

Δόξα bei Theophilos von Antiochien

Ferdinand R. Prostmeier

Vorbemerkung

Für den theologischen Sprachgebrauch von δόξα bei den Apologeten im zweiten Jahrhundert ist von der Wortbedeutung in der biblischen Gräzität auszugehen; denn das gräkophone Frühchristentum orientiert seine theologische Terminologie und Argumentation an griechischen Bibelübersetzungen¹ und den davon beeinflussten christlichen Traditionen.² In der biblischen Gräzität ist δόξα „mit כבוד identisch geworden“³. Alle Bedeutungen von כבוד

¹ Vgl. F. R. Prostmeier, *Was bedeutet die Autorität der Schrift bei Paulus?*, in: Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg u.a. 2005, 97-130.

² Die Prägekraft der biblischen Gräzität für die theologische Sprache der nachapostolischen Generation bezeugen Schriften extra canonem wie z.B. 1 Klem, Barn oder OdSal; vgl. H. E. Lona, *Der erste Klemensbrief* (KAV 2), Göttingen 1998, 30-35.42-61; F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Göttingen 1999, 89-106.334-339; ders., *Antijüdische Polemik im Rahmen christlicher Hermeneutik. Zum Streit über christliche Identität in der Alten Kirche*, in: ZAC 6 (2002) 38-58; M. Lattke, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar* (NTOA 41/1-3), Freiburg (CH)/Göttingen 1999/2001/2005, hier 2,140-144; A. v. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Darmstadt 1960 (ND 2. Aufl. Leipzig 1924) 93f., zufolge gilt dies sogar für Markion. Als erster in der Christenheit stützt Markion seine Theologie explizit auf zwei große Buchsammlungen: negativ auf die Schrift in griechischer Übersetzung und positiv auf das Evangelium und die Paulusbriefe. Das zweite „Buch“ stößt das erste ab und bestimmt dadurch den Inhalt der Verkündigung. In diesem Sinn will das markionitische Kerygma „nichts anderes sein als biblische Theologie“ (ebd. 93). Vgl. ferner J. Schneider, *Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie* (NTF 3), Gütersloh 1932, spez. 139-159.

³ G. Kittel, δόξα, in: ThWNT 2 (1935) 245-258, hier 246; vgl. TBLNT 1,205-207. Die Vetus Latina und die Vulgata übersetzen primär mit gloria, seltener mit maiestas und claritas.

bzw. כְּבוֹד⁴ kehren im Septuagintawort wieder, und zugleich fehlen die in כְּבוֹד nicht vorhandenen Bedeutungen des δόξα-Begriffs der außerbiblischen Gräzität. Für die pagane Tradition hingegen ist der Zusammenhang mit δοκέω signifikant und dominierend.⁵ Von dessen Hauptbedeutungen „glauben, meinen“ (trans.) und „scheinen“⁶ her meint das Nomen zum einen die subjektive Meinung (opinio) und persönliche Vorstellung und Überzeugung⁷ sowie im Plural öffentliche Meinung⁸. Im akademischen Diskurs können δόξα und δοκέω zwar im Sinne Platons die „wahre Überzeugung (ἀληθὴς δόξα; ὀρθὴ δόξα)“⁹ und sogar die Axiomatik einer philosophischen Erkenntnis bezeichnen,¹⁰ je offensichtlicher aber die Subjektivität ist, umso deutlicher gerät δόξα zum Antonym von Einsicht, Kennt-

-
- 4 Vgl. A. v. Gall, *Die Herrlichkeit Gottes. Eine Bibeltheologische Untersuchung, ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen und das Neue Testament*, Gießen 1900; G. v. Rad, כְּבוֹד im AT, in: ThWNT 2 (1935) 240-245; M. Weinfeld, כְּבוֹד kābôd, in: ThWAT 4 (1984) Sp. 23-40; E. H. Hatch/H. A. Redpath, *Concordance to the Septuagint and the other greek versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*. 3 Bde. Grand Rapids, Mi. 1987, s.v. δόξα, δοξάζειν.
- 5 Die griechischen Bibelübersetzungen verwenden δοκέω nur in wenigen Ausnahmen für Derivate von כְּבוֹד; vgl. Hatch/Redpath, *Concordance to the Septuagint*, s.v. δοκέω; T. Muraoka, *Hebrew/Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids, Mi. 1998, s.v. כְּבוֹד bzw. כְּבוֹד. Zum ntl. Sprachgebrauch vgl. TBLNT 1,205f.
- 6 Vgl. F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Darmstadt 1993 [ND der 5. Aufl. Leipzig 1847], 1,710b-711b; als Beispiele vgl. die Eröffnungsrede des Apollodoros zu Platons Symposion (Platon, Smp. 172a) (Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ ἀμελέτητος εἶναι.) oder Sokrates' Beschreibung des subjektiven Lernerfolgs seiner Schüler (Platon, Tht. 150d).
- 7 Vgl. die Frage des Hermogenes in Platon, Cra. 420b; ferner Lukian, Hist. Conscr. 41.
- 8 Vgl. Platon, Crit. 44c7; 46c.d; 47a.c. 48a passim.; Tim. 22b; Pol. 310e.
- 9 Zum komplexen Problem des platonischen Sprachgebrauchs vgl. J. Sprute, *Der Begriff der DOXA in der platonischen Philosophie* (Hypomnemata 2), Göttingen 1962, hier 59. 92-100. 111-123. 128f.; Y. Lafrance, *La Théorie Platonicienne de la Doxa* (CEA), Montréal/Paris 1981; E. Tielsch, *Die platonische Version der griechischen Doxalehre. Ein philosophisches Lexikon mit Kommentar*, Meisenheim an der Glan 1970, dort 425-486 ein „Verzeichnis der Doxahauptwortstellen“ mit deutscher Übersetzung.
- 10 Vgl. Athenagoras, leg. 6,2; 24,1, wo δόξα „Lehrmeinung, Zitat, Ausspruch von Philosophen und Dichtern“ bedeutet, sowie Klemens, prot. 61,1a, der diesen positiven oder auch nur neutralen Sprachgebrauch in prot. 61,1,b sogleich durch die Charakterisierung dieser Lehren als κενοδοξία etikettiert.

nis, Wissen (γνώμη, νόησις, ἐπιστήμη)¹¹ und schließlich zur Negation von ἀλήθεια sowie zum Synonym für φαντασία und analoge Pejorationen.¹² Zum anderen kann δόξα Ansehen und Ruhm¹³ meinen¹⁴, und zwar auch im Kult.¹⁵ Damit fokussiert dieser Sprachgebrauch aber nicht zuerst auf Formen der Doxologie, sondern auf die Bedeutung von Ruhm und Ansehen für das hellenische Selbstverständnis und Menschenbild.¹⁶ Diese Exzellenzrepräsentation kann allerdings pervertiert werden. Δόξα besagt in diesen Fällen „schlechter Ruf“¹⁷ oder bedeutet unangemessene Präntention.¹⁸ In der Regel stellen Attribute¹⁹, pejorative Komposita²⁰ oder der Kontext diese durch die dominierende Semantik von δοκέω geprägte negative Konnotation der δόξα klar. Dadurch wird zugleich die Unvereinbarkeit des als δόξα qualifizierten Objekts nicht nur mit

¹¹ Klemens, prot. 72,1, zufolge macht ἡ δόξα ἡ κοινή die Menschen zu Sklaven, wobei durch 72,1b (ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν) klar wird, dass der Ausdruck bekannte philosophische Ansichten anvisiert. Die Subjektivität des persönlichen Urteils (δόξα), die im Grunde auch alle Lehren der Philosophen signiert, birgt laut Klemens, q.d.s. 31,2 die Gefahr, Gottes Gebote nicht zu erfüllen.

¹² Vgl. Kittel, δόξα 237. Abgesehen vom Œuvre Klemens v. Alexandrien fehlen bei den frühchristlichen Apologeten viele von den im Diskurs mit der hellenistisch-römischen Tradition verwendeten Antonymen zu ἀλήθεια und zur „wahren“ Gnosis wie z.B. ἐπεικασμός, ὑπονόημα, οἴησις; am häufigsten findet sich φαντασία.

¹³ Vgl. Platon, Apol. 29d.; Gorg 457b; 486d; Rep. 358a; 361c 363a; 612b.

¹⁴ Im positiven Sinn als εὐδοξία vgl. Platon, Menex. 238d; 247b; Legg. 733a.

¹⁵ Zu der allein Gott gebührenden δόξα vgl. Athenagoras, leg. 15,3, wo der Begriff im Sinn der paganen Kulttradition verstanden scheint (οὐκ ἡ ὕλη τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν δικαίαν ἔχει).

¹⁶ Vgl. TBLNT 1,206.

¹⁷ Vgl. Platon, Phaidr. 257d; 499a.e.

¹⁸ Vgl. Platon, Criti. 44c; 121b; Athenagoras, leg. 29,4; 301 über die Vergötterung der Ino und anderer „Abscheulichen und Gottverhassten“ (ὡς ἀπόπτυστοι καὶ θεοστρυγεῖς δόξαν ἔσχον εἶναι θεοί); Klemens, prot. 54,1b.5.

¹⁹ Die am meisten verwendeten Ausdrücke sind: ἀνθρωπίνη, δοξομανία, κενὴ δόξα (vgl. Theophilus, Autol. I 1,1) sowie ψευδεῖς δόξαι (vgl. Athenagoras, leg. 27,2); für positive Konnotationen dominiert der Ausdruck ἀληθῆς δόξα (vgl. Justin, Dial. 10,1).

²⁰ Die am meisten verwendeten Komposita sind: δοξοκαλία, δοξοκοπία, δοξοποιία, δοξοσοφία, δοξοφαγία, κενοδοξία (vgl. Tatian, orat. 32,1; Klemens, prot. 61,1b); ganz ähnlich das Diminutivum δοξάριον (vgl. Marc Aurel 10,30). Thematisch beachtliche Gegenbegriffe zu ἀλήθεια sind Komposita wie z.B. δοξομανία (Klemens, paed. II 125,1; Tatian, or. 11,2; δοξομανίας ἀπήλλαγμαί ebd. 19,2), δοξοποιία (prot. 27,5), κενοδοξία (ebd. 64,1; 101,3; Tatian, or. 32,1). Abgesehen von Belegen bei Klemens und Tatian sind diese aber Formen pervertierter δόξα.

der ἀλήθεια,²¹ sondern auch mit der ἀρετή angezeigt. Hierin spiegelt sich die elementare, klassische Verbindung von παιδεία, ἀρετή und der (philosophischen) Idee des ἀγαθόν wider.²² Der Mangel an Wahrheitsliebe ist zugleich ein eklatanter Mangel an Tugend.²³

Die semantische Reduktion des facettenreichen und nicht selten mit einem Odium behafteten paganen δόξα-Begriffs und seine Anverwandlung in Form eines eminenten biblischen Theologumens machten es für den Diskurs mit der kaiserzeitlichen Bildungswelt erforderlich, seine Verwendung als theologisches Attribut zu erklären. Vielleicht ist Philon wegen dieser Erschwernis der biblischen δόξα-Semantik nicht gefolgt.²⁴ Die frühjüdische Binnen-

²¹ Vgl. Theophilus, Autolykos I,1,1, der an prominentester Stelle mittels des Ausdrucks στωμάλον ... στόμα καὶ φράσις εὐεπής das rhetorische Ideal der εὐέπεια und damit die eminente Ausdrucksform der griechisch-römischen Kulturtradition in den Blick nimmt und sie sogleich doppelt desavouiert: Erstens entwertet er diese Selbstdarstellung der Paideia als κενὴ δόξα und zweitens spricht er den „Gebildeten“ die Wahrheitsliebe ab, indem er ihnen all jene als Anhänger der Wahrheit (ἡ ἀλήθεια ἐραστῆς) gegenüberstellt (μὲν ... δέ), die auf die Kongruenz ihrer Lehre mit ihren Werken bedacht sind.

²² Vgl. Platon, Ep. 7, 512b.c; ferner W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin 4. Aufl. 1959, 1,23-62.

²³ Theophilus diagnostiziert diesen doppelten Mangel selbstverständlich bei den Repräsentanten der griechisch-römischen Tradition. Vor allem im 2. Buch wendet er sich vor und nach seiner Hexaemeronauslegung den Dichtern und Philosophen sowie den zeitgenössischen Rhetoren und Sophisten zu und versucht darzutun, dass die philosophische Tradition in allen Teilen die Abwesenheit von Wahrheit, den Irrtum und die Verirrung zeigt, und er nimmt auch Platon von diesem Verdikt nicht aus. Das Ziel ist es, die griechisch-römische Kulturüberlieferung als Negativfolie für die erstrebte ἀλήθεια und ἀρετή aufzulegen. Diese protreptische und zugleich polemische Argumentationsstrategie findet sich auch bei anderen Apologeten der frühen Kaiserzeit, sowohl christlichen als auch jüdischen und heidnischen. Die Verknüpfung von ἀλήθεια und ἀρετή zum Zweck der religiösen Polemik hat heidnischer- und christlicherseits auch noch unter den Bedingungen des politischen Siegs des Christentums Bestand. Näheres vgl. F. R. Prostmeier, „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; ders., *Christliche Paideia. Die Perspektive Theodoretos von Kyrrhos*, in: RQ 100 (2005) 1-29.

