον·  
**Ἀγαπᾶτε**, φησίν,  
**τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν**  
**καὶ προσεύχεσθε**  
**ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.**

**ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε**  
**τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς,**  
ποῖον **μισθὸν ἔχετε;**  
τοῦτο καὶ οἱ λησταὶ  
καὶ οἱ **τελῶναι**  
**ποιοῦσιν.**

Das Evangelium aber:

Liebt, sagt es,  
eure Feinde  
und betet  
für die euch Misshandelnden.  
Denn wenn ihr die liebt,  
die euch lieben,  
welchen Lohn habt ihr?  
Dies tun auch die Räuber  
und die Zöllner.

**Lk 6,27a**

Ἄλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς  
ἀκούουσιν· ἀγαπᾶτε  
τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,  
...

28b προσεύχεσθε  
περὶ τῶν ἐπηρεαζόν-  
των ὑμᾶς. ...

32 καὶ εἰ ἀγαπᾶτε  
τοὺς ἀγαπῶντας  
ὑμᾶς,  
ποία ὑμῖν χάρις  
ἐστίν;  
καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτω-  
λοὶ  
τοὺς ἀγαπῶντας  
αὐτοὺς ἀγαπῶσιν.  
Aber ich sage euch,  
die ihr zuhört:  
Liebt  
eure Feinde; ...  
28b betet  
für die euch Miss-  
handelnden. ...  
32 Und wenn ihr die  
liebt,  
die euch lieben,  
welchen Lohn habt  
ihr davon?  
Denn auch die  
Sünder  
lieben ihre Freunde.

**Autol. III 14,3b:**

**Μὴ γνώτω** γάρ, φησίν,  
ἡ χεῖρ σου  
**ἢ ἀριστερὰ τί ποιεῖ** ἢ χεῖρ σου ἢ δεξιά.

Nicht wisse nämlich, sagt es,  
deine linke Hand, was deine rechte Hand  
tut.

*Tit 3,1 in Autol. III 14,4a***Tit 3,1a:**

Ἐπομίμησε αὐτοὺς  
ἀρχαῖς ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι,  
πειθαρχεῖν

Erinnere sie,  
Obrigkeiten, Gewalten sich unterzuord-  
nen,  
zu gehorchen

**Autol. III 14,4a:**

ἔτι μὴν καὶ περὶ τοῦ  
**ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς** καὶ **ἐξουσίαις**  
καὶ εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν  
κελεύει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος

Dazu noch bezüglich  
sich unterzuordnen Obrigkeiten und Ge-  
walten  
und für sie zu beten  
befiehlt uns das göttliche Wort.

*1 Tim 2,1 – 2 in Autol. III 14,4b***1 Tim 2,2b:**

ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν  
ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ **σεμνότητι**.

damit wir ein friedliches und ruhiges  
Leben  
führen  
in aller Frömmigkeit und Würde.

**Autol. III 14,4b:**

ὅπως ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν.

auf dass wir ein friedliches und ruhiges  
Leben führen.

*Röm 13,7.8a in Autol. III 14,5***Röm 13,7.8a:**

**ἀπόδοτε πᾶσιν** τὰς ὀφειλάς,  
τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον,  
τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος,  
**τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον,**  
τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν.  
**8a Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε**  
εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους **ἀγαπᾶν**.

gebts allen das Schuldige,  
Steuer, dem Steuer (gebührt),  
Zoll, dem Zoll,

**Autol. III 14,5:**

καὶ διδάσκει  
**ἀποδιδόναι πᾶσιν** τὰ πάντα,  
τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμὴν,  
**τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον,**  
τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον,  
**μηδένι μηδὲν ὀφελεῖν**  
ἢ μόνον τὸ **ἀγαπᾶν** πάντας.

und es belehrt  
allen alles zu geben,  
Ehre, dem Ehre (gebührt),

Ehrfurcht, wem Ehrfurcht,  
 Ehre, dem Ehre.  
 Bleibt keinem etwas schuldig,  
 außer einander zu lieben.

Ehrfurcht, dem Ehrfurcht,  
 Steuer, dem Steuer,  
 keinem etwas schuldig zu bleiben,  
 sondern alle zu lieben.

Nach der Themenangabe (καὶ τοῦ μὴ μόνον ἡμᾶς εὐνοεῖν τοῖς ὁμοφύλοις) und der Erläuterung (ὡς οἴονται τινες), die zu erkennen gibt, dass Theophilus entsprechende Einwände gegen christliche Ideale aufruft, wird mit Ἡσαΐας ὁ προφήτης ἔφη ein Zitat von Jes 66,5 eingeleitet. Ebenso unpräzise leitet Theophilus das darauf folgende Zitat von Mt 5,44 ein: τὸ δὲ εὐαγγέλιον ... φησὶν. Im Anschluss erläutert Theophilus, dass das Evangelium lehrt (διδάσκει). Dies war bereits in Autol. III 13,2c in Bezug auf die Logien zu Ehebruch und Ehescheidung herausgestellt worden. Mittels γάρ wird Mt 6,3 als eine weitere Explikation angeschlossen. Das Zitationsverb φησὶν bindet das Zitat also an das Evangelium zurück. Wie die Autorität von Mt 6,3 auf dieser Rückführung basiert, so erklärt sich auch seine Funktion von dem διδάσκει her. In Analogie dazu wie von dem Zitat aus Mt 5,44 auf das zweite Zitat übergeleitet und dabei zugleich die Funktion beider Zitate mittels des διδάσκει erläutert wird, geschieht nun in Autol. III 14,4a eine weitere Qualifikation der Quelle: Sie ist das „göttliche Wort“, und dieses ὁ θεὸς λόγος „befiehlt uns“ (κελεύει ἡμᾶς). Mittels ἔτι μὴν wird das folgende Thema, die Würde, die Rechtschaffenheit, an die Aufforderung zur Feindesliebe angeschlossen.

