

HERAUSGEBER: CHRISTIAN GNILKA
INSTITUT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE · WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

ΧΡΗΣΙΣ

CHRÊSIS

DIE METHODE DER KIRCHENVÄTER
IM UMGANG
MIT DER ANTIKEN KULTUR

X

Pratum Patristicum

von

Christian Gnilka

SCHWABE VERLAG

2019

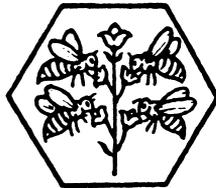


ΧΡΗΣΙΣ
CHRÊSIS

DIE METHODE DER KIRCHENVÄTER
IM UMGANG
MIT DER ANTIKEN KULTUR

Herausgegeben von Christian Gnilka

X



HERAUSGEBER: CHRISTIAN GNILKA
INSTITUT FÜR KLASSISCHE PHILOLOGIE · WESTFÄLISCHE WILHELMS-UNIVERSITÄT MÜNSTER

ΧΡΗΣΙΣ
CHRÊSIS

DIE METHODE DER KIRCHENVÄTER
IM UMGANG
MIT DER ANTIKEN KULTUR

X

Pratum Patristicum

von

Christian Gnilka

SCHWABE VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel

Tafel I, published with kind permission of the State Hermitage Museum, St. Petersburg

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Die Titelvignette dieser Reihe ist die freie Nachbildung einer mittelalterlichen Miniatur. Vgl. M. Avery, *The Exulted Rolls of South Italy*, Princeton/London/Den Haag 1963, plate LV, 7. Das Motiv wurde mit Rücksicht auf die in Band I², S. 177/213 behandelte Symbolik der Bienenarbeit gewählt.



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C068066

© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Satz: Rhema – Tim Doherty, Münster

Druck: Die Medienmacher AG, Muttenz, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3976-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4030-1

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
------------	---

Vorträge

1. Voraussetzungslose Wissenschaft?	9
2. Wahrheit und Ähnlichkeit	25
3. Der Unbekannte Gott im vierten Buch der <i>Civitas Dei</i> Augustins	57
4. Prudentius und der Umgang der Kirchenväter mit der antiken Kultur	77
5. Die Bedeutung der Psychomachie im Gesamtwerk des Prudentius	97
6. Kaiser, Rom und Reich bei Prudentius	119
7. Seher und Dichter, Prophet und Bischof. <i>Vates</i> im christlichen Latein	133
8. Philologisches zur römischen Petrustradition	149

Aufsätze und Miscellen

9. Simon magus und die römische Petrustradition	189
10. Dignitas	207
11. Bemerkungen zu Tertullian spect. 30	221
12. Spuren antiker Vergilerklärung bei Juvencus	225
13. Zur Frage der Verfasserschaft der ambrosianischen Tituli	241
14. Zum Grabepigramm auf Ennodius, zu den ambrosianischen Tituli und zu <i>vates</i> gleich <i>episcopus</i>	281
15. Zur Verfasserschaft des ambrosianischen Apostelhymnus	291
16. Horaz und Ambrosius: <i>Dulce est mori</i>	297
17. Die Seelentaube bei Prudentius	299
18. Nota Prudentiana	317
19. Versdubletten. Zu Prudentius, <i>Peristephanon</i> 2,514	321
20. <i>Inscripta Christo pagina</i> (Zu Prudentius perist. 10,1119)	325
21. Prudentius und das Apsisepigramm in Alt-St. Peter	329
22. Aedes Laterani	351
23. Notae Paulinianae	369

24. Fremdkörper im Text des Gottesstaats	373
25. Weitere unechte Embleme in Augustins <i>Civitas Dei</i>	393
26. Gehör und Gewissen. Zu Augustinus civ. 1,26	401
27. Bemerkungen zum Text der Confessionen Augustins	405
28. Zu Augustinus conf. 1,17,27	415
29. Zu Augustinus conf. 5,3,4	421
30. Kritische Bemerkung zu Augustinus conf. 7,5,7	423