²⁴ Vgl. Kittel, δόξα 239. F. Siegert, *Philon von Alexandrien. Über die Gottesbezeichnung „wohlütig verzehrendes Feuer“ (De Deo)*. (WUNT 1,46), Tübingen 1988, 103-105, zeigt in Bezug auf Philons Kommentar zu Ex 24,17 (τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ), dass der Alexandriner – wie nach ihm Klemens v. Alexandrien,

literatur orientiert sich allerdings weiterhin an der biblischen Übersetzungstradition und charakterisiert entsprechend der biblischen Lichtglanz-Metaphorik²⁵ mit δόξα Gottes erhabene und nun in der δόξα epiphane Mächtigkeit und Präsenz.²⁶ Dieser inner-jüdischen Sprachregelung schließen sich die ältesten christlichen Schriften²⁷ an und akzentuieren nun auch mittels des δόξα-Begriffs die theologische sowie soteriologisch-eschatologische Signifikanz der Offenbarung in Jesus Christus.²⁸

Das Problem der gegenläufigen Semantik des paganen und christlichen δόξα-Begriffs entsteht also nicht erst, als Christen das Evangelium Gottes von Jesus, dem Christus, in Griechisch verkünden, sondern es ist ein jüdisches Erbe im Christentum. Zunächst wird der Klärungsbedarf der biblisch geprägten christlichen Gottesrede im Raum der griechisch-römischen Kulturtradition kaschiert von der neuen Anfangsbegeisterung, die die Gemeinden durchflutet. Die Differenz wird fast beiläufig und als gegeben

Aristides und Athenagoras – an der Identifizierung von Gott mit dem („leichteren“) Feuer in der Stoa interessiert ist und in der Vergleichspartikel ὡσεὶ das Argument für die „wesenhafte“ Nichtidentität von Gott mit dem Feuer findet. Den Ausdruck τῆς δόξης κυρίου hingegen bespricht Philon nicht. Eine der sehr seltenen Fundstellen für die δόξα Gottes ist spec 1,45-50. Philon lässt Mose Ex 33,18 allegorisch auslegen: „Unter Deiner Herrlichkeit verstehe ich aber die dienstbaren Kräfte zu Deiner Seite, die zu begreifen mir bisher noch nicht gelang, nach deren Erkenntnis ich aber grosse Sehnsucht empfinde“ (spec 1,45b [L. Cohn, Philo von Alexandria 2,23]). In der folgenden „Gottesrede“ werden diese Kräfte „unsterbliche Wesenheit“ (spec 1,47c.) und „Ideen“ (spec 1,48a) genannt. Wichtig dabei ist auch, dass das für Menschen Fassbare in der Offenbarung vollständig erschlossen ist und dass es „nur dem unermüden Auge des Geistes zu erreichen möglich ist“ (spec 1,49).

²⁵ Vgl. z.B. Ex 24,17; Dtn 5,24; Jes 4,5; 60,1.19; Bar 5,9; 2 Chr 7,3; ähnlich Ode 13,32; Jes 58,8; ferner Lk 2,9. In Mysterienkulten und in der kaiserzeitlichen Theosophie (vgl. Plotin, Enn. 1,270) dient der δόξα-Begriff im Sinne der Lichtglanz-Metaphorik zur Veranschaulichung des Göttlichen und Numinosen.

²⁶ Vgl. A.-M. Denis, *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament*, Louvain-la-Neuve 1987, s.v. δόξα. Δόξα als Zeichen der kultischen Gegenwart Gottes ist bei Theophilus kein Thema.

²⁷ Vgl. U. Theissmann, *Herrlichkeit*, in: HWP 3 (1974) Sp. 1080; G. Dautzenberg, *Die Beziehung der Christen zur göttlichen Herrlichkeit. Zur Interpretation von 2 Kor 3,18*, in: Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums (FS M. Greschat), Gießen 1994, 225-236; Lattke, *Oden Salomos* 2,140.

²⁸ Vgl. Joh 17,10.24; Röm 8,18-21.30; Phil 3,21; 1 Kor 15,35.40-42a; 1 Thess 2,12; 2 Kor 4,7; 1 Petr 4,4.10.

registriert,²⁹ aber nicht sogleich auch erkannt als theologische Herausforderung, die die christliche Identität an der Wurzel trifft. Als das Christentum ab Mitte des zweiten Jahrhunderts mit der heidnischen Bildungswelt in einen direkten Diskurs eintritt und für seine Botschaft wirbt, wird es jedoch unausweichlich, auch die Terminologie der christlichen Rede von Gott zu klären.³⁰ Dieser Aufgabe widmen sich die frühchristlichen Apologeten. Sie sind – wie auch frühchristliche Gnostiker auf ihre Weise – die theologische Avantgarde des 2. Jahrhunderts.³¹ Abgesehen von der vielfältigen Verwendung des δόξα-Begriffs im Œuvre des Klemens von Alexandria³² verteilen sich die Belege auf Zitate aus der griechischen Bibel³³ oder aus frühjüdischen und christlichen Schriften³⁴, die aber immer die biblische Semantik eintragen,³⁵ sowie auf einen

²⁹ Vgl. 1 Kor 1,21-24; Röm 2,14-16; 1 Petr 4,4.

³⁰ Vgl. N. Brox, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, in: SBAW.PH 1996/1, München 1996, 1-46; ders., „Gott“ – mit und ohne Artikel. *Origenes über Joh 1,1*, in: Norbert Brox. *Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie*, Freiburg u.a. 2000, 423-429.

³¹ Vgl. R. M. Grant, *After the New Testament*, Philadelphia, Pa. 1967, 157, resümiert über den Wert speziell der drei Bücher an Autolykos: „Their value lies in their reflection of the beginnings of a learned theology. Theophilus was not successful; but he was a pioneer.“

³² Im Protreptikos sind v.a. folgende Stellen beachtenswert: 7,2 (Zitat aus Tit 2, 11-13); 25,5 (δοξοποιΐα); 54,1b.5; 70,1 (Δόξα als philosophische Meinung, hier als theologische Anschauung, die Platon von den Hebräern bezogen habe.); 72,3; 81,2 (Zitat aus Röm 1,21.23.25); 94,4; 97,1; 102,2; 121,2.

³³ Vgl. Anm. 10.

³⁴ Vgl. Klemens, q.d.s. 29,4, eine freie Wiedergabe von Röm 8,18f., ferner Klemens, prot. 94,4, wo neben dem Zitat aus 1 Kor 2,9 eine Anspielung auf ApcEl 37,2-4 vorliegen könnte; letztere Vorstellung scheint verbreitet zu sein wie die Doxologie in Diog 12,9 zeigt; vgl. H. E. Lona, *An Diognet* (KfA 8), Freiburg u.a. 2001, 356f. Zu den δόξα-Stellen in den Apostolischen Vätern vgl. Schneider, *Doxa* 139-149.

³⁵ Vgl. das Zitat aus 1 Chr 16,27 in Justin, 1 apol. 41,1b-4, das Anklänge an den Einzugs hymnus Ps 94,1f. (LXX) enthält. Ferner Jes 58,8b in Justin, dial. 15,5; Ps 72,19 (LXX) in dial. 34,6; 64,6; Ps 22,8a (LXX) in dial. 36,6; Jes 40,5a in dial. 50,3; mit Bezug auf Ex 16,7ff. in dial. 61,1 (δόξα κυρίου); mit Bezug auf Prov 8,21-36 in dial. 61,3 (καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα γεννήσαντος ὑπάρχων); Ps 19,1 (LXX) in dial. 64,8; mit Bezug auf die Mose-δόξα (Ex 19,21) in dial. 127,3. Zur (strittigen) christologischen Anwendung des theologischen δόξα-Begriffs vgl. die Aufforderung Tryphons in Justin, dial. 39,7 und mit Bezug auf Jes 42,8 in dial. 65,1.3.5.7; ferner die Deutung der apostolischen Predigt in dial. 42,1 als ein Erfüllen der ganzen Erde „mit der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Christus“. Vgl. auch Schneider, *Doxa* 149-151.

unpräzisen paganen Sprachgebrauch, der zumeist die traditionellen Reserven gegen δόξα³⁶ mehr oder weniger geschickt für die eigene Polemik wider die pagane Christentumskritik³⁷ und wider griechisch-römische Religiosität und Kultpraxis einsetzt.³⁸ Eine Ausnahme bildet Theophilos mit seinen drei Büchern an Autolykos.³⁹ Zwar findet sich bei ihm auch der scheinbar unpräzise, im Grunde aber raffiniert zur Polemik eingesetzte pejorative δόξα-Begriff der griechisch-römischen Tradition. Theophilos erläutert δόξα aber nachdrücklicher als andere frühchristliche Apologeten⁴⁰ aus der biblisch-christlichen Tradition als zutreffenden theologischen Begriff, ordnet ihn dabei zentralen Streitthemen der Theologie und der Eschatologie zu und artikuliert damit eine von der griechisch-römischen Tradition grundverschiedene Wirklichkeitsauffassung mit einem in der biblisch-christlichen Tradition beheimateten Gottes-, Menschen-, Welt- und Geschichtsbild.

1. „Hohler, eitler Ruhm“ (Autol. I 1,1)

Theophilos beginnt seine Einführung ins Christentum mit einer Gegenüberstellung der geistigen und moralischen Integrität zweier Personengruppen, der rhetorisch gewandten Vertreter der griechisch-römischen Bildungskultur und derjenigen, die „die Wahrheit lieben“ (ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστής). Die rhetorisch prominente Stellung beider Personalprofile sowie die wertschätzende Anrede des

³⁶ Vgl. Athenagoras, leg. 4,2; 7,3 (προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις), Tatian, orat. 27,1.

³⁷ Vgl. das Zitat des antichristlichen Einwands gegen die Gottessohnschaft Christi in Justin, 1 apol. 30,1a: δόξαι διὰ τοῦτο υἱὸν θεοῦ εἶναι; ferner Tatian, orat. 32,1, der Ruhmsucht und Meinungsverschiedenheiten als Kennzeichen der griechisch-römischen Bildungstradition anprangert und als Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Christentum akzentuiert (παρ' ἡμῖν τῆς μὲν κεινοδοξίας ὁ ἡμέρος οὐκ ἔστιν, δογμάτων δὲ ποικιλίας οὐ καταχρώμεθα).

³⁸ Vgl. Anm. 53.

³⁹ Zu Person, Werk und Text vgl. J. P. Martín, *Teófilo de Antioquía. A Autólico* (Fuentes Patristicas 16), Madrid 2004; R. Rogers, *Theophilus of Antioch. The Life and Thought of a Second-Century Bishop*, Lanham, Maryland 2000; J. Sender, *Théophile d'Antioche. Trois Livres à Autolykos* (SC 20), Paris 1948; C. Burini, *Gli Apologeti Greci*, Roma 1986, 349-362; Grant, *After the New Testament* 57-69. 126-157; deutsche Übersetzung BKV²⁻¹ 14,12-110.

⁴⁰ Der δόξα-Begriff scheint in den griechischen Fragmenten der Apologie des Aristides zu fehlen.

Diskurspartners mit „guter Freund“ (ὦ ἑταῖρε)⁴¹ weisen auf ein tatsächliches oder doch vorausgesetztes Einvernehmen über die Gültigkeit und den Rang beider Charakterisierungen für den Dialog unter Gleichen. Dieser Konsens, der auf Vorbehalte gegen Konzertredner⁴² spekuliert sowie an das Ideal eines von Wahrheitssuche

⁴¹ Die attributive Verstärkung der Emphase dieser vokativischen Anrede ὦ ἑταῖρε in der Form ὦ φίλε ἑταῖρε zeigt, dass sie nicht synonym ist mit der φίλος-Titulation und somit nicht von dem für die Welt der Paideia wichtigen und kennzeichnenden φιλία-Begriff (vgl. A. Fürst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Stuttgart/Leipzig 1996; H.-H. Schrey, *Freundschaft*, in: TRE 11 [1983] 590-599; K. Treu, *Freundschaft*, RAC 8 [1972] Sp. 418-434) her zu deuten ist. Der Akzent dürfte aber ebenfalls nicht auf der Anonymität liegen. Vielleicht klingen zwei Aspekte an, die den Angeredeten gleich zu Beginn des Diskurses auf eine bestimmte Rolle und Position festlegen: Zum einen dient ὦ ἑταῖρε als Bezeichnung von jemandem, mit dem man sich in bestimmter Hinsicht verbunden weiß und zum anderen als Anspielung auf die schon für Sokrates bezeugte Bezeichnung des Schülers. Trifft dieser Konnex zu, dann ist damit subtil festgestellt, dass der Angesprochene der Belehrung bedarf, d.h. Autolykos benötigt Aufklärung über die christliche Lehre. Diese Rollenverteilung wird bestätigt von der als Zitat eingeführten Aufforderung in Autol. I 21,1 (δεῖξον μοι τὸν θεόν σου) sowie von den Übergangssequenzen zwischen den drei Büchern. Demonstrativ wiederholt Theophilus in Autol. I 14,7 die anonyme Anrede und fügt daran eine Paränese. Wengleich Theophilus in der Vorrede zum zweiten Buch (Autol. II 1,1b) daran erinnert, man sei μετὰ πλείστης φιλίας ἐπορευόμενοι, so lassen die Anrede ὦ ἀγαθώτατε Αὐτόλυκε und die Zwischenbemerkung, dass Autolykos die pagane Tradition „noch nicht versteht“ (οὐδέπω γινώσκεις), an dem Lehrer-Schüler-Verhältnis keinen Zweifel mehr. Am Ende des zweiten Buches schärft Theophilus (vielleicht in Anspielung auf Platon, Th. 150d) seinem „Schüler“ ein, häufig mit ihm zusammenzukommen, um die Wahrheit genau kennen zu lernen. Im dritten Buch scheinen Achtung und Respekt verblasst zu sein, die in der Anrede ὦ ἑταῖρε liegen. Autolykos wird nun in demonstrativer Förmlichkeit begrüßt (Θεόφιλος Αὐτολύκῳ χαίρειν). Theophilus avisiert ihm eine „Gedenkschrift (ὑπόμνημα)“, deren Studium „das unnütze Geschwätz (τὴν φλυαρίαν) anderer Zusammenstellungen“ erkennen lassen wird. Entsprechend dieser gewandelten Emphase – und reduzierten Ästimation – erhält Autolykos zum Schluss nicht mehr nur einen gut gemeinten Rat, sondern hier ist mit der Asymmetrie der Rollen evident, dass die Rede eine Missionspredigt für Gebildete sein will. Entsprechend mutiert die Mahnung zur Direktive: „Nimm also gefälligst diese Schrift fleißig zur Hand, damit du an ihr einen Ratgeber und ein Unterpfang der Wahrheit besitzt.“