Die Zitationseinleitungen ἡ εὐαγγέλιος φωνή ... λέγουσα und τὸ εὐαγγέλιον ... φησὶν sowie nun ἔτι μὴν ... κελεύει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος scheinen nicht einen Grad an Autorität, die sie für die jeweils folgenden Zitate anzeigen, zu unterscheiden, sondern sie differenzieren, ob das Zitat aus der Jesusüberlieferung stammt oder nicht. Auf die Einleitung mit ὁ θεὸς λόγος führt Theophilus folgende drei Texte aus dem Corpus Paulinum an: Tit 3,1a – eingeleitet mit τὴν μὴν καὶ –, dann 1 Tim 2,2b – angeschlossen mit ὅπως – worauf, mittels καὶ διδάσκει eingeleitet, Röm 13,7.8a folgt. Evangelium oder auch „die Stimme des Evangeliums“ meint also nicht zuerst die Botschaft und auch nicht die literarische Gattung, sondern die Jesusüberlieferung *der* Evangelien. Das göttliche Wort scheint sowohl als Bezeichnung für die Jesusüberlieferung, im vorliegenden Fall für den Redestoff, zu gelten, als auch für die christliche Tradition außerhalb der Jesusüberlieferung. Womöglich meint ὁ θεὸς λόγος die apostolische Paradosis im engeren Sinn.

Nicht sofort zu erkennen ist die Verkettung der Themen und Zitate. In Autol. III 13 verknüpft Theophilus die zweite mit der dritten Antithese. Zwischen beiden wörtlichen Zitaten aus der Bergpredigt platziert er den thematisch passenden Vers Lk 16,18. Ähnlich ist die Anordnung in III 14. Theophilus verbindet die sechste Antithese, das Feindesliebegebot, mit dem ersten Beispiel aus der Bergpredigt für die rechte Haltung gegenüber dem Willen Gottes,

nämlich Almosen als Form der Frömmigkeit. Auch in dieser Sequenz spielt das Lukasevangelium hinein. Anstelle von ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (für die euch Verfolgenden) schreibt Theophilus ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς (für die euch Misshandelnden). Das Partizip ἐπηρεαζόντων findet sich auch in Lk 6,28. Sehr wichtig scheint es zu registrieren, dass diese zweite Zitatensfolge mit dem Prophetenspruch Jes 66,5b<sup>56</sup> beginnt und dass das Thema Feindesliebe und Almosen ab Autol. III 14,4a mit einer Zitatensfolge aus dem Corpus Paulinum fortgesetzt wird. Der thematische Skopos ist die rechte Haltung gegenüber der staatlichen Ordnung. Als Quellen werden Tit 3,1 und 1 Tim 2,2b sowie Röm 13,7.8a genannt.

Vergleicht man die Zitate aus den Synoptikern in Autol. III 13 und 14 mit den Aufnahmen aus dem Corpus Paulinum in Autol. III 14, dann besitzen zweifelsohne die Evangelienzitate die höhere Worttreue, wobei nach Häufigkeit und Exaktheit das Matthäusevangelium im Vordergrund steht. Aufschlussreich ist diesbezüglich die in den Editionsregistern für Autol. III 14,4a verzeichnete Stelle Röm 13,1–3. Abgesehen von der nicht wirklich signifikanten Mahnung, sich unterzuordnen (ὑποτασσέσθαι) in Bezug auf die staatliche ἐξουσία und die ἄρχοντες, findet sich an dieser Stelle keinerlei Bezug zu den Eröffnungsversen von Röm 13. Genügen diese beiden Stichworte, und zwar in dieser Verbindung, um auf Röm 13,1–3 verweisen zu dürfen oder gar zu müssen? Wollte Theophilus diese Passage aus dem Röm aufrufen?

In den drei Büchern ‚An Autolykos‘ findet sich eine Vielzahl solcher assoziativer Anklänge wie in Autol. III 14,4a auf Röm 13,1–3. Am Ende des zweiten Jahrhunderts wäre erstaunlich, wenn unter den Eliten in Antiochia dieses prominente 13. Kapitel des Römerbriefs über das Verhältnis zwischen Christen und einem nichtchristlichen Staat unbekannt gewesen wäre. Wegen des Sujets ist es nicht einmal zwingend, es exklusiv in christlichen Kreisen als bekannt vorauszusetzen. Wenn zutrifft, was eingangs über das geistig-soziale Milieu skizziert worden ist, dann wird in den usuellen Aktionsräumen, in denen der Diskurs Religion geführt wurde, neben so eminenten Themen wie die Frage nach dem Gottesbild und der Rettung auch die Stellung der Christen zu den staatlichen Instanzen und zur gesellschaftlichen Ordnung im Ganzen thematisiert worden sein. Das dürfte zumal für das Bildungsmilieu des Autol. zutreffen, begreift sich Theophilus zufolge das Christentum doch als die wahre θεοσέβεια und sogar als πολιτεία. Am Ausgang des zweiten Jahrhunderts scheint es wahrscheinlich, dass Texte wie Röm 13 oder 1 Petr 2,11–17 in den Diskurs eingeführt wurden, um zu erweisen, dass die Affinität des Christentums zur hellenistischen Kultur und sein Konsens mit der römischen Welt weit größer, vor allem entscheidender sind als die unleugbaren und offenkundigen Differenzen. Nimmt man diese Bekanntheit der wichtigen Positionen zu-