Beilage

31. „Die Welt des Löwen und des Fuchses“	427
--	-----

Verzeichnis der Erstpublikationen	441
-----------------------------------	-----

Register

I. Stellen	445
a. Bibel	445
b. Antike Autoren	448
II. Wörter, Namen, Sachen	471

Einleitung

In diesem Buch sind philologische Arbeiten zu verschiedenen Kirchenschriftstellern vereint, die in den letzten fünfzehn Jahren entstanden. Sie gehören zum Teil in den Zusammenhang einer Forschungsrichtung, die das Selbstverständnis der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, ihre Methode des „rechten Gebrauchs“ (*Chrêsis*), zu erfassen sucht. Der Band wird eröffnet durch den Text eines Vortrags programmatischen Charakters, der die Leitlinien dieser Betrachtungsweise auf lebendige Weise nachziehen will. Der Vortrag „Wahrheit und Ähnlichkeit“ behandelt den Versuch der Kirchenväter, die Mischung aus Wahrheit und Irrtum, die sie in der Bildungswelt der vorchristlichen Antike vorfanden, auf eine historische Ursache zurückzuführen. Es schließen sich fünf, gleichfalls aus Vorträgen erwachsene, Studien an, die auf unterschiedlichen Gebieten die praktischen Wirkungen der Methode der Väter vorführen, also Beispiele der *Chrêsis* bringen. Der achte Vortrag nimmt Stellung in einer aktuellen Diskussion von erheblicher Bedeutung für die Kirchengeschichte, Kapitel 9 greift diese Auseinandersetzung nochmals auf. Die folgenden Nummern besprechen philologische Einzelfragen verschiedener Art und verschiedenen Gewichts. Die umfangreichen Kapitel 13 und 14, 21 und 22 gelten Problemen, die hinreinragen in den Bereich der Christlichen Archäologie bzw. der stadtrömischen Topographie. Der Gesichtspunkt der *Chrêsis* fehlt in den Aufsätzen und Miszellen nicht ganz, tritt aber zurück. Doch die Einsicht in das Wesen der *Chrêsis* ergibt sich nur aus einer Philologie, die exegetischen Einzelfragen und textkritischen Problemen nicht ausweicht, und insofern stehen auch solche Studien in einem gewissen, wenn auch indirekten, Zusammenhang mit dem Forschungsziel.

Alle Publikationen sind leicht überarbeitet, vollständige Einheitlichkeit in der Zitierweise wurde nicht hergestellt. Zusätze erscheinen in spitzen Klammern. Größere Zusätze bringen die Seiten 348/50 (zum Apsisepigramm in Alt-St. Peter) und 368 (zu den *aedes Laterani* bei Prudentius). Die Nummern 25 und 31 werden hier erstmals vorgelegt. Eigene Bücher, die öfter vorkommen, zitiere ich mit bloßem (abgekürzten) Titel: *Chrêsis I²*. Der Begriff des rechten Gebrauchs. Zweite, erweiterte Auflage (Basel 2012); *Chrêsis II*. Kultur und Conversion (Basel 1993); *Chrêsis IX*. Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben (Basel 2005); Prudentius, *Contra orationem Symmachi*. Eine *kri-*

tische Revue (Münster 2017); *Prudentiana I. Critica* (München/Leipzig 2000); *Prudentiana II. Exegetica* (München/Leipzig 2001); *Prudentiana III. Supplementum* (München/Leipzig 2001); *Philologische Streifzüge durch die römische Dichtung* (Basel 2007); *Studien zur Psychomachie des Prudentius* (Wiesbaden 1963).

Es sind nicht viele Namen christlicher Autoren, die in den Überschriften der einzelnen Kapitel erscheinen. Aber wer das Buch durchgeht, der wird, hoffe ich, meine Wiese doch bunter finden, als die Titel ahnen lassen.

Der Berta Hess-Cohn Stiftung, Basel danke ich für die großzügige Übernahme der Druckkosten, Dr. Arlette Neumann, Schwabe Verlag für die Betreuung des Werks. Massimiliani Passerini, Münster nahm die Verbindung mit Fiorenzo Cantalupi, Pavia auf, dem ich für das gute Photo des Grabepigramms auf Ennodius (Tafel II) zu danken habe, Dr. Bente Lucht half bei der Arbeit am Register. The State Hermitage Museum, St. Petersburg stellte freundlicherweise das Photo des Vasenbilds (Tafel I) zur Verfügung. Tim Doherty beriet mich in technischen Fragen.