⁴² Im Visier der Kritik standen vor allem die Sophisten und mit ihnen auch „gefeierte“ Rhetoren. Hermogenes, Id. 1,6, bezeichnet sie als ὑπόβουλοι σοφισταί (Holzköpfe), Klemens, Strom. 1,3, nennt sie κακοδαίμονες σοφισταί. Dion von Prusa, or. 14,78, verurteilt alle Gattungen und Formen sophistischer Bered-

geprägten Lebenswandels appelliert, ist ebenso unspezifisch wie formal. Sein gebildeter Diskurspartner könnte beiden Aussagen die Zustimmung aber nur um den Preis der Verleugnung seiner eigenen Ideale aus paganer Tradition vorenthalten. Mit beachtlicher Raffinesse untergräbt Theophilus diesen inneren Zusammenhang, indem er die griechisch-römische Tradition gezielt gegen sie selbst anführt und auf diese Weise das Christentum bzw. seine Apologie ins Spiel bringt.

Die Desavouierung beginnt mit den ersten Worten der Apologie,⁴³ dem programmatischen Auftakt: *στομύλιον ... στόμα καὶ φράσις εὐέπης*. Er spielt auf das rhetorische Ideal der *εὐέπεια* und damit auf eine eminente Selbstrepräsentation der griechisch-römischen Bildungswelt an. Durch die Gegenüberstellung der beiden Personalprofile wird nun aber den Repräsentanten der paganen Tradition sowohl die Kompetenz abgesprochen, über die Wahrheit zutreffend Auskunft geben zu können, als auch die Integrität, dies zu wollen. Sie sind *ἄθλιος* und ihr ganzes Streben ist von einem verdorbenen Sinn (*τόν νοῦν κατεφθαρμένον*) geleitet. Das Adjektiv *ἄθλιος* unterstellt hier keine intellektuelle Unfähigkeit. Aus dem Kontext wird vielmehr deutlich, dass Unsittlichkeit und Unwillen sowie Unkenntnis und Unfähigkeit in einem Bedingungsgefüge verbunden sind. Die sprachgewandten Repräsentanten der griechisch-römischen Kultur sind *ἄθλιος*, weil die Quellen ihrer Tradition ein Erkennen der Wahrheit erst gar nicht zulassen.⁴⁴ Entsprechend ihrer Gegenbildlichkeit zu den Wahrheitsliebenden vertrauen sie zudem einem in die Irre führenden, statt zur Wahrheit

samkeit und schilt sie *ὑψηλοὶ καὶ μεγαλοπρεπεῖς τῶν σοφιστῶν λόγοι*, die nur *πρὸς χάριν* ist, nicht aber *πρὸς ἀλήθεια*.

⁴³ Autol. I 1,1: Eine gelenke Zunge und eine wohlklingende Phrase verschafft zwar armseligen Menschen mit verdorbenem Verstand Wohlgefallen, Lob und eitlen Ruhm. Wer aber die Wahrheit liebt, kümmert sich nicht um leere Worte, sondern untersucht, welches und wie beschaffen die mit der Lehre verbundene Tat ist. *Στομύλιον μὲν οὖν στόμα καὶ φράσις εὐέπης τέρψιν παρέχει καὶ ἔπαινον πρὸς κεινὴν δόξαν ἄθλιοις ἀνθρώποις ἔχουσι τὸν νοῦν κατεφθαρμένον· ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστὴς οὐ προσέχει λόγους μεμιαμμένους, ἀλλὰ ἐξετάζει τὸ ἔργον τοῦ λόγου τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν.*

⁴⁴ Daran schließt sich im Rahmen des Altersbeweises der biblisch-christlichen Überlieferung und damit des Deszendenzaufweises der griechisch-römischen Tradition die fast stereotype Feststellung an, dass deren Nestor, Platon, alle Wahrheit und Weisheit von anderen Völkern und anderen Traditionen entlehnt habe. Vgl. Klemens, prot. 70,1, in Bezug auf die theologische Wahrheit: *δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφέλησαι τῶν Ἑβραίων.*

leitenden Untersuchungsverfahren: Sie fragen nicht, ob das Handeln und die Lehre kongruent sind (τὸ ἔργον τοῦ λόγου τί καὶ ὁποῖόν ἐστιν). Nicht genug, dass sie sich über ihren doppelten Irrtum vollends täuschen, sie fesseln andere an ihn, indem sie mit στωμύλον ... στόμα καὶ φράσις εὐπέης brillieren. Alle diese glänzenden Reden sind nur hohle Phrasen (λόγοι μεμιασμένοι)⁴⁵, konstitutionell insuffizient, um auch nur als Meinung (δόξα) gewürdigt zu werden. Was wundert noch, dass Theophilus diesen „Schönrednern“ vorwirft, einzig auf ihren eigenen Ruhm erpicht (κενὴ δόξα)⁴⁶ zu sein.

Diese subtile Desavouierung der Inhalte und der Träger der paganen Tradition trifft die griechisch-römische Kulturtradition ins Mark, weil die rhetorische wie auch die literarische Exzellenz eine dominierende Bedeutung im Selbstverständnis und in der Selbstdarstellung der kaiserzeitlichen Bildungswelt besitzt.⁴⁷ Mit dem formalen Konsens, an den die beiden ersten Sätze der Apologie appellieren, wird also sogleich ein grundlegender Dissens evident, in den jeder hineingezogen wird, der den Konsens übernimmt.

Für die terminologische Präzisierung des δόξα-Begriffs leistet diese wohlüberlegte Eröffnung zweierlei: Theophilus führt sich als

⁴⁵ Das Passiv μεμιασμαι („verunreinigen, entweihen, beflecken“) besagt nicht nur, dass diese λόγοι unklar, falsch und irrig sind, sondern es betont ihre Unsittlichkeit (vgl. Passow, *Handwörterbuch* 2,245b), denn die ‚hohlen Phrasen‘ beruhen nicht auf Versehen, sondern sind verfälschte λόγοι. Für Theophilus ist zwar klar, dass dieses Defizit auch durch die Insuffizienz der paganen Quellen verursacht ist, doch dispensiert dies die Träger der paganen Tradition nicht von ihrer selbst gewählten und als ureigen beanspruchten Verpflichtung zur ἀλήθεια. Vgl. dazu Theophilus, Autol. III 3,1, über die griechischen Schriftsteller (οἱ συγγραφεῖς): „Denn alle diese Männer strebten nur nach hohlem, eitlem Ruhm (δόξα γὰρ κενῆς) und kannten die Wahrheit weder selbst noch führten sie andere zur Wahrheit“ (BKV^{2.1} 14,78).

⁴⁶ Dieses Verdikt kehrt bei Theophilus in Abwandlung (δόξα γὰρ κενῆς; Autol. III 3,1) und verschiedenen Wendungen (Autol. III 1; 3,1) sowie in synonymen Termini mehrfach wieder; vgl. auch Klemens, prot. 99,1; 97,1; 102,2; 121,2.

⁴⁷ Zur philosophisch-rhetorischen Selbststilisierung der Gebildeten in der römischen Kaiserzeit vgl. P. Zanker, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995; Ch. P. Jones, *Multiple identities in the age of the Second Sophistic*, in: Paideia. The World of the Second Sophistic (Millennium-Studien 2), Berlin/New York 2004, 13-22; Prostmeier, *Christliche Paideia* 2-4; H. Steiner, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia* (STG 3), St. Ottilien 1989, 38-45; H. Dörrie, *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit“ (= den Platonismus) dar?*, in: ThPh 56 (1981) 1-46; C. Zintzen (Hg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

intimer Kenner der paganen Bildungswelt ein, indem er δόξα selektiv verwendet und nur seine pejorativen außerbiblischen Bedeutungen pointiert: Δόξα ist Antonym zu ἀλήθεια und zeigt als diese unstrittige κενὴ δόξα nun aber auch die Irrelevanz der paganen Tradition und Bildung sowie die Sittenlosigkeit ihrer Repräsentanten. Zugleich schafft Theophilus damit für den Diskurs die Voraussetzung, um konkordant mit der Aufforderung seines „guten Freundes“, „Zeig mir deinen Gott“ (Autol. I 2,1)⁴⁸, über die Grundlage und den Inhalt der Wahrheit, das Verhältnis von Lehre und Handeln – und über die *wahre* δόξα aufzuklären, weil diese δόξα mit der (theologischen) ἀλήθεια zusammenhängt. Aus jener thematischen Lokalisierung der δόξα im theologischen Diskurs folgt, dass ihre Bedeutung nur auf der Grundlage der autoritativen Quellen theologischer Rede zutreffend dargelegt werden kann.

2. „Seine Herrlichkeit ist unfassbar ...“ (Autol. I 3,1)

Bevor Theophilus auf die δόξα zu sprechen kommt, formuliert er im Kapitel 2 mithilfe der Doppelmetapher „Augen deiner Seele und Ohren deines Herzens“ eine theologische Hermeneutik, mit der er auf die Aufforderung seines „guten Freundes“ antwortet.⁴⁹ Demzufolge kann Gott nur mit den „Augen des Geistes“⁵⁰ gesehen werden

⁴⁸ Vgl. Joh 5,37b.

⁴⁹ Autol. I 3,1: Du wirst nun zu mir sagen: „Beschreibe mir du, der du siehst, die Gestalt Gottes.“ Höre, o Mensch, die Gestalt Gottes ist unaussprechbar, unerklärbar und für leibliche Augen unsichtbar. Seine Herrlichkeit ist unfassbar, seine Größe unbegreifbar, seine Hoheit dem Denken unerreichbar; seine Stärke unermesslich, seine Weisheit unvergleichlich, seine Güte unahnbar, sein herrliches Wirken unbeschreiblich. Ἐρεῖς οὖν μοι: „Σὺ ὁ βλέπων διήγησάι μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ.“ ἄκουε, ὦ ἄνθρωπε: τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστόν ἐστιν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνοις ὁραθῆναι. δόξη γὰρ ἐστὶν ἀχώρητος, μεγέθει ἀκατάληπτος, ὕψει ἀπερινόητος, ἰσχύϊ ἀσύγκριτος, σοφίᾳ ἀσυμβίβαστος, ἀγαθωσύνη ἀμίμητος, καλοποιεῖα ἀνεκδιήγητος.

⁵⁰ Die Metapher verwendet Philon mehrfach im Zusammenhang mit seinen Anmerkungen über die Möglichkeit, Gott zu erkennen und den, was – in philosophischer Diktion – δόξα Gottes meint. In Bezug auf den Einzelnen vgl. Philon, spec. 1,49; mut. 3f. und als Kennzeichen Israels vgl. conf. 92 (ὁ ψυχῆς ὀφθαλμός). Joh 5,37b zufolge kennzeichnet es die Juden, dass sie die Gestalt Gottes nie gesehen haben. Vgl. auch E. Früchtel, *Innere Auge und göttliche Schau. Reflexionen zum antiken Horizont des Begriffs „Vision“*, in: *Perspektiven der Philosophie* 32 (2006) 259-279, hier: 269-271; ferner Anm. 24.

und nur von Menschen, die sich durch ihre moralische Integrität dafür disponieren⁵¹ und nicht in der Abkehr von Gott stehen.⁵² Geschickt nimmt Theophilus dann den zu erwartenden Einwand vorweg, er selbst solle, da er ein „Sehender“ ist, die Gestalt Gottes (τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ) beschreiben. Seine Erwiderung darauf bedeutet die Bestätigung seiner theologischen Hermeneutik und akzeptiert die ihm zugesprochene Disposition für eine zutreffende Rede von Gott. Der Sache nach beinhaltet die Rede vom „Gestaltsein Gottes“ zugleich eine theologische Grundaussage: Gott ist keine bloße Idee, sondern er ist gestalthaft existent, er ist gegenwärtig und er wird gemäß der theologischen Hermeneutik erkannt. Bezüglich der Gestalt Gottes konstatiert Theophilus mit den Adjektiven „unaussprechbar und unbeschreibbar“ (ἄρρητον⁵³ καὶ ἀνέκφραστον) sowie dem Unvermögen, Gott mit leiblichen Augen zu sehen (μὴ ... ὁραθῆναι), die Begrenztheit menschlichen Erkennens und Sprechens von Gott. Dieser Vorbehalt gegenüber theologischer Rede korrespondiert mit den in Autol. I 5,2 und I 5,4-1,7,3 dargelegten Mög-

⁵¹ Vgl. Theophilus, Autol. I 7,4a. Zur neutestamentlichen Herkunft der „Sünderliste“ vgl. Grant, *After the New Testament*, 68.