56 Die jüngeren griechischen Bibelübersetzungen sowie die Vetus Latina belegen den Personenwechsel in Jes 66,5b von μισοῦσιν ἡμᾶς zu μισοῦσιν ὑμᾶς; die Tilgung von κἀκεῖνοι αἰσχυνθήσονται ist eine Sonderlesart in Autol.

mindest in interessierten Milieus und Diskursen an, dann stellt sich diese Frage nach der Abhängigkeit von den schriftlichen Quellen auch für die christlichen Texte, die offenkundig wortgetreu zitiert sind.

Der Bekanntheitsgrad ist meines Wissens bislang nur als binnenchristliches Phänomen untersucht worden, wobei die *liturgische Verwendung* als Messlatte angelegt wurde. Doch muss die Frage erlaubt sein: Waren Gebildete, die mit der Gestalt des Autolykos anvisiert sind, mit christlicher Literatur und kirchlicher Tradition derart vertraut, dass sie anhand der wenigen Signale wie in Autol. III 14,4a zielsicher auf Röm 13 geraten haben? Womöglich ist die Lösung des Problems nicht darin zu sehen, dass Autolykos solche Gebildete repräsentiert, die zum Christentum konvertiert sind, und denen Theophilos nun auch rationale Gründe nachreichen will, um im Christentum zu bleiben. Vielleicht ist eher an ein Bildungsmilieu zu denken, in dem sich auch gebildete Christen bewegen. In diesem Milieu der gebildeten Eliten, Interessierten und Sympathisanten sprach man über religiöse Themen, und zwar nicht aus Mangel an anderen wichtigen, reizvollen oder unterhaltsamen Sujets, sondern weil der Diskurs τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς *en vogue* war, und weil die *curiositas* durch die Fremdheit der biblisch-christlichen Tradition und durch den Kontakt mit Christen reichlich Nahrung erhielt. Einerseits wird dadurch die Entscheidung, ob ein Zitat vorliegt oder nicht, komplizierter. Andererseits ist der Zitationscharakter nicht mehr allein am Wortlaut und dessen Quellentreue zu entscheiden, sondern es muss z. B. auch nach der Intention und der Funktion innerhalb des anvisierten Aktionsraums gefragt werden. Eine scheinbar sehr unspezifische, kaum wortgetreue Anspielung kann z. B. ethopoietisch äußerst absichtsvoll sein und den erstrebten Effekt im Diskurs, nämlich Aufmerksamkeit zu erlangen, erzielt haben. Denn wer die kleinen, undeutlichen Signale zu entziffern weiß, gibt sich im Wissensdiskurs über Religion als Gebildeter zu erkennen. Der Prestigege Gewinn solcher feinsinniger Anspielungen und Deciffrierungen für die Diskurspartner ist nicht zu unterschätzen, zumal für jene Kreise, für die Bildung einer der ganz wenigen Sektoren für Statusdemonstration und Karriere war. Wer also die terminologische Verbindung zwischen der Themenangabe in Autol. III 13,1 und der weggelassenen Schlusssequenz im Zitat von 1 Tim 2,2b bemerkt hat, konnte in dem auf klassische Bildung geeichten geistig-sozialen Milieu des zweiten Jahrhunderts überlegene Bildung in Fragen der Religion demonstrieren, und zwar unabhängig davon, ob der Betreffende Christ ist. Diese ethopoietische Funktion zugunsten der Selbstinszenierung des Theophilos könnte auch der thematischen Organisation der beiden Kapitel 13 und 14 sowie die Auswahl der Belege und ihre Qualifizierung innewohnen. Denn selbstverständlich wird hierdurch auch Theophilos selbst als versierter Kenner jener Literatur zu erkennen gegeben, die im religiösen Wissensdiskurs aufgerufen werden musste und deren kritischen Würdigung Konsens signalisierte.<sup>57</sup> Diesbezüglich ist auch an die