Münster im Januar 2019

Christian Gnilka

1.

Voraussetzungslose Wissenschaft?

Als Papst Benedikt junger Professor in Bonn war, lernte er den Indologen Paul Hacker kennen. Beide trafen sich später wieder als Professoren der Universität Münster und schlossen Freundschaft¹. Benedikt spricht in seinen „Erinnerungen“ mit Dankbarkeit und Bewunderung von Hacker², und auch in den „Letzten Gesprächen“ hat er ihm ein ehrenvolles Denkmal gesetzt. Er sagt³:

„Paul Hacker ... war eine ganz besondere Gestalt, der konnte streiten. Er war ein großer Kopf, ein gewaltiger, aber ein explosiver Kopf. ... Man konnte mit ihm wirklich diskutieren. Er hatte erstens schon mal eine ungeheure Sprachbegabung. Er sprach 18 Sprachen perfekt und war in Sanskrit so perfekt, dass die Inder kamen, um bei ihm Sanskrit zu studieren. Er war also ein großer Meister, ein Mensch mit einer unglaublich breiten Bildung, jemand, der die Väter kannte, der Luther kannte, und der die ganze indische Religionsgeschichte von Grund auf beherrschte. Was er schrieb, hatte immer irgendetwas Neues, womit er den Dingen wirklich auf den Grund ging. Da konnte man eigentlich nur lernen – und manchmal natürlich auch streiten.“

Als ich 1972 nach Münster kam, fühlte ich mich von diesem Kollegen stark angezogen. In den letzten sieben Jahren seines Lebens – Hacker starb 1979 – stand ich in enger Verbindung mit ihm. Trotz des großen Altersunterschieds von fast 25 Jahren entwickelte sich zwischen uns ein Verhältnis, das Hacker – in der Widmung eines Buchs – als „Gemeinschaft des Geistes“ bezeichnete. Mein Interesse an den Kirchenvätern war in Bonn durch die zweijährige Arbeit im Franz Joseph Dölger-Institut und durch die Person seines Gründers und Direktors, des großen Kirchenhistorikers und Archäologen Theodor Klauser,

¹ Vgl. Manuel Schlögl, Joseph Ratzinger in Münster 1963–1966, Münster 2012, nr. 107/111.

² Joseph Kardinal Razinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998 (Neuausgabe 2015¹) 95f.; ital. Ausgabe: *La mia vita*, Milano 2013², 111/13.

³ Benedikt XVI., *Letzte Gespräche mit Peter Seewald*, München 2016, 134/137; ital. Ausgabe: *Benedetto XVI, Ultime conversazioni*. A cura di Peter Seewald, Traduzione di Chicca Galli, Milano 2016, 110/112.