⁵² Vgl. das Zitat aus Jes 64,3 in 1 Kor 2,9. Zu dem darin artikulierten Selbstverständnis vgl. 1 Petr 1,7b-12, wonach sich Hoffnung und Glaube auch in der von „himmlischer Herrlichkeit“ gekennzeichneten proleptischen Freude über das zukünftige Lob, die δόξα und die Ehre, im Eschaton ausdrücken.

⁵³ Vgl. Justin, 1 apol. 9,3b: ἄρρητον δόξαν καὶ μορφήν. Der Ausdruck bezieht sich auf ὁ θεός in V 3a. Δόξα ist wie auch μορφή sowohl durch den Kontext als auch durch das Adjektiv als Gottesattribut ausgewiesen, denn ἄρρητος meint im Gegensatz zum Simplex ῥήτος „das Nichtsagbare, das man nicht aussprechen kann – und darf –, weil Gott ein μυστήριον ist und bleiben sollte“. Justins δόξα-Begriff ist an dieser Stelle aber keineswegs von der biblischen Gräzität bestimmt. Das ἄρρητος kann zwar auch Ausdruck für die Scheu vor dem Göttlichen sein. In Verbindung mit δόξα καὶ μορφή signalisiert die Vokabel für die gebildeten Leser der Apologie vor allem die Kenntnis der philosophischen Tradition, denn die evozierte Vorstellung ist im Kern platonisch. Platon, leg. 931a, zufolge vergelten die unsichtbaren, „beseelten Götter“ (τοὺς ἐμψύχους θεούς) alle Verehrung, die ihnen an „unbeseelten“, d.h. von Menschen gemachten Götterbildnissen erwiesen wird. In der Apologie steht der Ausdruck als Ellipse innerhalb Justins Polemik gegen die pagane Götterverehrung. Justin bedient sich also der „aufgeklärten“ platonischen Theosophie, um gegen die usuelle kultische Repräsentation der griechisch-römischen Kulturtradition anzugehen. Im Vergleich mit dem Septuagintawort fehlt dem δόξα-Begriff an dieser Stelle der Aspekt der Offenbarung Gottes und deren soteriologische Bedeutung.

lichkeiten indirekter⁵⁴ Gotteserkenntnis, nämlich ‚aus Gottes Vorsehung⁵⁵ und aus seinen Werken‘⁵⁶ (Autol. I 5,2a). Aus dieser

54 Der mittelbaren Gotteserkenntnis aus seiner Vorsehung und seinen Werken steht die „Gottesschau“ als die Gott angemessene und aufschlussreiche Erkenntnis gegenüber. Autol. I 7,4c.d zufolge wird diese „Schau“ die Gabe Gottes an die Auferweckten sein, welche, unsterblich geworden, „den Unsterblichen“ schauen (καὶ τότε ὕψη γενόμενος ἀθάνατος τὸν ἀθάνατον). Menschen können also aufgrund ihrer Kreatürlichkeit Gott nicht direkt erkennen. In Autol. I 5,3 versucht Theophilus plausibel zu machen, dass im Unterschied zur Schöpfung die göttliche Sphäre menschlichem Erkenntnisvermögen nicht zugänglich ist, es sei denn sie offenbart sich. Hierdurch sind freilich die Schrift und die älteste christliche Tradition sowie die Fleischwerdung des Logos in den Blick gerückt. Die dreigliedrige Beweisführung geht a minori ad maius. Im ersten Glied seiner Argumentation greift er ein traditionelles Motiv auf: Menschen sind nicht fähig, direkt in die Sonne zu blicken. Das zweite Glied ist durch Autol. I 3,1b vorbereitet: Gottes δόξα ist unaussprechlich. Im Zwischenglied wird die Überbietung durch die Relation von (relativ) geringer Größe der Sonne und ihrer dennoch unerträglichen Leuchtkraft definiert. Als axiomatische Voraussetzung gilt dabei, dass das Geschaffene geringer ist als sein Schöpfer. Über diesen Grundsatz hat Theophilus in Autol. I 4 gehandelt. Am Beispiel der Gestirne hat er ihre Geschöpflichkeit und Dienstfunktion für den Menschen expressis verbis festgehalten (Autol. I 4,4.5a) und sie damit zugleich in Front zur paganen θεοσέβεια profanisiert. Zu den antiken Parallelen, die am Beispiel der Sonne die Unmöglichkeit der Gottesschau erläutern, vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 248.

55 Theophilus versucht die πρόνοια als Ansatz mittelbarer Gotteserkenntnis anhand von fünf Gleichnissen – Seele im Menschen (V 1), Steuermann eines Schiffes (V 2), Sonne und ihre Strahlen (V3), Granatapfel und Samen (V 4), irdischer König (V 5) – einsichtig zu machen. Das Steuermannsgleichnis (Autol. I 5,2) macht seiner Meinung nach evident, dass es zwingend, d.h. vernünftig ist, Gott auch als Lenker des Alls zu erkennen (οὕτως δεῖ νοεῖν εἶναι τὸν θεὸν κυβερνήτην τῶν ὀλων), was selbstverständlich konfessorische Folgen beinhaltet. Das Granatapfelgleichnis scheint Theophilus selbst „gefunden“ zu haben, das Gleichnis über die lenkende Seele im Menschen sowie das Sonnengleichnis finden sich in Philo, Abr 74-76; weitere Parallelen bei Philon, in der paganen und patristischen Literatur vgl. Martín, *Teóphilo*, 68-71. – Dem ersten Satz in Aristides’ Apologie zufolge, mit dem er seine Selbstvorstellung beginnt, setzt Gottes Vorsehung das Individuum ins Sein: Ἐγώ, βασιλεὺς, προνοίᾳ θεοῦ ἤλθον εἰς <τόνδε> τὸν κόσμον (E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, 3). Insofern ist der Mensch in seiner Geschichte eine Quelle für eine zwar mittelbare, aber zutreffende Erkenntnis Gottes. Diesen demonstrativen theozentrischen Auftakt der griechischen Version bezeugen auch das armenische und das syrische Fragment. Für diesen Hinweis aus der Kommentierungsarbeit zur Apologie des Aristides für die Reihe ‚Kommentar zu frühchristlichen Apologeten‘ danke ich Herrn Prof. Dr. Michael Lattke, Brisbane.

Mittelbarkeit erklärt sich auch die folgende lehrhafte Sequenz, in der sieben Gottesattribute in einer Art negativen Theologie als zutreffend behauptet werden (Autol. I 3,1b).

Theophilus eröffnet die Reihe mit *δόξα*, dem häufigsten Gottesattribut, und beschließt sie mit einem Hapaxlegomenon: *καλοποιία*.⁵⁷ Das Kompositum visiert mittels des *καλόν* eine essentielle moralische und ästhetische Qualität der philosophischen Tradition und des griechischen Selbstverständnisses an. Durch seine Verwendung als pointierter Abschluss einer Reihe von Gottesbezeichnungen, die mit einem biblischen Theologumenon eröffnet ist, ordnet Theophilus zugleich das biblisch-christliche Gottesbild in die Koordinaten der philosophischen Religiosität und des griechischen „Wertesystems“ ein. Jener Gott, der nach Ausweis der Schrift die *δόξα* vollkommen hat, charakterisiert nach griechischem Verständnis, dass er „das Gute“ und „das Schöne“ wirkt.⁵⁸ Die ersten sechs auf *τοῦ θεοῦ* in Autol. I 3,1a bezogenen Attribute (*δόξη*, *μεγέθει*, *ὑψει*, *ἰσχύι*, *σοφία*, *ἀγαθωσύνη*) sind durch die griechischen Bibelübersetzungen, vor allem durch die poetische und weisheitliche Literatur⁵⁹, sowie das ntl. Schrifttum hinreichend belegt.⁶⁰ Die Kombination erinnert an hymnische Texte, vor allem an Eph 1,17-19, wo

⁵⁶ Über *τὰ ἔργα αὐτοῦ* handelt Autol. I 6,1-7,3. *Τὰ ἔργα αὐτοῦ* ist die Schöpfung und ihre Ordnung. Der Abschnitt macht drei Hauptaussagen: 1. Gott ist der Schöpfer des Kosmos und der Menschen. 2. Die Schöpfung ist weder Chaos noch autonom. Gott hat seiner Schöpfung vielmehr eine gute Ordnung gegeben, wie an der geschöpflichen Wirklichkeit erkennbar ist. 3. Gott ist das Lebensprinzip seiner Schöpfung. Er ist mit seinem Odem gegenwärtig und erweist sich als der geschichtsmächtige und gegenwärtige Gott. Diesen Aspekt hat Theophilus in Autol. I 5,2 als *πρόνοια* angesprochen und Gott als *ὁ θεὸς κυβερνήτης τῶν ὄλων* tituliert.

⁵⁷ Das Lexem ist zwar in der griechischen Literatur vor Theophilus nicht und nach ihm erst wieder im 8./9. Jh. bei dem Byzantiner Theodorus Studites belegt, aber die Sache selbst ist in der biblischen und christlichen Gräzität entweder mittels Formen von *καλοποιέω* oder durch Substantivierung des Adjektivs (*ὁ καλοποιός*) artikuliert (vgl. 2 Thess 3,13).

⁵⁸ Die Übersetzung von *καλοποιία* mit „herrscherliches Wirken“ in BKV^{2,1} 14,14 und „Rechtshandeln“ in Passow, *Handwörterbuch* 3,1567b, sind theologische Interpretationen.

⁵⁹ Abgesehen von den vielen biblischen Belegen für die Verwendung von *δόξα* und *σοφία* als theologische Attribute vgl. für *μέγεθος* Ex 15,16; 2 Makk 15,24; Ode 1,16 (LXX); für *ὑψος* vgl. Ps 17,17; 67,19; 101,20; 143,7; Ode 11,14; 12,9; Sir 17,32a; 43,1; 1 Chr 14,2; 2 Chr 1,1; Jes 2,11b; Mi 1,3; für *ἀγαθωσύνη* Neh 9,25; 9,35; Ode 12,14 (LXX).

⁶⁰ Vgl. Grant, *After the New Testament*, 57-67.

δόξα, σοφία, μέγεθος, ἰσχύος aufeinander folgen, und an Offb 7,12, wo ἡ δόξα καὶ ἡ σοφία καὶ ... ἡ ἰσχύος in einen oratorischen Rahmen hinein gestellt sind. Theophilus bestätigt mit seiner theologischen Eigenschaftsreihe die Grundaussage von der Gestalthaftigkeit Gottes sowie der Gültigkeit seiner Hermeneutik, und er führt die biblisch-christliche Tradition als Quellen ein, ohne dies expressis verbis mitzuteilen. Über jedes Attribut erfolgt eine Aussage, die die hermeneutische Auskunft von Autol. I 3,1a entfaltet, wonach die Gestalt Gottes „unaussprechbar, unerklärbar und für fleischliche Augen unsichtbar“ ist. Die ersten sechs Adjektive⁶¹ sind in der biblischen und christlichen Gräzität vor Theophilus nicht belegt, für ἀνεκδιήγητος („unbeschreiblich, unaussprechlich“) ist einzig 2 Kor 9,15 zu vergleichen.⁶² Keines der sieben Adjektive begegnet ohne α-privativum innerhalb theologischer Rede. Es scheint, dass Theophilus in dieser Reihe biblisch-christliche und pagane Traditionen arrangiert. Entscheidend ist dabei, dass die biblisch-christliche Gottesattribution gewahrt bleibt und damit an der Möglichkeit einer zutreffenden Rede von Gott festgehalten ist. Bezüglich des δόξα-Begriffs ist zweierlei erkennbar. 1. Er wird an dieser Stelle von der biblischen Sonderbedeutung her als Übersetzung von כבוד verstanden. 2. Wie die Gestalt Gottes ist auch Gottes δόξα menschlichem Erkenntnisvermögen nicht direkt zugänglich, sondern nur mittelbar.