57 In Autol. II sind prominente Inhalte dieses kulturellen Wissens über Religion in den rahmenden

Zitate aus der Bergpredigt zu erinnern. Die Antithesen und die Ausführungen über die rechte Frömmigkeit waren nämlich formal und inhaltlich exzellent dafür geeignet, nicht nur im Eigenleben der Gemeinde präsent zu bleiben, um gewissermaßen als „frühchristliche Aphorismen“<sup>58</sup> ein intertextuelles Referenzfeld<sup>59</sup> zu konstruieren. Deshalb waren sie darüber hinaus vorzüglich geeignet, um in die Auseinandersetzung über die ethischen *Propria* des Christentums und die Anschlussfähigkeit hellenistisch-römischer Ideale eingebracht zu werden. Diese intertextuelle, kultur- und mentalitätsgeschichtliche Perspektive lässt sich anhand des Lexems *σεμνότης* illustrieren. Das Wortfeld *σεμνός*, *σεμνότης*, *σεμνῶς* ist in den neutestamentlichen Schriften nur im *Corpus Paulinum* bezeugt, insgesamt sechs Belege. Wenn Theophilus dieses seltene Wort derart prominent einführt und mit ihm diese beiden Kapitel zu essentiellen ethischen Fragen überschreibt, dann womöglich deshalb, weil die *σεμνότης* in den anvisierten Aktionsräumen ein wichtiges und gern traktiertes Thema des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses sein konnte.<sup>60</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Überlegung ist nun vielleicht eher zu entscheiden, ob 1 Klem 14,3 in Autol. II 14,2c zitiert ist. Vier Worte auf 1 Klem 14,3 finden sich auch in Autol. II 14,2c, allerdings ist die Reihenfolge der beiden Nomen vertauscht. Liegt hier ein Zitat vor?

Teilen der Genesisauslegung sowie in den auf die Weltchronik ausgerichteten Zitaten im dritten Buch versammelt. Ins Repertoire dieses Religions- und Kulturdiskurses gehören nicht nur die Epen Homers und Hesiods, Sibilinische Traditionen und einschlägige Werke der Klassik, sondern auch mythenkritische Einwände wie sie bereits Xenophanes gegen die archaischen Gottesvorstellungen vorgebracht hat; vgl. DIELS/KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* I, Nr. 21, B 11.15.23–26. Ein ähnlich ehrwürdiges Alter besitzen die Vorbehalte gegen die Rhetorik der Sophisten. Wie mit einem Paukenschlag ruft Theophilus die seit den Attikern bekannte Kritik an der bloßen Virtuosität im ersten Kapitel seiner Trilogie auf und bekennt damit sehr seinen Konsens mit den wahrhaft Gebildeten, die darum die Wahrheitssuche dem inszenierten Glanz vorziehen.

58 Vgl. PRATSCHER, *Der zweite Clemensbrief*, 35.

59 Von Seiten der neueren Literaturwissenschaft und der Diskussion über Intertextualität könnten neue Perspektiven für die Analyse der Form und der Funktion des Zitates in antiken Texten gewonnen werden. Vgl. FREUND, „Und wunderbar sind auch eure Dichter, die da lügen ...“, 97–99. 114–117 sowie die Sammelbände von DARBO-PESCHANSKI, *La citation dans l'antiquité* und von TISCHER/BINTERNAGEL, *Fremde Rede – eigene Rede. Die intertextuelle Fragestellung* scheint geeignet, in einer kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Perspektive aufgenommen und damit auf Fragen der Intermedialität hin geöffnet zu werden. Dieser größere Zusammenhang erschwert zwar, eine Theorie des Zitates in der Antike zu formulieren, ermöglicht es aber im Einzelfall, die Form und Funktion des Zitates aus dem Korsett der bloßen Texttreue zur Quelle sowie der Existenz qualifizierender Formeln zu lösen und thematisch-diskursive sowie rhetorisch-stilistische Berührungen als gezielte oder auch usuelle, milieu- oder diskurstypische Anspielungen zu werten, die insgesamt den Text an einen Erinnerungs- und damit Bedeutungsraum anschließen.

60 Die Lesart *σεμνότητι* in 1 Tim 2,2b ist in allen griechischen und altlateinischen Textzeugen (D: *gravitate, castitatem, sobriotate, pudicitate*; I: *castitate*; A + V: *caritate[m]*) belegt. Die Lücke in Autol. III 14,4b rührt also nicht aus einer alten Version von 1 Tim 2,2b her. Vielmehr wird Theophilus das *καὶ σεμνότητι* in kompositorischer Absicht getilgt haben.

*Milde und Barmherzigkeit (1 Klem 14,3 in Autol. II 14)***1 Klem 14,3:**

χρηστευσόμεθα αὐτοῖς

κατὰ τὴν εὐσπλαγχνίαν καὶ γλυκύτητα

τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς.

Lasst uns einander Güte erweisen

gemäß der Barmherzigkeit und Milde  
dessen,

der uns geschaffen hat.

**Autol. II, 14,2c:**

οὕτως καὶ ὁ κόσμος, εἰ μὴ ἐσχήκει  
τὸν τοῦ θεοῦ νόμον καὶ τοὺς προφήτας  
ρέοντας καὶ πηγάζοντας

**τὴν γλυκύτητα καὶ εὐσπλαγχνίαν**  
καὶ δικαιοσύνην καὶ διδαχὴν  
τῶν ἁγίων ἐντολῶν τοῦ θεοῦ,

so wäre auch die Welt, wenn sie nicht  
Gottes Gesetz hätte und die Propheten,  
die ihr gleich Flüssen und Quellen,

Milde und Barmherzigkeit  
und Gerechtigkeit und Lehre  
durch die göttlichen Gebote zuführen