gefördert worden. Die geistige Atmosphäre des Instituts war eine sehr liberale⁴. Meine Habilitationsschrift, hervorgewachsen aus der Arbeit für das Reallexikon für Antike und Christentum (RAC), nahm Klauser in seine Reihe „Theophaneia“ auf⁵. Aber den Katholizismus meiner schlesischen Kindheit und meiner fränkischen Jugend hatten die Jahre nicht ausgewaschen, und er ließ mich mein Thema so sehen, wie ich sonst wohl nicht hätte sehen können. Hacker erkannte das besser als ich selbst, und so schuf das Buch die erste Verbindung zwischen uns. Bei Hacker lernte ich eine ganz andere Sicht der Väter kennen. Er beschäftigte sich mit ihnen nicht nur aufgrund eines abstrakten, gelehrten Interesses, sondern verfolgte ein missionswissenschaftliches Ziel. Ihn fesselte der Plan, die Lehre der Kirche in Begriffen und Gedanken indischen Geistes darzustellen. Eine „missionarische Dogmatik“ wollte er schaffen. Die Christianisierung der Alten Welt in den ersten Jahrhunderten sah Hacker als Modellfall einer großen, gelungenen Mission an, und er untersuchte, wie sich die christlichen Denker bei Bewältigung dieser Aufgabe gegenüber den Werten der antiken Kultur und Religion verhielten, um daraus für sein eigenes Vorhaben zu lernen. Dabei fiel ihm auf, daß die Väter mit einer gewissen Vorliebe die einfachen Wörter „gebrauchen“, „recht gebrauchen“ verwenden, wenn sie ihren Umgang mit den vorchristlichen Geistesgütern bezeichnen. Er erkannte, daß der Begriff der *χρησις ὀρθή*, des *usus iustus* bei den Vätern nicht zufällig auftaucht, daß er vielmehr der Basis christlichen Denkens im Umgang mit der außerchristlichen Geisteswelt entspricht, daß er infolgedessen bei Behandlung patristischer Texte als wertvolles hermeneutisches Instrument zu gelten hat. Aber Hacker sah auch, daß es nicht genügt, die rechten Begriffe zu haben, wenn man nicht die rechten Voraussetzungen mitbringt, ja daß der Wert der Begriffe nur aufgrund der rechten Voraussetzungen sichtbar wird. Er war der Überzeugung, daß man, um die Kirchenväter zu verstehen, den rechten Standpunkt einnehmen müsse, daß auch das Verständnis der großen Transformation, die das Auftreten der christlichen Religion in der Alten Welt bewirkte, von den rechten Voraussetzungen des Denkens abhängt, ja daß alle Uneinigkeit in der Beurteilung des Verhältnisses der Frühen Kirche zur Kultur der Antike eine Sache der jeweiligen Voraussetzungen sei.

Ich möchte Hackers Sicht der Kirchenväter etwas genauer skizzieren und tue das in der Weise, daß ich einen unpublizierten Essay Hackers in Auszügen

⁴ Von Teufel, Exorzismus und den „vermeintlich ständigen Nachstellungen der Dämonen“ spricht Klauser mit kaum verhohlenem Spott: Franz Joseph Dölger. Sein Leben ... dargestellt von Theodor Klauser, Münster 1980 = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 7, 21.

⁵ Ch. Gnilka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Köln-Bonn 1972 = *Theophaneia* 24.

vortrage. Es handelt sich um einen Text, den Hacker am 31. August 1977, also etwa anderthalb Jahre vor seinem Tod, auf eine Diskette gesprochen hat⁶. Der Essay trägt den Titel:

Bemerkungen zu Hans Herters Vortrag: „Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung“.

Ich habe diesen Text immer als Hackers persönliches Vermächtnis aufgefaßt, in gewissem Sinne mir zu gedacht. Die Rede ist von dem griechischen Kirchenvater Basilius d. Großen (†379), der zusammen mit seinem jüngeren Bruder Gregor von Nyssa und seinem Freunde Gregor von Nazianz das berühmte Dreigestirn der kappadozischen Kirchenväter bildet. Von Basilius stammt die kleine Schrift: „An die christliche Jugend“ (mit vollem Titel: „An die jungen Leute: wie sie aus den heidnischen Schriften Nutzen ziehen können“). Diese Schrift hatte Hans Herter, mein gräzistischer Lehrer in Bonn, in einem Vortrag besprochen, gehalten im Rahmen eines internationalen Symposiums in Delphi, publiziert 1970⁷. Mit diesem Vortrag setzt sich Hacker auseinander. Ich verlese Hackers Text abschnittsweise und schalte einige Bemerkungen ein.

„Herters Aufsatz ist, wie ähnliche Äußerungen von Gelehrten über die Kirchenväter, ein Musterbeispiel dafür, daß ein Geisteswissenschaftler immer von einer Grundlage aus spricht, die man seine weltanschauliche Grundlage nennen könnte. Nicht umsonst hat Karl Rahner vor Zeiten, als er auch noch Gutes produzierte, einmal einen Vortrag gehalten: „Wissenschaft als Konfession“⁸. Hier [d.h. bei Herter] kann man sehen, daß es sozusagen eine säkularistische Konfession der humanistischen Bildung gibt. Wer sich zu dieser Konfession bekennt, kann einen Kirchenvätertext, der stofflich hineinragt in das Studienggebiet des humanistischen Gelehrten, der aber ganz anders orientiert ist, nur schief beurteilen. Denn seine Konfession ist nicht die des Kirchenvaters, aber auch nicht die der klassischen Autoren, sondern eben die des modernen Gelehrten, der sich mit den klassischen Autoren beschäftigt. Er bildet sich eine Weltanschauung, die keineswegs übereinstimmt mit der seiner geliebten Autoren, aber immerhin sich