3. „Wenn ich ihn Herrschaft nenne, so nenne ich seine Herrlichkeit“ (Autol. I 3,2i)

Der zweifache Ertrag von Autol. I 3,1b bildet die Voraussetzung für die daran angeschlossene thematisch und formal geschlossene

⁶¹ ἀχώρητος (unfassbar), ἀκατάληπτος (unerreichbar), ἀπερινόητος (unbegreiflich), ἀσύγκριτος (unvergleichbar, unermesslich), ἀσυμβίβαστος (unvergleichlich), ἀμίμητος (unnachahmlich). Die Schreibweise des Adjektivs ἀσυμβίβαστος statt ἀσυμβίβαστικός ist im antiken griechischen Schrifttum singular; auch ohne α-privativum ist die Form nicht belegt. Die nächsten Fundstellen für ἀσυμβίβαστος finden sich bei Michael Psellus (11. Jh.), im Iliaskommentar des Eustatius (12. Jh.) und in den „Scholia in ranas“ zu Aristophanes.

⁶² 2 Kor 9,15: Χάρις τῷ θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιηγήτῳ αὐτοῦ δωρεᾷ.

Komposition von dreizehn kurzen Konditionalsätzen.⁶³ Die Personalpronomina in der Protasis (αὐτόν) und der Apodosis (αὐτοῦ, αὐτόν) beziehen alle Aussagen der dreizehn Sätzen von Autol. I 3,2 auf τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ in Autol. I 3,1. Entsprechend ist die Konjunktion γάρ in V 2a nicht argumentativ oder konklusorisch, sondern explikativ⁶⁴ aufzufassen. Zwar hebt sich die Form der Protasis in den ersten beiden Sätzen (V 2a.b) von jener in den Teilversen 2c-m ab, aber wegen der Geschlossenheit der Aussagenreihe ist die gesamte Komposition als Erläuterung zu Autol. I 3,1 anzusehen. Der Konjunktiv εἴπω in der Protasis, der in Verbindung mit εἰ bzw. ἐάν als Eventualis zu gelten hat, macht darauf aufmerksam, dass die dreizehn Bezeichnungen nicht nur reale Möglichkeiten sind, τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ zu benennen, sondern usuelle Titulierungen.⁶⁵ Die Liste deckt eine große Bandbreite von

⁶³ Theophilus, Autol. I 3,2: Wenn ich ihn nun Licht nenne, so nenne ich ein Geschöpf von ihm; wenn ich ihn Wort nenne, so nenne ich sein Prinzip; nenne ich ihn Vernunft, so nenne ich sein Denken; nenne ich ihn Geist, so nenne ich seinen Odem; nenne ich ihn Weisheit, so nenne ich sein Erzeugnis; nenne ich ihn Kraft, so nenne ich seine Stärke; nenne ich ihn Macht, so nenne ich seine Wirksamkeit; nenne ich ihn Vorsehung, so nenne ich seine Güte; nenne ich ihn Herrschaft, so nenne ich seine Herrlichkeit; nenne ich ihn Herrn, so nenne ich ihn Schöpfer; nenne ich ihn Richter, so nenne ich sein gerechtes Wirken; nenne ich ihn Vater, so nenne ich ihn sein Allumfassendsein; nenne ich ihn Feuer, so nenne ich seinen Zorn. Εἰ γὰρ φῶς αὐτόν εἶπω, ποίημα αὐτοῦ λέγω· εἰ λόγον εἶπω, ἀρχὴν αὐτοῦ λέγω· νοῦν ἐάν εἶπω, φρόνησιν αὐτοῦ λέγω· πνεῦμα ἐάν εἶπω, ἀναπνοὴν αὐτοῦ λέγω· σοφίαν ἐάν εἶπω, γέννημα αὐτοῦ λέγω· ἴσχυον ἐάν εἶπω, κράτος αὐτοῦ λέγω· δύναμιν ἐάν εἶπω, ἐνέργειαν αὐτοῦ λέγω· πρόνοιαν ἐάν εἶπω, ἀγαθωσύνην αὐτοῦ λέγω· βασιλείαν ἐάν εἶπω, δόξαν αὐτοῦ λέγω· κύριον ἐάν εἶπω, κριτὴν αὐτόν λέγω· κριτὴν ἐάν εἶπω, δίκαιον αὐτόν λέγω· πατέρα ἐάν εἶπω, τὰ πάντα αὐτόν λέγω· πῦρ ἐάν εἶπω, τὴν ὀργὴν αὐτοῦ λέγω. – A. W. Ziegler, *Die Erklärung der Gottesnamen bei Theophilus von Antiochien*, in: *Einsicht und Glaube* (FS G. Söhngen), Freiburg i. Br. 1962, 332-336, zeigt an der Erklärung des „Gottesnamens θεός“, dass Theophilus Redefiguren und Stilformen gezielt nicht nur zu ästhetischer Wirkung einsetzt, sondern auch um den Begriff in Richtung der biblisch-christlichen Gottesvorstellung inhaltlich zu präzisieren. Zu Umfang und Herkunft der Zitate aus paganen Quellen vgl. V. Zeegers-Vander, *Les Citations de Poètes Grecs chez les Apologistes Chrétiens du II^e Siècle* (RTHP 4,47). Louvain 1972, 303-305; R. von Haehling, *Mythenkritik und Mythendeutung frühchristlicher Autoren im Rahmen der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung*, in: *Historiae diversitas* (FS Vladimir Iliescu), Galați 2006, 129-146.

⁶⁴ Vgl. Passow, *Handwörterbuch*, 1,535.

⁶⁵ Auswahl, Anzahl und Abfolge der Gottesattribute in der jeweiligen Protasis erinnert an die Liste von elf Gottesattributen in Diog 9,6b: „Ernährer, Vater,

Vorstellungen ab:⁶⁶ Funktionen des menschlichen Lebens (Richter, Vater), philosophische Begriffe (Logos, Vernunft, Geist, Weisheit), Grundsymbole (Licht, Feuer), theologische Termini (Kraft, Macht, Vorsehung, Herrschaft, Herr). Mit Ausnahme der beiden Metaphern menschlicher Rollen und Aufgaben handelt es sich um Prädikate, die des Öfteren in absoluter Form Gott zugesprochen werden. Diese Exzellenz gilt auch für die Begriffe Richter und Vater, insofern sie in der biblisch-christlichen Tradition⁶⁷ grundlegende Metaphern der Gottesprädikation sind. Weil die anderen elf Begriffe in beiden Traditionsbereichen als metaphorische Gottesbezeichnungen bekannt sind,⁶⁸ ist zumindest auch deren jeweilige Bedeutungsbestimmung in der Apodosis theologisch aufschlussreich. Diese Voraussetzung scheint durch das nicht unpräzise λέγω im Nachsatz bestätigt.

Lehrer, Ratgeber, Arzt, Verstand, Licht, Ehre, Herrlichkeit, Kraft, Leben.“ Im Unterschied zu Autol. I 3,2 ist diese Liste sortiert. Sie beginnt mit „metaphorisch menschlichen Funktionen“, worauf Attribute folgen, die Gott unüberbietbar zu eigen sind; vgl. Lona, *An Diognet* 276-279.

⁶⁶ Vgl. H. E. Lona, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos* (KfA Erg.-Bd. 1), Freiburg u.a. 2005, 278f.

⁶⁷ Dass ὁ θεός als Richter auftritt, scheint in Platon, Min. 319a (Νεμεσῶ γὰρ ὁ θεός) anzuklingen. Unsicher ist indes Ep. 7, wo Platon es als vertrauenswürdige Tradition bezeichnet, „daß die Seele unsterblich ist, gerichtet wird und die größten Strafen büßen muß, wenn einer den Körper abgegeben hat“ (Ep. 7, 335a), weil Platon wohl an die „wahren Richter“ (τοῦς ἀληθῶς δικαστάς) im Hades, Minos und Rhadamanthys sowie Aiakos und Triptolemos, denken wird (Ap. 41a). Die pagane Traditionslinie scheint zu schmal, um mit der für die jüdisch-christliche Überlieferung grundlegenden Vorstellung von Gott als Hüter des Rechts und als höchster Richter konkurrieren zu können. – Die Vater-Metapher klingt bei Platon, Th. 150d an, wo Sokrates hinsichtlich des Lehrerfolgs seiner Schüler resümiert, „die Geburtshilfe indes leisten dabei der Gott und ich.“ Ebenso metaphorisch ist die Schlussparänese in Ep. 6, 323d, denn der „Verursacher“ ist wohl als Weltseele und sein „Vater“ als der Demiurg des Timaios aufzufassen. Auch in diesem Fall steht die Bedeutung der Metapher in keinem Verhältnis zur biblischen Gottesprädikation als Vater.

⁶⁸ Vgl. den Apparat bei Martín, *Teóphilo*, 64f.

Die Anordnung selbst ist weder konzentrisch⁶⁹ oder paarweise noch ist eine Aszendenz oder Deszendenz⁷⁰ der Aussagen zu erweisen. Mehr, als dass die beiden Grundsymbole (Licht und Feuer) drei Blöcke von philosophischen Begriffen, sodann theologischen Termini und menschlichen Funktionen rahmen, wird nicht erkennbar. Auffällig ist aber, dass sich dem Katalog zwei Merksprüche über die rechte Gottesfurcht und deren Folgen für den Einzelnen anschließen.⁷¹ Vier Begriffe aus der Dreizehnerreihe von V 2 kehren in den beiden Gnomen wieder: Gottes Zorn (V 2m) und Güte (V 2h) sowie seine Prädikation als Vater (V 2l) und Richter (V 2k). Gottes Zorn gegen Übeltäter (τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν) und seine Richterfunktion gegen die Gottlosen (τῶν ἀσεβῶν) umschließen die positiven Aussagen über seine Güte für Gottesfürchtige und sein Vater-

⁶⁹ Dem ersten Eindruck nach scheint die Aussagenreihe konzentrisch komponiert, und die Prädikate und ihre Bedeutungen wären entsprechend dieser Struktur aufeinander bezogen und womöglich erklärten sie sich gegenseitig. Demzufolge korrespondierten φῶς (V 2a) und πῦρ (V 2m) miteinander wie auch ihre Übersetzungen, wonach Licht „Gottes Geschöpf“ und Feuer „seinen Zorn“ bedeuten. Der auf zweiter Position genannte Logos und dessen Bedeutung ἀρχὴν αὐτοῦ, dass der Logos Prinzip, d.h. Träger von Gottes Herrschaft ist, wäre somit auf den Vater an zwölfter Position zu beziehen, womit Gottes ‚Allumfassendsein‘ gemeint ist. Entsprechend würde die βασιλεία (V 2i) mit σοφία (V 2e) verbunden sein und folglich korrespondierte Gottes δόξα (V 2i) mit γέννημα αὐτοῦ (V 2e). – Gegen diese konzentrische oder auch eine paarweise Anordnung der Gottesbezeichnung spricht dreierlei: 1. Die formale Abweichung in der Protasis der beiden ersten Glieder und die singuläre Änderung im zehnten Glied, wonach der Kyrios-Titel selbst ein Gottesattribut ist, nämlich die Bezeichnung Gottes als Schöpfer (κτίστην αὐτὸν λέγω). 2. Weder die Bezeichnungen noch die Übersetzungen gewinnen aus einer wie auch immer gedachten Zuordnung zusätzliche Konturen, z.B. ist eine Verbindung von Gottes δόξα (V 2i) mit γέννημα αὐτοῦ (V 2e) inhaltlich wenig aufschlussreich. 3. Auffällig ist die gleich lautende Anrede des Diskurspartners in V 1a und V 3a mittels ἐρεῖς οὖν μοι sowie in V 3a der Anschluss mittels des Stichworts ὀργίζεται θεός an die zuletzt genannte Erklärung, dass φῶς als Gottesbezeichnung τὴν ὀργὴν αὐτοῦ meint.

⁷⁰ Dagegen sprechen die Anfangs- und Endstellung von φῶς (V 2a) und πῦρ (V 2m).

⁷¹ Theophilus, Autol. I 3,3: Du wirst zu mir entgegnen: Wird also Gott zornig? Allerdings! Er zürnt denen, die Übles tun, gütig aber, gnädig und erbarmungsvoll ist er gegen die, so ihn lieben und fürchten; denn er ist Lehrer der Frommen und Vater der Gerechten, aber Richter und Rächer der Gottlosen. Ἐρεῖς οὖν μοι. „Ὀργίζεται θεός;“ μάλιστα· ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν, ἀγαθός δὲ καὶ κρηστός καὶ οἰκτίρων ἐστὶν ἐπὶ τοὺς ἀγαπῶντας καὶ φοβουμένους αὐτόν· παιδευτὴς γάρ ἐστιν τῶν θεοσεβῶν καὶ πατὴρ τῶν δικαίων, κριτὴς δὲ καὶ κολαστὴς τῶν ἀσεβῶν.

sein für die Gerechten. Wie die beiden Sentenzen in V 3, so sind auch die dreizehn Prädikationen und ihre Erklärungen von V 2 katechetische Merksprüche eines Lehrers.⁷² Wer sie erlernt, weiß nicht nur die Bedeutung der dreizehn Gottesbezeichnungen, sondern übernimmt ein spezifisches Gottes-, Welt- und Menschenbild. Der Akzent scheint darauf zu liegen, jedes Prädikat und Attribut als zwar gültige, für sich allein aber ungenügende theologische Aussagen anzuzeigen. Die Liste beansprucht also keine Vollständigkeit.⁷³ In Anwendung der in Autol. I 3,1 dargestellten theologischen Hermeneutik signalisiert sie damit jene Insuffizienz der Sprache für eine zutreffende Rede von Gott, die durch die dreizehn Erklärungen bekannter Gottesprädikationen als das, was Gott für den Glaubenden bedeutet, auch im Detail bekundet wird.