Die Antike scheint keine „Theorie des Zitates“<sup>61</sup> entwickelt zu haben. Daher reicht das, was als Zitat gelten kann, von der wortgenauen und markierten Wiedergabe über die Erdichtung angeblicher Zitate bis hin zur intertextuellen Anspielung mittels Redefiguren oder prominenter Signalworte. In Bezug auf die Verwendung christlicher Literatur, nicht nur der Jesusüberlieferung, in den drei Büchern ‚An Autolykos‘ hängt deshalb die Entscheidung, ob Theophilus zitiert, nicht einzig am Wortbestand, sondern hängt ganz wesentlich von den Kontexten im 1 Klem und bei Autol. ab, aber auch von der möglichen oder nachgewiesenen Bekanntheit des vermeintlichen Zitates. So werden am Ende des zweiten Jahrhunderts die mt Antithesen eine höhere Bekanntheit besessen haben als 1 Klem 14,3. Weil erstens Theophilus im fraglichen Textabschnitt des zweiten Buches sich weder auf eine Quelle bezieht oder beruft, noch eine Zitationsabsicht anzeigt, und weil es zweitens gut möglich ist, dass die Begriffe Milde und Barmherzigkeit im theologischen Diskurs eine feste und darum signifikante Wort- und Bedeutungsverbindung waren, ist eher davon auszugehen, dass der Verweis in den Editionen auf 1 Klem 14,3 als Zeichen philologischer und exegetischer Findigkeit zu werten ist. Freilich, ausgeschlossen ist eine Kenntnis des 1 Klem nicht, zumal wenn man das hohe Ansehen bedenkt, das diese Schrift in den 60er Jahren des zweiten Jahrhunderts zumindest in den Gemeinden in Korinth und Achaia genossen hat.<sup>62</sup>

61 Vgl. aber KRAUSE, Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur, 51 – 58.

62 Vgl. LONA, Der erste Clemensbrief, 89.220.

## 5. Funktionen und Bedeutung

Theophilus erwähnt Jesus nicht und er entwickelt keine Christologie.<sup>63</sup> Das bedeutet jedoch nicht, dass er die Schriftstücke, die danach den christlichen Kanon bildeten, nicht kannte oder dass ihm Jesusüberlieferungen und die theologische Rede von Jesus unbekannt waren. Seine Trilogie „An Autolykos“ vermittelt vielmehr den Eindruck, dass er über gute Kenntnisse der genannten Texte verfügte, die bis zu seiner Zeit verfasst wurden. Von den 27 Schriften des neutestamentlichen Kanons hat offenbar nur 2 Thess keine literarische Spur im Autol. hinterlassen. Theophilus spielt häufig auf frühchristliche Texte an, die in einigen Regionen bis ins dritte und vierte Jahrhundert sehr hohes Ansehen genossen haben, besonders häufig zeigen sich Anklänge zu 1 Klem, Herm, Kerygma Petrou. Wollte man die Bücher der frühchristlichen Bibliothek des Theophilus katalogisieren, dann bestünde sie aus den 27 neutestamentlichen Schriften – weshalb er den 2 Thess nicht zitiert, ist nicht zu klären – und mindestens weiteren 37 christlichen Werken *extra canonem*. Aus diesen 64 mehr oder weniger sicher zu identifizierenden christlichen Schriften treten rund 80 Zitate oder Referenzen aus den Schriftstücken auf, welche die nachfolgenden Christen als kanonisch anerkannten. Dennoch gibt es relativ wenige explizite Zitate aus den späteren neutestamentlichen Schriften. Theophilus kannte wahrscheinlich das Matthäus- und das Johannesevangelium, wobei aber nur der Johannesprolog als Quelle zweifelsfrei gesichert gelten kann.

Bezüglich der viel diskutierten Frage nach der Autorität der biblisch-christlichen Quellen, die Theophilus durch seine Zitate und Andeutungen bekundet, scheint die alte These von HARNACK nicht überholt zu sein. Die Evangelisten sind „Geistträger“: ihre pneumatische Kompetenz garantiert die Kontinuität mit den „heiligen Schriften“. Dennoch sind ihre Werke nicht gleichzusetzen mit den Schriften der griechischen Bibelübersetzungen. Abgesehen von den beiden Zitaten aus dem Johannesprolog lauten die Quellenangaben unspezifisch: τὸ εὐαγγέλιον und ἡ εὐαγγέλιος φωνή. Das Beispiel in Autol. III 13,2c–4 mit der Einfügung des Logions Lk 16,18b über die Heirat einer Geschiedenen zwischen den Zitaten der zweiten und dritten Antithese hat gezeigt, dass die autoritative Quellenangabe nicht exklusiv das Matthäusevangelium meint, sondern die evangelische Jesusüberlieferung. Dass in Antiochia am Orontes das Matthäusevangelium dominiert, ist keine echte Überraschung.