⁶ Seine Sätze gebe ich hier mit gewissen Kürzungen. Etwas vollständiger sind sie in einer früheren Fassung enthalten: Ch. Gnlika, Voraussetzungslose Wissenschaft? Paul Hackers Sicht der Kirchenväter, in: Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsgg.), „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden“. Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913–1979), Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013, Universitäts- und Landesbibliothek Münster = Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe 1, Band 1, 31/54.

⁷ Hans Herter, Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung, in: Πρακτικά τῷ Α' Διεθνoῦς Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν Δελφοῖς I, Athen 1970, 252/60 (deutsch mit neugriechischer Zusammenfassung). In der Bibliographie Hans Herter (ders., Kleine Schriften, hrsg. von E. Vogt, München 1975, S. 679) ist das die Nummer 301.

⁸ K. Rahner, Wissenschaft als „Konfession“?: Wort und Wahrheit 9 (1954) 809/19 = ders., Schriften zur Theologie III, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, 455/72; Nr. 333 in der Bibliographie Karl Rahner 1924–1969, hrsg. von R. Bleistein/E. Klinger, Freiburg/Basel/Wien 1969.

*daran orientiert. Das ist die Weltanschauung oder die Konfession des humanistischen Gelehrten*⁹.

Ich war als Student und Assistent des „Philologischen Seminars“ in Bonn in der felsenfesten und selbstverständlichen Überzeugung von der Suprematie der Philologie erzogen worden, daß heißt: in der Meinung, daß saubere und solide Philologie so gut wie immer zu sicheren, allgemeinverbindlichen Ergebnissen gelangen müsse. Und als Verkörperung solcher Philologie galt uns allen gerade Hans Herter, bewundert wegen seiner Sprachbeherrschung und stupenden Gelehrsamkeit, verehrt als einer der späten Repräsentanten der berühmten Bonner Schule¹⁰. Durch die Assistentenjahre in Bonn und den geselligen Verkehr im „Bonner Kreis“, über den Herter damals seine schützende Hand hielt, war ich zu ihm auch in persönliche Beziehung getreten¹¹. Aber es ließ sich nicht verkennen, daß Hackers Kritik zu Recht bestand, und so wechselte ich nach und nach, auf dieser Ebene jedenfalls, die Seiten. Ich machte die Erfahrung, daß tatsächlich immer und überall von gewissen Voraussetzungen ausgegangen wird, selbst in den innersten Bezirken der Klassischen Philologie wie zum Beispiel in der Textkritik. Ihre Ergebnisse hängen oft davon ab, welche Anschauung der Kritiker sich vom Gang der Überlieferung im allgemeinen und im besonderen gebildet hat, und die Entscheidung etwa, ob ein durch den handschriftlichen Befund diskreditierter Dichtervers dem Autor zuzusprechen sei oder nicht, wird wesentlich bestimmt durch das Bild seiner künstlerischen Persönlichkeit, das der Kritiker in sich trägt¹². Auch sah ich, daß Forscher auf ganz anderen Fachgebieten zu ähnlichen Erkenntnissen gelangt waren. So zeigt der Biologe Adolf Portmann, daß die fossilen Daten über die Evolution des Menschen sehr verschieden ausgewertet werden, je nach der Auffassung, die der Forscher vom

⁹ Dieser Ausdruck ist aufgegriffen und begründet in der Einleitung zum ersten Band der Chrêsis-Reihe: *Chrêsis I*² 21/35: „Philologie und Christianisierung“, bes. 33f.