An dieser Stelle wird klar, was der scheinbar ungeordnete Katalog von Prädikationen mit ihren Erklärungen leistet: 1. Die zutreffende Anwendbarkeit aller Prädikate und Attribute signalisiert, dass es keinen anderen Gott gibt, als den von Theophilus verkündeten.⁷⁴ 2. Die aus biblisch-christlicher Tradition stammenden Attribute sind für heidnischerseits verstehbare Gottesprädikate anschlussfähig. 3. Pagane Gottesbezeichnungen sind lediglich mögliche und auch zutreffende Titulierungen, aber keine davon ist in der Sache hinreichend.⁷⁵ 4. Wegen der Vergleichbarkeit zwischen

⁷² Auf dreierlei Weise bringt Theophilus seinen Anspruch als Lehrer zum Tragen. Erstens durch die Anredeformen für Autolykos (vgl. Anm. 41). Zweitens notiert er im Rahmen seiner Auslegung des Hexaemeron bei der Erklärung über Noa fast beiläufig die Deszendenz des Deukalion-Mythos von der biblischen Sintflutgeschichte (περὶ τοῦ Νῶε, ὅς κέκληται ὑπὸ ἐνίων Δευκαλίων). Die Hellenen sind also nur eine Abspaltung von der Noa-Generation. Aufgrund dieser Genealogie ist das hellenische Selbstverständnis irrig wie auch die griechisch-römische Kulturüberlieferung immer purer Trug ist, wenn die „Dichter und Philosophen“ einmal nicht aus „hl. Schriften gestohlen“ haben (Autol. I 14; II 8,7-9). Drittens verwendet Theophilus hier den Pluralis Majestatis, um seinen Anspruch und die Gültigkeit seines Urteils über die Priorität der biblischen Quellen zu unterstreichen.

⁷³ Vgl. Grant, *After the New Testament*, 129.

⁷⁴ Vgl. Theophilus, Autol. II 8,9.

⁷⁵ In der poetischen Literatur ist (ἡ) δόξα nicht nur Attribut zu (ὁ) κύριος und (ὁ) θεός, bisweilen sind δόξα und κύριος austauschbare Gottesprädikationen. Das wird besonders deutlich in den als Parallelismus membrorum komponierten Versen Ps 101,17; 103,31; 112,4 (LXX). Vergleichbare Prädikatswechsel finden sich in Jes 60,2; Klg 2,1; Ez 28,22. Ebenso auffällig ist, dass δόξα in einer Reihe

den auch pagan verstehbaren Gottesbezeichnungen und ihren aus biblisch-christlicher Tradition gespeisten Attributen sind die Titel selbst ebenfalls kommensurabel, und deshalb können Theophilos und Autolykos über ihre Gottesbilder kommunizieren. 5. Die scheinbar monotonen Merksätze versuchen das Geheimnis Gottes nicht abstrakt, sondern durch eine Fülle von Bezeichnungen zur Sprache zu bringen, die zusammen die Koordinaten für einen lebensprägenden Bezug des Gläubigen zu Gott abstecken: Gottesbild, Gottes Zuwendung zum Menschen und die existenziellen Folgen.

Eine in diesem Sinne zutreffende Bezeichnung für die von Autolykos erfragte „Gestalt Gottes“, die in Theophilos' Einführung ins Christentum gewissermaßen als Leitfrage fungiert, ist βασιλεία⁷⁶ (V 2i); sie steht an neunter Stelle des Katalogs. Theophilos zufolge ist damit „seine Herrlichkeit“ (δόξαν αὐτοῦ) gemeint.⁷⁷ Durch die Liste ist für den δόξα-Begriff festgehalten, dass mit ihm eine zutreffende Eigenschaft Gottes artikuliert wird, die durch das Gott-Sein Gottes gegeben ist. Durch den Kontext wird deutlich, dass δόξα nichts Statisches und Abstraktes bedeutet. Über das an siebter Stelle und somit in der Mitte der Dreizehnerreihe angeordnete Prädikat, die δύναμις, hält Theophilos nämlich fest, dass sie Gottes Wirksamkeit (ἐνέργειαν αὐτοῦ) bedeutet. Der Akzent liegt darauf, mit der Aussage, Gottes sei die Macht, die freilich in absolutem Sinne gemeint ist, zugleich seine Gegenwärtigkeit herauszustellen. Die geschichtliche Wirklichkeit hat also Verweischarakter.

Im Vorgriff auf die zu erwartende Frage, wo δόξα in einer Weise vorfindbar ist, dass darin der Verweis auf Gott und seine βασιλεία erkannt werden kann, hat Theophilos in Autol. I 3,1b festgehalten:

von Gottesattributen stehen kann, ohne dass eine Differenz kenntlich gemacht wird.

⁷⁶ Als Gottesbezeichnung erinnert βασιλεία freilich an *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, wengleich die griechischen Bibelübersetzungen dafür neben der Transkription (vgl. 1 Sam 1,1: Ἀδωναι κύριε ελωι σαβαωθ) auch κύριος παντοκράτωρ (2 Sam 7,8) und κύριος τῶν δυνάμεων (2 Kön 3,14) verwenden. Näheres zum Gottesprädikat παντοκράτωρ in Autol. I 4,2; II 3,6 vgl. F. Bergamelli, *Sulla storia del termine Pantokrator dagli inizi fino a Teofilo di Antiochia*, in: Sal. 46 (1984) 439-472, hier 461-472.

⁷⁷ Die Verbindung von βασιλεύς und βασιλεία mit δόξα findet sich mehrfach in der Catenenliteratur (vgl. Schneider, *Doxa*, 158f.), allerdings ohne direkten Bezug auf Autol. I 3,2.

„Seine Herrlichkeit ist unfassbar.“ Seiner Hermeneutik⁷⁸ zufolge erschließt sich der theologische Verweischarakter der geschichtlichen Wirklichkeit in der Einsicht in die Vorsehung Gottes und in seine Werke. Für den theologischen Erkenntniswert beider Zugänge hat Theophilus einleuchtende Gleichnisse und Aufweise parat (vgl. Autol. I 5,2; 5,4-7,3). In Verbindung mit seiner darauf folgenden Kritik an den Göttermythen und ihrem Kult sowie an den defizitären Quellen der griechisch-römischen Tradition zielen diese Plausibilisierungen auf das Einvernehmen, dass nur autoritative Quellen eine zutreffende theologische Erkenntnis möglich machen. Eine verlässliche Auskunft über „die Erschaffung der Welt und über alle übrigen Dinge“ (Autol. II 9,2) liegt vor, wenn Gott selbst darüber „unterrichtet“ hat (Autol. II 9,1), also durch seine Offenbarung. Darauf gründet die Auslegung des Sechstageswerks im zweiten Buch, denn aus der Schrift kann das theologisch zutreffend erkannt werden, was für Menschen, ohne dass Gott es durch seine Propheten offenbart, unfassbar und unaussprechlich bliebe, z.B. die δόξα.

4. Die Herrlichkeit der Auferstandenen (Autol. II 15,2f.)

Das zweite Buch⁷⁹ an Autolykos wird dominiert von der ältesten christlichen Hexaemeronauslegung;⁸⁰ auch für sie finden sich Anknüpfungspunkte im Œuvre Philons und der jüdischen Traditionsliteratur.⁸¹ Der Begriff δόξα begegnet in der Kommentierung zum vierten Schöpfungstag (Autol. II 15) innerhalb zweier

⁷⁸ Vgl. S. 135f.

⁷⁹ Vgl. die rhetorische und literarische Klammer in der Bucheinführung Autol. II 1, wo Theophilus an die Aufforderung des Autolykos in Autol. I 2,1 (δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου) erinnert und damit sein zweites Buch exakt dem Thema zuordnet, mit dem der Diskurs eröffnet worden ist.

⁸⁰ Nach dem Zitat aus Gen 1,1-2,4a in Autol. II 12 folgen in Autol. II 13-18 die Auslegungen des Sechstageswerks, woran Erläuterungen zur Urgeschichte bis zu den Nachkommen Kains angeschlossen werden. Speziell für die Noa-Geschichte empfiehlt Theophilus sein Buch, auf das er Autolykos bereits hingewiesen hatte (Autol. II 30,7.10; vgl. II 31,3).

⁸¹ Vgl. Grant, *After the New Testament*, 136f.; ferner den Apparat bei Martín, *Teófilo*, 126-145.

durch Bild (Sonne und Mond) und Sache (Gott und Menschen) miteinander verbundener Gleichnisse. Das erste Gleichnis macht Aussagen über Gott und sein Verhältnis zum Menschen, das zweite befasst sich mit der persönlichen Zukunft des Menschen. Im ersten Gleichnis stellt Theophilus die konstante Leuchtkraft (δύναμις καὶ δόξα)⁸² der Sonne,⁸³ mit der Gott gemeint ist,⁸⁴ der weit geringeren Helligkeit des Mondes gegenüber, der für die Menschen steht.⁸⁵ Theophilus trifft damit drei Aussagen über Gott und sein Verhältnis zu den Menschen: 1. Sonne und Mond sind keine Gottheiten. Sie sind vielmehr zusammen ein Hinweis und Bild (δείγμα καὶ τύπον), und zwar nicht auf etwas, wofür jedes für sich steht, sondern sie machen zusammen auf ein „großes Mysterium“ (ἐπέχει μεγάλου μυστηρίου) aufmerksam.⁸⁶ 2. Gott übertrifft den Menschen in allem. 3. Gott bleibt unveränderlich vollkommen.⁸⁷ Allmacht, volle Einsicht und Weisheit sowie Unsterblichkeit und die ganze Vorzüglichkeit⁸⁸ kennzeichnen dies.

⁸² Die Verbindung von δύναμις mit δόξα ist in der biblisch-christlichen Literatur gut bezeugt (vgl. Ps 23,10; 62,3; Ode 12,15; Ijob 40,10; Weish 7,25; Mk 13,26; Mt 24,30; Lk 21,27; Kol 1,11; 2 Thess 1,9; Offb 15,8; 19,1). Für den δόξα-Begriff trägt dies aus, dass (auch) in ihm die Gewichtigkeit, Mächtigkeit und Majestät Gottes ausgesagt ist; in der δόξα Gottes wird Gottes Macht in soteriologischer Hinsicht offenbar. Justin kennt den Ausdruck δύναμις καὶ δόξα bereits als Bezeichnung der Offenbarung Jesu Christi sowie der apostolischen Predigt; vgl. Justin, Dial. 29,1; 61,1; 128,1f.

⁸³ Der Vergleich der δόξα mit der Sonne und ihren Strahlen macht in der Catenenliteratur Karriere; vgl. Schneider, *Doxa*, 154-159.

⁸⁴ Vgl. dazu die Gottesbezeichnungen im hymnischen Ausklang des Pilgerlieds Ps 84: ὅτι ἔλεον καὶ ἀλήθειαν ἀγαπᾷ [ἡ] κύριος ὁ θεός χάριν καὶ δόξαν [ἡ] δώσει κύριος οὐ στερήσει τὰ ἀγαθὰ τοὺς πορευομένους ἐν ἀκακίᾳ (Ps 83,12).

⁸⁵ Das Gleichnis ist vielleicht durch 1 Kor 15,41 angeregt: ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστéρος διαφέρει ἐν δόξῃ. Zur Stelle vgl. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24)* (EKK VII/4), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 290-293. – Für die theologische Deutung von δόξα im Rahmen der Sonne-Mond-Metaphorik ist auch Jes 60,19 zu vergleichen: καὶ οὐκ ἔσται σοι ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σοι τὴν νύκτα ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον καὶ ὁ θεός δόξα σου.

⁸⁶ Damit ist freilich auf die theologische Hermeneutik angespielt, vielleicht aber auch auf Gottes πρόνοια; vgl. 1 Kor 2,7-10.

⁸⁷ Vgl. Theophilus, Autol. II 15,3: πάντοτε ὁ θεός τέλειος διαμένει.

⁸⁸ Der Ausdruck πάντων τῶν ἀγαθῶν spielt auf ‚das absolut Gute‘ (τὸ ἀγαθόν bzw. καλὸς κἀγαθός) in Platons Ideenlehre an und versucht, die platonische Fassung eines absoluten Wertes zu überbieten.

In Verbindung mit Autol. I 3 wird deutlich, dass Theophilus mittels des Sonnengleichnisses auszusprechen versucht, was das Unschaubare und Unsagbare Gottes im Kern ist. Der hierfür eingesetzte δόξα-Begriff scheint entsprechend dem biblischen Sprachgebrauch begriffen als eminente, exklusive und umfassende Gottesaussage, die nur mit der Heiligkeit Gottes vergleichbar ist. Da Gott nur mittelbar aus seiner Vorsehung und seiner Schöpfung erkannt werden kann (I 5,2; 5,4-7,3), offenbart Gottes Herrlichkeit zugleich Gottes Heiligkeit. In Gottes δόξα gibt sich also die Gotteswirklichkeit zu erkennen.