Bezüglich der eingangs aufgeworfenen dritten Frage, nämlich nach dem Kanon, deutet sich eine doppelte Antwort an. Zum einen wird man auch an dieser Stelle HARNACK Recht geben dürfen, dass Autolykos kein Neues Tes-

63 Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei MARTÍN, Téofilo, 14–17. Alle monokausalen Erklärungen für dieses auffällige Schweigen sind unbefriedigend. Vielleicht ist für eine Erklärung auch die auffällige Lücke in der Chronologie und deren Funktion nicht unbedeutend.

tament kennt.<sup>64</sup> Das ist umso beachtlicher, als er rund 40 Jahre nach Markion schreibt und sich direkt mit ihm auseinandergesetzt hat. Theophilus kennt allerdings eine „Norm am Anfang“ für die christliche Tradition. Dazu gehören die Jesusüberlieferung der Evangelien und die Paradosis.<sup>65</sup> Diese ungebrochene, weil pneumatisch konstituierte Tradition, ist der Fundus spezifisch christlichen Wissens. Evangelium und Paradosis stehen in Kontinuität mit der Schrift.<sup>66</sup> Der Schrift und der christlichen Wissenstradition steht die griechisch-römische Literatur gegenüber, und zwar in dem Sinn, dass das Beste und für den Diskurs *Religion* Verlässlichste dieser paganen Bildungskultur ursprünglich von der Schrift abhängig ist.<sup>67</sup>

64 Womöglich relativiert die beobachtete Verwendung und Wertung der christlichen Literatur in ‚An Autolykos‘ den von Gerd THEISSEN in seinem Vorlesungszyklus zur neutestamentlichen Literaturgeschichte unternommenen Versuch, die Entstehung des neutestamentlichen Kanons gewissermaßen als eine natürliche Genese darzustellen, die eigentlich von Anfang an, nämlich grundgelegt durch die beiden Charismatiker Jesus und Paulus, nicht anders hätte verlaufen können. THEISSEN zufolge konnte es zu keinem anderen Kanon als dem heutigen kommen. Theophilus ist kein Zeuge, dass dieser Prozess hin zum neutestamentlichen Kanon am Ende des zweiten Jahrhunderts bereits überall im Imperium Romanum an sein Ziel gekommen ist. Vgl. THEISSEN, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem.

65 Auch bezüglich des Corpus Paulinum behält HARNACKS Meinung Bestand. Theophilus kannte die paulinischen Briefe gut. Allerdings benennt er weder eine Schrift aus dem Corpus Paulinum als Quelle eines Zitates oder einer der vielen Bezugnahmen darauf, noch verweist er auf Paulus als Autor. Theophilus kennt paulinische Schriften, er respektiert paulinische Theologie, er erinnert konstant an paulinische Sujets, aber er drückt mit der theologischen Sprache des Paulus und der paulinischen Tradition etwas anderes aus. Überlegenswert scheint, ob für Theophilus ein analoges Verhältnis zu diesen Schriften angesetzt werden sollte wie für Paulus und sein Verhältnis zur religiösen Literatur des hellenistischen Judentums, vor allem zu den Weisheitsschriften und zum Werk des Philon. Ob Paulus aus der weisheitlichen Literatur oder ganz allgemein aus den Ketubim zitiert, ist nur in wenigen Fällen mit einiger Sicherheit festzustellen. Eine literarische Abhängigkeit zu seinem Zeitgenossen Philon von Alexandria ist nicht zu erweisen. Dennoch stößt man immer wieder auf Berührungen hinsichtlich der Argumentationsstruktur oder theologischer Vorstellungen und Sujets. Paulus kennt wohl kaum Schriften von Philon, eher schon Weisheitsliteratur. Paulus ist mit dem theologischen Denken des hellenistischen Judentums vertraut und er spricht dessen theologische Sprache (vgl. PROSTMEIER, Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus). Kann es sein, dass am Ende des zweiten Jahrhunderts Themen der paulinischen Tradition und die Sprachformen und die Ausdrucksweisen dieser Theologie so selbstverständlich und präsent waren, wie für Paulus Mitte des ersten Jahrhunderts die Theologie und Sprache des hellenistischen Judentums? Die durch philologische und exegetische Findigkeit herausgefundenen Anklänge in der Trilogie des Theophilus an das Corpus Paulinum wären dann Ausdruck dafür, dass paulinische Theologie, Sujets und Sprechweisen zum theologischen Handwerkszeug des antiochenischen Christentums avanciert sind.

66 Entgegen dem ersten Eindruck geht Theophilus mit einer Mahnung wie in IgnTrall 9,1 „So seid nun taub, wenn jemand zu euch redet ohne Jesus Christus ...“ konform, die mit den theologischen Themen in seiner Einführung ins Christentum unvereinbar scheint. Weil die Christologie im Diskurssystem *Religion* nicht kommunikabel ist, wird in Autol. das Thema indirekt verhandelt.

67 Dies gilt nicht für die Form der Darstellung. Die von Theophilus wie von allen Apologeten des christlichen Altertums als deszendente hintangestellte griechisch-römische Kulturtradition ist für die literarische Form ihrer Schriften, den Stil der Darstellung und die rhetorischen Strate-

Für Theophilus scheint bezüglich der Grundlage und Autorität theologischer Aussagen noch zu gelten, was auch bei den Apostolischen Vätern vorliegt,<sup>68</sup> wenngleich in unterschiedlicher Ausprägung und durchaus strittig, wie IgnPhilad 8,2 belegt: Die ‚Norm am Anfang‘ christlichen Glaubens und Lebens ist die Schrift. Sie richtig auszulegen gelingt allerdings nur, wenn dafür die theologischen Traditionen des Christentums verwendet werden, wobei aus der Sicht des Theophilus diese Überlieferungen exklusiv die kirchlichen Traditionen sind (Autol. II 14,3–5). Das christliche religiöse Wissen, also die ‚Stimme des Evangeliums‘ (Autol. III 13,3c), die der Kirche in der Überlieferung der Geistträger zugänglich ist (Autol. II 22,5a), ist die hermeneutische Voraussetzung, um auf der Grundlage der Schrift zutreffendes religiöses Wissen zu erlangen, das über Gott und die Frage der Rettung sowie über den Lebenswandel der Christen und über deren Positionierung in Kultur und Gesellschaft zuverlässig und gültig Auskunft gibt.

## Literatur

- AGUADO, Pedro de, Teófilo y el canon del Nuevo Testamento, in: EstB (1932) 176–191, 281–290, 6 (1934), 291–326.
- BARDENHEWER, Otto (Hg.), [An Autolykus] Des Theophilus von Antiochien drei Bücher an Autolykus. Hermias' des Philosophen Verspottung der nichtchristlichen Philosophen. Des Minucius Felix Dialog Oktavius. Des Firmicus Maternus Schrift vom Irrtum der heidnischen Religionen. Echte alte Märtyrerakten (Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup>.<sup>1</sup> 14), Kempten 1913.
- BERTRAM, Georg, Art. „θεοσεβής, θεοσεβεία“, in: ThWNT 3 (1938), 124–128.
- BROX, Norbert, Der Hirt des Hermas (KAV 7), Göttingen 1991.
- , Glauben und Forschen in der Alten Kirche, in: Ferdinand R. Prostmeier (Hg.): Frühchristentum und Kultur (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Ergänzungsband 2 [KfA.E 2]), Freiburg im Breisgau 2007, 9–18.

gien ihrer Argumentation das Vorbild, auf das sie mit einem gewissen Ehrgeiz blicken, um in zeitgenössischen Diskursen mit Eliten, wenn auch nicht zu glänzen, so doch hoffen können, zu überzeugen. Zu dieser Strategie und der Funktion ethopoiitischer Elemente in altchristlichen Apologien vgl. die Beiträge in: PROSTMEIER, Frühchristentum und Kultur, Freiburg 2007; PROSTMEIER/LONA, Logos der Vernunft, Berlin/New York 2010; SCHUBERT/VON STOCKHAUSEN, Ad veram religionem reformare, Erlangen 2006; ferner PROSTMEIER, Christliche Paideia, 1–29; DERS., „Die Wolke der Gottlosigkeit“, 33–57; DERS., Δόξα bei Theophilus von Antiochien, 125–156; HAGEN, Ethopoiia, Erlangen 1966; RUSSELL, Greek Declamation, 87–105; WHITMARSH, Second Sophistic, Oxford 2005.

68 Vgl. LONA, Der erste Clemensbrief, 42, 47 f.; PRATSCHER, Der zweite Clemensbrief, 34; PROSTMEIER, Der Barnabasbrief 44, 47–49, 53–55.

- , Zur Legitimität der Wißbegier (*curiositas*), in: Hans Bungert (Hg.): Das antike Rom in Europa. Die Kaiserzeit und ihre Nachwirkungen (Schriftenreihe der Universität Regensburg 12). Regensburg 1985, 33–52.
- BURTON, Philipp u. a. (Hg.), *Evangelium secundum Iohannem*, in: Roger Gryson (Hg.), *Vetus Latina*, Bd. 19, Fasc. 1, Freiburg im Breisgau 2011.
- CHADWICK, Henry, *The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (TaS.NS), Cambridge 1959.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine (Hg.), *La citation dans l'antiquité. Actes du colloque du PARSA, Lyon, ENS LSH, 6–8 novembre 2002* (Collection Horos), Grenoble 2004.
- DIELS, Hermann (Übers.) / KRANZ, Walther (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich/Hildesheim 1993 (Bd. 3 = ND 6. Aufl. 1952); Zürich 1996 (Bd. 1 = ND 6. Aufl. 1951; Bd. 2 = ND 6. Aufl. 1952).
- EHRHARD, Albert, *Die Altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884–1900. Erste Abteilung. Die vornicänische Litteratur*, Freiburg im Breisgau 1900.
- FREDE, Josef (Hg.), *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, Bd 25/1, in: Ders. (Hg.), *Vetus Latina* (Bd. 25, Fasc. 6), Freiburg im Breisgau 1978.
- FREUND, Stefan, „Und wunderbar sind auch eure Dichter, die da lügen ...“ (Tat., orat. 22,7). Beobachtungen zu Gestalt, Auswahl und Funktion von Dichterzitaten in der griechischen Apologetik am Beispiel Tatians, in: Schubert, Christoph/von Stockhausen, Annette (Hg.), *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit*, Erlangen 2006, 97–121.
- GILDEMEISTER, Johannes, *Sexti Sententiarum. Recensiones Latinam, Graecam, Syriacas*, Bonn 1873.
- GRAND, Robert M., *The Bible of Theophilus*, in: *JBL* 66 (1947) 173–196.
- , *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum* (OECT), Oxford 1970.
- , *Scripture, rhetoric and theology in Theophilus*, in: *VigChr* 13 (1959), 33–45.
- GRYSON, Roger (Hg.), *Esaias*, in: Ders. (Hg.), *Vetus Latina*, Bd. 12/1+2, Freiburg im Breisgau 1987–93.
- HAGEN, Hans-Martin, *Ethopoiia. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs*, Erlangen 1966.
- HARNACK, Adolf von, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*. Bd.1, Leipzig 1897.
- , *Die Evangelien des Matthaeus und des Marcus aus dem Codex Purpureus Rossanensis. Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien*. In: TU 1,4. Leipzig 1883.
- , *Theophilus von Antiochien und das Neue Testament*, in: *ZKG* 11 (1890), 11 (1890), 1–21.
- IHM, Max, C. *Suetoni Tranquilli. De vita Caesarum libri VIII* (Suetonius Tranquillus Opera Vol. I), Lipsiae 1907.
- IRSIGLER, Hubert, *Zefanja* (HThK.AT), Freiburg 2002.
- KIENAST, Dietmar, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt <sup>2</sup>1996.