Aus dem ersten Gleichnis (Autol. II 15,2b.3a) ist klar, dass Sonne und Mond durch δύναμις καὶ δόξα verbunden sind und sich zugleich im graduellen Unterschied hinsichtlich δύναμις καὶ δόξα die signifikante Verschiedenartigkeit der beiden Gestirne zu erkennen gibt. Das Gleichnis über die Zukunft des Menschen schließt daran an.⁸⁹ In Autol. II 15,3b legt Theophilus hierzu Neumond und Vollmond als Sinnbilder für die persönliche Zukunft des Menschen (ἐν τύπῳ οὕσα ἀνθρώπου) aus.⁹⁰ Der Neumond symbolisiert seinen Tod, der Vollmond ist „ein Hinweis auf die kommende Auferstehung“ (δείγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως).⁹¹ Im Blick auf den δόξα-Begriff ist zum einen wichtig, dass den Vollmond ein Maximum von jener δύναμις καὶ δόξα auszeichnet, welche die Sonne stets vollkommen hat.⁹² Dem Neumond fehlen hingegen δύναμις καὶ

⁸⁹ Das Stichwort ἡ ... σελήνη (Autol. II 15,3b), das auf das Gleichnis in V 2 zurückgreift, rät dazu, die Konjunktion δέ kopulativ aufzufassen.

⁹⁰ Theophilus, Autol. II 15,3b: ἡ δὲ σελήνη κατὰ μῆνα φθίνει καὶ δυνάμει ἀποθνήσκει, ἐν τύπῳ οὕσα ἀνθρώπου, ἔπειτα ἀναγεννᾶται καὶ αὖξει εἰς δείγμα τῆς μελλούσης ἔσεσθαι ἀναστάσεως. Der Mond aber verschwindet allmonatlich und stirbt sozusagen – ein Gleichnis des Menschen; dann wird er wiedergeboren und wächst zum Hinweis auf die kommende Auferstehung.

⁹¹ Beachtlicherweise scheint die Lehre von Auferstehung, und zwar des Fleisches und der Seele (Autol. I 7,4d), hier nicht mehr strittig. Theophilus geht davon aus, dass seine Argumente in Autol. I 7,4c.8.13 überzeugt haben. Näheres vgl. H. E. Lona, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie* (BZNW 66), Berlin/New York 1993, 173-187; zur jüdischen Herkunft des Auferstehungsglaubens, der Verbreitung der Vorstellungen sowie der impliziten Anthropologie vgl. K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, in: BZ 6 (1962) 177-214, hier 198. 206-214.

⁹² Das Gleichnis darf nicht gepresst werden. Das mit φθίνει erfasste Bild der abnehmenden Lunation ist ebenso wenig auf die menschliche Existenz als ein „irdisches Leben hin zum Tod“ ausgelegt wie auch aus dem αὖξει – womöglich

δόξα vollends. Zum anderen ist entscheidend, dass die durch den Vollmond zugleich symbolisierte δόξα der Auferweckten mit der durch ἀναγεῖνᾶται evozierten Vorstellung ihrer Neuschöpfung verbunden ist.⁹³ Die Hoffnung auf eine Neuschöpfung sowie die Vorstellung der persönlichen Teilhabe an diesem neuen Heil durch Auferstehung von den Toten gehören zum Repertoire des frühjüdischen und frühchristlichen apokalyptischen Schrifttums inklusive der Testamentsliteratur.⁹⁴ Die in Autol. II 15,2 durch die Lichtmetaphorik des Ausdrucks δύναμις καὶ δόξα anklingende Erwartung wiederum, in der eschatologischen Vollendung würden die Gottesfürchtigen wie die Gestirne aufstrahlen oder in Licht gekleidet sein, stammt aus prophetischer Tradition und ist in der frühchristlichen Literatur mehrfach belegt.⁹⁵ Mit beiden Vorstellungen wird erstens auf die Differenz zwischen irdischer und himmlischer Wirklichkeit aufmerksam gemacht, sodass es verwehrt ist, in der δόξα einen Kontinuitätsträger zwischen Schöpfung und göttlicher Sphäre, zwischen Frommen und Auferstandenen zu erkennen. Jede δόξα von Menschen ist grundverschieden von der δόξα, die Gott hat und an der nur er Anteil geben kann und geben wird. Jetzt kann sie nur zeichenhaft aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt werden. Zweitens weist die Rede von der δόξα der Auferweckten auf Gott als den Urheber auch der Neuschöpfung. Die δόξα der Auferweckten ist also allein Gottes eschatologische Gabe; diese δόξα ist deszendend,⁹⁶ wohingegen – wie das Gleichnis anhand der stetigen Leuchtkraft der Sonne vor Augen stellt – Gottes eigene δόξα stabil und vollkommen ist.⁹⁷ Δόξα

in Anlehnung an die vom Pneuma bewirkte (stufenweise) Verwandlung der Gläubigen in die δόξα des Herrn nach 2 Kor 3,17f. – keine „sukzessive“ Auferstehung oder Stufung der δόξα der Auferstandenen abgeleitet werden kann. Auch der mit κατὰ μῆμα angesprochene monatliche Wechsel ist nicht ausgelegt, sondern wird mittels des kopulativen δέ (BDR § 447,1a) der Unveränderlichkeit der Sonne gegenübergestellt.

⁹³ Das ἀναγεῖνᾶται bezieht sich nicht auf ἀνθρώπου, sondern ἡ σελήνη. Daher ist nicht an Joh 3 und eine baptismale Deutung zu denken.

⁹⁴ Vgl. Dan 12,3; 4 Esr 7,97; syrBar 51,10; äthHen 62,15; TestXII.Ben 10,8a; passim.

⁹⁵ Vgl. Jes 58,8; Barn 3,4; Näheres vgl. Prostmeier, *Barnabasbrief*, 184.

⁹⁶ Vgl. Röm 3,23; 8,17f.

⁹⁷ Daran schließt die christliche Theologie an, dass Christus die δόξα (des Vaters) präexistent hat (vgl. Joh 1,14; 17,5), um Christi Gottheit auszusagen.

bezeichnet folglich sowohl die Gotteswirklichkeit als auch die Heilszukunft des Menschen aus der Perspektive Gottes.

5. Offenbarung der Gotteswirklichkeit

Das große Mysterium, von dem Theophilus spricht (Autol. II 15,2), ist die Offenbarung der Gotteswirklichkeit in der Schöpfung und ihrer Ordnung sowie mit prophetischer Signatur in der Schrift. Diese Mittelbarkeit der Offenbarung garantiert, dass die Transzendenz Gottes unangetastet bleibt und zugleich die Unmittelbarkeit und Wirklichkeit seines Heils aufgedeckt wird. Sodann wird die Gotteswirklichkeit offenbar in der Auferstehung der Menschheit (τῆς ἀνθρωπότητος; vgl. Autol. II 15,2b)⁹⁸ und ihrer Begnadung mit göttlicher δόξα als Zeichen der Teilhabe an der Gotteswirklichkeit. Gottes Schöpfung und seine Vorsehung sowie die prophetische Verkündigung in der Schrift sind von Theophilus als Heilsgeschehen begriffen, in dem sich Gott selbst als jener offenbart, der sich in seiner φιλανθρωπία⁹⁹ und ἐλεημοσύνη (Autol. II 27,5) den Menschen

⁹⁸ Auch in der exegetischen Parenthese in Autol. II 15,3b (ἐν τύπῳ οὕσα ἀνθρώπου) sowie in V 4a ist mit ἄνθρωπος die gesamte Menschheit gemeint (vgl. auch Autol. II 18,1a: τὰ δὲ περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου ποιήσεως). Diese aus der Perspektive Gottes bestimmte universale Heilszukunft korrespondiert Autol. II 27 zufolge mit der den Menschen von Gott gegebenen Freiheit und Selbstbestimmung (Autol. II 27,4), durch Glaube an die ‚uns in seinem Gesetz‘ offenbarte Gotteswirklichkeit und durch Erfüllung der „heiligen Gebote“ die „Auferstehung und Unverweslichkeit“ (Autol. II 27,7) zu erlangen. Die Spannung zwischen einer Auferstehung aller (Autol. I 13) und einer Auferstehung nur der Frommen (Autol. II 27,7) wird noch dadurch gesteigert, dass Autol. II 28 zufolge nur die (frommen) Toten auferstehen, wohingegen Autol. II 27,3 die Möglichkeit sieht, dass Menschen zu ihren Lebzeiten ein Gott werden, weil sie für ihren Gottesgehorsam die Unsterblichkeit von Gott zum Lohn erhalten können. Ganz offenkundig verschmilzt Theophilus griechisch-römische Eschatologie mit seiner biblisch-christlichen, ohne deren Unvereinbarkeiten zu kommentieren. Darum ist auch hinsichtlich der paganen Tradition in Autol. II 27,3 keine Antwort möglich, ob Fromme, wenn sie zu Göttern erhoben würden, auch Gottes δόξα haben würden, wie sie die Auferstandenen nach Autol. II 15,3 auszeichnen wird. Vielleicht wird hierdurch deutlich, wie sehr Theophilus' theologischer δόξα-Begriff von einem durch die biblische Gräzität geprägten Schrifttum abhängt.

⁹⁹ Vgl. F. R. Prostmeier, *Φιλανθρωπία als theologisches Attribut*, in: Ein Gott für die Menschen (FS O. Wahl), München 2002, 143-154.

zuwendet und ihnen den Weg zu ewigem Leben eröffnet (Autol. II 27,6f.). Zugleich wird evident, dass der Mensch von sich aus weder vermag, den rettenden Gott zu erkennen noch das Heil, die Teilhabe an der Gotteswirklichkeit, zu erlangen.

Beachtlicherweise findet Theophilus diese Wahrheit über den Menschen und das eschatologische Heilsgeschehen im Bericht vom vierten Schöpfungstag ausgesagt (Autol. II 15). Die Auferstehung der Menschen und ihre Auszeichnung mit göttlicher $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ist somit als eine grundlegende Offenbarung signiert, in der Gott sich selbst mit seinem Heilswillen kundtut und dem Menschen ein unüberbietbares Hoffnungspotential bereitstellt und zwar, weil Theophilus in seiner protreptischen Argumentation streng der Ordnung des Hexaemeron folgt, schon bevor die Menschen sind. Der Menschheitsgeschichte ist also die Heilsgeschichte vorgeordnet, und diese ist vom Anfang aller Offenbarung her als alle Geschichte transzendierend gekennzeichnet. Theophilus zufolge sind die Menschheitsgeschichte wie das Leben des Einzelnen kraft Gottes Heilswillen von der die Schöpfung auf das Eschaton öffnenden und orientierenden Heilsgeschichte umschlossen. Im theologischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriff des Theophilus spiegeln sich somit Uranfang und Eschaton, Schöpfer und Gottesgemeinschaft. Die $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die Gott in absoluter Weise eigen ist und ihn in seiner Unmittelbarkeit und steten Wirksamkeit charakterisiert (Autol. I 3; 2,15),¹⁰⁰ ist also eine biblisch-christliche Metapher für die Kontaktstelle zwischen der Gotteswirklichkeit und der Teilhabe des vollendeten Menschen an ihr.

Die Anbindung des $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriffs an den biblischen Schöpfungsbericht garantiert, dass mittels des biblisch-christlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriffs die Wahrheit über die „Gestalt Gottes“ und das Ziel der Menschen zur Sprache kommt, weil sich in der Schrift Gott selbst offenbart. Das bedeutet, dass christliche Rede von Gott, Welt, Menschen und Geschichte zutreffend und aufschlussreich ist, sofern sie auf der Grundlage der biblischen Offenbarung und in der ihrer prophetischen Signatur gemäßen Hermeneutik geschieht. Jede Lehre auf anderer Grundlage ist immer deszendend und daher defizitär. Darum ist für sie der pagane $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriff in seiner negativen Ausprägung bezeichnend.

Im $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriff wird somit die Frage nach der Wahrheit der zentralen Botschaft des Christentums fokussiert, dass sich Gott in

¹⁰⁰ Vgl. Lattke, *Oden Salomos*, 2,141.

Raum und Zeit engagiert und sich als personaler Gott den Menschen zuwendet, ohne seine Transzendenz aufzugeben und in Wahrung der Geschöpflichkeit des Menschen. Der Klärungsbedarf dieser aus den christlichen Anfängen ererbten Paradoxie verschärfte sich, als gebildete Christen nicht mehr nur defensiv, sondern produktiv auf Anliegen und Denkvoraussetzungen der griechisch-römischen Kulturtradition eingingen und es evident wurde, dass die biblische Botschaft von Gott als Schöpfer, von der Geschöpflichkeit des Kosmos und des Menschen einerseits und die pagane Tradition über die Hinfalligkeit der Materie und damit des Leibes andererseits inkommensurabel sind.¹⁰¹ Die Brisanz des kosmologischen und anthropologischen Diskurses kulminierte in der Eschatologie. Der von Theophilus vorausgesetzte Glaube an eine ganzmenschliche Auferstehung im Eschaton verlangte, gegenüber dem Dogma der philosophischen Tradition von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Trennung vom Leib eine eschatologische Zukunft auch für den Leib zu betonen und diesen Glauben mittels Argumenten nachvollziehbar zu machen.