- KOEHLER, Ludwig/ BAUMGARTNER, Walter (Hg.), *Lexicon in Veteris Testamenti libros: Wörterbuch zum hebräischen Alten Testament in deutscher und englischer Sprache*, Leiden 1958.
- KÖHLER, Wolf-Dietrich, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus* (WUNT 2,24), Tübingen 1987.
- KRAUSE, Wilhelm, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur*, Wien 1958.
- LINDEMANN, Andreas, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (BHT 58). Tübingen 1979.
- LONA, Horacio E., *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), Göttingen 1998.
- MARCOVICH, Miroslav, *Theophili Antiocheni. Ad Autolyicum* (PTS 44), Berlin/New York 1995.
- MARTÍN, José Pablo, *Teófilo de Antioquía. A Autólico. Introducción, texto griego, traducción y notas* (Fuentes Patristicas 16), Madrid 2004.
- NIEDERWIMMER, Kurt, *Die Didache* (KAV 1), Göttingen <sup>2</sup>1993.
- OTTO, Johann Carl Theodor, *Theophili Episcopi Antiocheni Ad Autolyicum. Libri Tres. Ad optimus libros Mss. Nun primum aut denuo collatos recensuit prolegomenis adnotatione critica et exegetica atque versione latina instruxit indices adiecit* (CorpAp 8), Jena 1861.
- PARSON, Stuart E., *Coherence, Rhetoric, and Scripture in Theophilus of Antioch's Ad Autolyicum*, in: GOTR 53 (2008), 155–222.
- PILHOFER, Peter, *Prebyteron kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (WUNT 2,39), Tübingen 1990.
- PRATSCHER, Wilhelm, *Der zweite Clemensbrief* (KAV 3), Göttingen 2007.
- PROSTMEIER, Ferdinand R., *Christliche Paideia. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos*, in: RQ 100 (2005), 1–29.
- , *Der Barnabasbrief*, in: Pratscher, Wilhelm (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung. FS Kurt Niederwimmer zum 80. Geburtstag* (UTB 3272), Göttingen 2009, 39–58.
- , *Die Bedeutung der Autorität der Schrift bei Paulus*, in: Busse, Ulrich (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg 2005, 97–130.
- , *Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache*, in: Prostmeier, Ferdinand R./Lona, Horacio E. (Hg.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens* (Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E.), Berlin/New York 2010, 207–228.
- , *„Die Wolke der Gottlosigkeit“. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian*, in: JAC 44 (2001), 33–57.
- , *Frühchristentum und Kultur* (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten [KfA.E 2]), Verlag Herder: Freiburg u. a. 2007.

- , „Zeig mir deinen Gott.“ Einführung in das Christentum für Eliten, in: Ders. (Hg.), Frühchristentum und Kultur (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Ergänzungsband 2 [KfA.E 2]), Freiburg im Breisgau 2007, 155 – 182.
- PROSTMEIER, Ferdinand R. /LONA, Horacio E. (Hg.), Logos der Vernunft – Logos des Glaubens. FS Edgar Früchtel zum 80. Geburtstag (Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E. [MST], Bd. 31), Berlin / New York 2010.
- RUSSELL, Donald Andrew, Greek Declamation, Cambridge u. a. 1983.
- SCHNACKENBURG, Rudolf, Das Johannesevangelium. Bd.1 (HThK IV/1), Freiburg 1992.
- SCHUBERT, Christoph/VON STOCKHAUSEN, Annette (Hg.), Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit (Erlanger Forschungen Reihe A Geisteswissenschaften Bd. 109), Erlangen 2006.
- SIEBEN, Hermann Josef (Hg.), De Spiritu sancto (FC 12), Freiburg im Breisgau 1993.
- THEISSEN, Gerd, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem. Vorgetragen am 27. 11. 2004 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007.
- TISCHER, Ute/BINTERNAGEL, Alexandra (Hg.), Fremde Rede – Eigene Rede. Zitieren und verwandte Strategien in antiker Prosa, Frankfurt am Main 2010.
- WHITMARSCH, Tim, Second Sophistic (Greek and Rome. New Surveys in the Classics 35), Oxford u. a. 2005.
- ZEEGERS-VANDER VORST, Nicole, Les citations du Nouveau Testament dans les livres à Autolycus de Théophile d’Antioche, in: StPatr 12 (1975) 371 – 382.
- , Les trois cultures de Théophile d’Antioche, in: Pouderon, B./Doré, J. (Hg.), Les apologistes chrétiens et la culture grecque (ThH 105), Paris 1998, 135 – 176.