An dieser Stelle wird ersichtlich, weshalb Theophilus die persönliche Heilszukunft des Menschen schöpfungstheologisch fundiert und dabei den δόξα-Begriff einsetzt. Er macht dadurch deutlich, dass sich das für Christen gültige Gottesbild, wie die Wirklichkeitsauffassung insgesamt, gerade nicht in den Rahmen antiker philosophischer Tradition einpassen lässt, weder in der Sache noch in der Sprache. Alles ist vielmehr auf die durch die biblische Offenbarung erschlossene Gotteswirklichkeit zu beziehen und gewinnt nur von dorthin seine Autorität. Der aus biblisch-christlicher Tradition übernommene δόξα-Begriff ist hierfür die gültige und verbindende, und damit auch konfessorische Metapher in der Sprache des Glaubens.

¹⁰¹ Die Unvereinbarkeit der christlichen Gottesvorstellung mit der paganen Tradition sowie deren kulturelle Konsequenz hat zuerst Galen, *De usu partium* XI 4.14, aufgedeckt. Kelsos machte diese Frage explizit zum Thema und zum Einwand; vgl. *Or.*, *Cels.* V 14; Näheres vgl. Lona, *Kelsos*, 288-292. Zur späteren Debatte vgl. C. Scholten, *Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, in: *JAC* 43 (2000) 25-43.

Zusammenfassung

1. Theophilos bespricht nicht, dass $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ein breites Spektrum von Bedeutungen umfasst. Er verwendet den Begriff vielmehr selektiv in zwei geläufigen Bedeutungen, deren eine der griechisch-römischen Kulturtradition verhaftet ist, während die andere aus der biblisch-christlichen Überlieferung stammt. Sodann stellt er die theologische Verwendung des $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriffs dar, begründet seine Anwendung als theologisches Attribut auf eine wegen ihrer Unmittelbarkeit und ihres Alters unüberbietbar autoritativen Quelle und wendet dieses ererbte Theologumenon als reichen theologischen und soteriologisch-eschatologischen Terminus an. Die Autorität der Quelle garantiert, dass diese Verwendung des $\delta\acute{o}\xi\alpha$ -Begriffs die Wahrheit über Gott und die persönliche Zukunft des Menschen trifft.

2. $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ bezeichnet bei Theophilos sowohl die Gotteswirklichkeit als auch die Heilszukunft des Menschen aus der Perspektive Gottes.

3. Christliche Rede von Gott ist nur auf der Grundlage der biblischen Überlieferung möglich, aufschlussreich und zutreffend.

4. Für Theophilos steht außer Frage, dass es keinen „christlichen Platonismus“¹⁰² geben kann; er ist weit davon entfernt, ein Synesios des 2. Jh. zu sein.¹⁰³ Dominant in seiner Einführung ins Christentum – wie könnte es nach der Leitfrage des Autolykos auch anders sein – sind die griechische Bibel und die Schriften, die z.T. zum neutestamentlichen Kanon versammelt werden, sowie die Sprache und die theologischen Vorstellungen des hellenistischen Judentums. Theophilos ist aber auch kein „platonisierender Christ“ wie Klemens v. Alexandrien, der anonyme Verfasser des *Protreptikos* „An Diognet“ oder nach ihm Origenes und die Kappadokier. Theophilos steht in der *Paideia*. Nach Ausweis seiner drei Bücher kennt er die griechische Bildungsliteratur¹⁰⁴ und die philosophische Tradition auf einem begrenzten Niveau, das er auch für seinen Autolykos voraussetzt. Theophilos ist in beiden Traditionen gebildet

¹⁰² Zum Problem der Bezeichnungen „christlicher Platonismus“ und „platonisches Christentum“ vgl. E. v. Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 19-26. 43; Prostmeier, *Christliche Paideia*, 28f.; Lona, *Kelsos*, 475-479.

¹⁰³ Vgl. J. Lortz, *Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts*, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur* (FS A. Ehrhard), Bonn/Leipzig 1922, 301-327, hier 324f.

¹⁰⁴ Vgl. Ziegler, *Gottesnamen*, 332-336.

und versucht auf die Frage des Autolykos in einer selbstständigen, von seinem Christentum bedingten Auffassung zu antworten, indem er den philosophischen Monotheismus mit eminenten Theologumena der biblisch-christlichen Tradition bereichert und somit das Christentum nicht nur als kommensurabel, sondern als authentisch und darum vorzüglicher hinstellt. Das gnoseologische Interesse des Autolykos ist von Theophilus von Anfang an als theologisches im Sinne der biblischen Tradition aufgefasst. Vielleicht unterbleibt deshalb eine systematische Diskussion von Theologumena wie δόξα Gottes, und es wird stattdessen mit Merksätzen, Gleichnissen und der Schrift argumentiert.

5. In den drei Büchern an Autolykos wird in der Rede von der Gestalt Gottes die christologische Frage mittels des λόγος-Begriffs und des Sohngottestitels allenfalls angedeutet. Beide Prädikate waren im Diskurs mit der paganen Bildungswelt nicht anstößig.¹⁰⁵ Aber die Rede von der Inkarnation des Logos, vom Gezeugtsein des Gottessohnes und von der Auferstehung des Fleisches erschien Gebildeten – und zwar nicht nur Heiden, sondern, wie später der Bischof Synesios noch erkennen lässt, auch aufgeklärten Christen – als wenig überzeugend oder definitiv als grober Unfug und schlagender Beweis für den fundamentalen Irrtum christlicher Theologie, Kosmologie und Anthropologie. Theophilus schweigt über die Gestalt des historischen Jesus ebenso wie über Christi Aufstehung, Himmelfahrt und Parusie. Das Proprium des Christentums sieht Theophilus nicht in der Person Jesu Christi¹⁰⁶ oder einer

¹⁰⁵ Zum Logos-Begriff und seiner Bedeutung für die frühchristliche Theologie und Christologie im Diskurs mit der kaiserzeitlichen Bildungswelt vgl. H. Dörrie, *Platonica minora* (STA 8), München 1976, 166-210. 297-360; ders., *Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus*, in: Kephalaion. (FS C. J. de Vogel), Assen/Von Gorcum 1975, 115-136; ders., *Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der ältesten Apologeten*, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (FS Carl Andresen), Göttingen 1979, 136-152; A. Grillmeier, „Christus licet uobis inuitis deus.“ Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, in: ebd., 226-257, hier 230-244. 255f.; N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie*, in: Kairos 14 (1972) 161-187; ders., *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, 1-46.

¹⁰⁶ Unter den frühchristlichen Apologeten gibt es dazu nur wenige Ausnahmen: Justin, 1 apol. 30-53, begründet mittels des Weissagungsbeweises die Gottheit Christi und er beschreibt das auf Jesus Christus begründete kultische Eigenleben der Christen (Taufe, eucharistische Versammlung, Agape). Aber

theologischen Rede von der Trias ‚Gott, Logos, Sophia‘,¹⁰⁷ sondern im Monotheismus der biblischen Tradition. Für Theophilus ist Monotheismus gleich Christentum. Theophilus’ Sonnengleichnis (Autol. II 15,2f.) schließt eine christologische „Erweiterung“ oder Applikation und damit auch eine mit der Person Jesu Christi verbundene Soteriologie aus. Entsprechend fehlt eine christologische Verwendung von δόξα.¹⁰⁸ Δόξα und δύναμις kennzeichnen vielmehr die Gotteswirklichkeit in exklusiver und eminenten Weise. Was an der göttlichen δόξα offenbar wird, ist die Heiligkeit des einen und einzigen Gottes, des Schöpfers und Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs. Entsprechend gelten Glaube und Verehrung dem einen und einzigen Gott, den die Christen aus den exklusiv von ihnen zutreffend ausgelegten autoritativen Zeugnissen erkennen.

6. Die Gleichsetzung von Monotheismus mit Christentum birgt ein massives antijüdisches Potenzial. Dies wird u.a. in der Schriftauslegung deutlich sowie daran, dass die Gestalt des historischen Jesus keine Rolle spielt. Was also die Offenbarungsquellen als Wahrheit mitteilen, ist die direkt auf die Christen hin angelegte Schöpfung, Geschichte und Zukunft, und die auf die Christen zielende und für sie zum ewigen Leben in der δόξα Gottes führende Heilsgeschichte.¹⁰⁹

7. Am δόξα-Begriff bei Theophilus lässt sich die Osmose biblisch-jüdisch-christlicher Traditionen und griechisch-römischer Überlieferung im Frühchristentum beobachten. Durch sie wurde die Antike im Christentum bewahrt, vorausgesetzt sie fügt sich in das System der offenbarten Glaubenswahrheiten ein. Theophilus lässt aber auch erkennen, dass dieser Rezeptions- und Angleichungsprozess dort seine Grenze fand, wo das Gottes- und Menschenbild zur Dispo-

auch bei Justin spielt die Gestalt des historischen Jesus keine Rolle. – Die beiden „apologetischen“ Schriften Tertullians fügen sich darin insofern ein, als auch in ihnen, bedingt durch das Genre und dessen traditionelle Sujets, christologische Aussagen Funktion der dominierenden Lehre von dem einen und einzigen Gott sind. – Die anonyme Schrift ‚An Diognet‘ kann hier genannt werden, insofern in Diog 7.8 der Gottessohn als Erlöser erscheint.

¹⁰⁷ Theophilus, Autol. II 15,4, ist in der christlichen Theologie der älteste Beleg für die Verwendung des Begriffs τριάς zur gemeinsamen Bezeichnung von Gott, Logos und Sophia, wobei die Sophia im Kontext mit Geist gleichgesetzt wird.

¹⁰⁸ Vgl. dazu nur als Beispiel Röm 6,3; Eph 3,16; Hebr 1,3; Offb 15,8.

¹⁰⁹ Mit diesem Exklusivitätsanspruch kommt Theophilus frühchristlichen Theologien außerhalb des apologetischen Bereichs nahe, z.B. Barn – und in dem unter Anm. 2 genannten Aspekt – auch Markion.

sition gestellt worden wäre. In seiner ganzen Brisanz zeigt sich dies in der Eschatologie. Es ist bezeichnend für das Tasten nach theologisch sicheren und zugleich für Gebildete plausiblen Aussagen, dass Theophilos gerade beim Thema Auferstehung von der δόξα handelt und sich dafür auf Schrift sowie hellenistisches Judentum stützt, und im nächsten Kontext dazu unvereinbare Vorstellungen von einer Vergöttlichung des Menschen anführt. Das Grundproblem des frühen Christentums von Öffnung für die pagane Bildungstradition und unaufgebbarem Wahrheitsanspruch der Offenbarung besitzt im δόξα-Begriff seinen Fokus. Die Klärung des in der griechischen und der biblisch-christlichen Tradition semantisch gegenläufigen δόξα-Begriffs zeigt exemplarisch, welche Grundlinie die frühchristlichen Apologeten in dieser für die abendländische Kultur- und Geistesgeschichte richtungsweisenden Vermittlung von griechisch-römischer Antike und biblisch-christlichem Offenbarungsglauben verfolgten. Das Fundament, das Antike und Christentum verbindet und eine Vermittlung eröffnet, ist die Überzeugung von der Legitimität und dem Wert der Rationalität theologischer Rede.¹¹⁰ Darum schaffen die Apologeten weder eine elitäre Gruppensprache für gebildete Christen, noch tarnen sie die theologische Wahrheit der christlichen Botschaft unter einem Deckmantel¹¹¹ aus kunstfertiger Rhetorik und philosophischen Denkmustern. Als Christen, die biblisch gebildet sind und in der Paideia stehen, versuchen sie eine Vermittlung zwischen den beiden Auffassungen von Gott, Menschen, Welt und Geschichte,¹¹² um wechselseitiges Verstehen und Kommunikation zu ermöglichen. Theophilos bespricht diese vier philosophischen und apologetischen Sujets unter der Dominanz der Gottesfrage (Autol. I 1,2) und zwar

¹¹⁰ Vgl. dazu W. Jaeger, *Das frühe Christentum und die griechische Bildung*, Berlin 1963, 20-50; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 103-114; Dörrie, *Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der ältesten Apologeten*, 136-152.

¹¹¹ Der „hellenistische Deckmantel“ war die *κενή δόξα*, in der Kritikern wie Kelsos, Porphyrius und Kaiser Julian das Christentum erschien. Näheres vgl. Prostmeier, „*Die Wolke der Gottlosigkeit*“, 33-57; ders., *Christliche Paideia*, 1-29; *Φιλανθρωπία als theologisches Attribut* 143-154.

¹¹² Zur Entwicklung des Verhältnisses vgl. auch U. Wickert, *Christologie – Kosmologie – Eschatologie im Altertum*, in: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum* (FS Carl Andresen), Göttingen 1979, 461-481, hier 474-476.

auf der Grundlage der autoritativen Quelle, nämlich der Schrift. Entsprechend richtet sich seine Einführung ins Christentum an Gebildete, sowohl an Christen als auch an Sympathisanten und skeptische Philhellenen, an Gestalten wie Autolykos. In diesem für das Evangelium und das Christentum werbenden Vermittlungsprozess ist Theophilus zusammen mit anderen Apologeten zum Pionier wissenschaftlicher christlicher Theologie geworden.