¹⁰ Über sie berichtet Chr. Benn, Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, Berlin/New York 2005 = Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 49, 46/68 u.ö. Das Fortwirken der Bonner Schule schränkt der Verfasser allerdings in zeitlichem und lokalem Sinne zu stark ein (S. 46, Anm. 66). Das, was die Bonner Philologie groß gemacht hat, das sind in beträchtlichem Maße die zeitlosen Tugenden der „Philologia perennis“ (Rudolf Pfeiffer). Die reiche Literatur zur Geschichte der Bonner Philologie findet man im Literaturverzeichnis des Buchs, darunter bedeutende Aufsätze meiner beiden Bonner Lehrer Hans Herter und Wolfgang Schmid.

¹¹ Was Herter im Leben des Bonner Kreises bedeutete, habe ich in der Einleitung des Festvortrags anzudeuten versucht, den ich am 10. Juli 2004 in Bonn aus Anlaß des 150. Jubiläums des Kreises hielt. Da diese Einleitung in die Publikation des Vortrags („Luft und Sternenschein, Meer, Land und Regen“, in: *Chrêsis IX* 9/81) nicht aufgenommen wurde, ist sie als Anhang der oben in Anmerkung 6 zitierten Veröffentlichung beigegeben.

¹² Weiter ausgeführt ist das *Streifzüge* 286/88.

Wesen des Menschen hat¹³. Und Goethe kommt im Zusammenhang mit seinen Naturstudien zu folgender Einsicht¹⁴:

„Die Divergenzen der Forscher sind unvermeidlich; auch überzeugt man sich bei längerem Leben von der Unmöglichkeit irgend einer Art des Ausgleichens. Denn indem alles Urteil aus den Prämissen entspringt, und, genau besehen, jedermann von besonderen Prämissen ausgeht, so wird im Abschluß jederzeit eine gewisse Differenz bleiben, die dem einzelnen Wissenden angehört, und erst recht von der Unendlichkeit des Gegenstandes zeugt, mit dem wir uns beschäftigen, es sei nun, daß wir uns selbst, oder die Welt, oder was über beiden ist als Ziel unsrer Betrachtungen ins Auge fassen.“

Die Sätze Goethes klingen recht pessimistisch. Gerade dadurch tragen sie dazu bei, Hackers Position schärfer zu fassen. Denn von der prinzipiellen Resignation, der Goethe, jedenfalls in dem Moment, da er jene Zeilen schrieb, nachgab, ist bei Hacker nichts zu spüren. Hacker ist weit entfernt von der Annahme, daß die subjektiven Prämissen objektive Erkenntnis unmöglich machten. Wenn er von der Bindung der Erkenntnis an die Voraussetzungen des Denkens spricht, meint er etwas anderes. Er hält Voraussetzungen für durchaus zulässig, ja nötig. Er fordert nicht Voraussetzungslosigkeit des Denkens, sondern eine Angemessenheit der Voraussetzungen im Hinblick auf das Objekt der Erkenntnis. Und sein Vorwurf, den er der Konfession des humanistischen Gelehrten macht, beruht darauf, daß sie der Interpretation der Dokumente frühchristlichen Denkens und Lebens nicht angemessen ist und deswegen zu falschen Urteilen kommen muß. Hacker fährt fort:

„Diese Konfession mag imposante Ergebnisse erzeugen, solange der Gelehrte von Heiden spricht, aber sobald er es mit Kirchenvätern zu tun bekommt, werden seine Aussagen unfreiwillig komisch, und so ist es bei Basilius πρὸς τοὺς νέους eigentlich in allen Äußerungen über dieses Werk, die ich gesehen habe, und so ist es bei den Urteilen moderner Gelehrter über Kirchenväter, welche sich mit dem Problem der vorchristlichen Literatur beschäftigen, so ist es bei allen diesen Gelehrten, nicht nur bei solchen, die sich der Klassischen Philologie zugehörig halten, sondern auch bei sogenannten Theologen, die, ob sie wollen oder nicht, der humanistischen Konfession

¹³ A. Portmann, *Biologie und Geist*, Frankfurt 1968² 62f.: „Die Varianten dieser Entwicklungslehren sind nicht nur durch sachliche Funde begründet, sondern sie stammen zum Teil aus gewichtigen Unterschieden in den Voraussetzungen, mit denen der Forscher an die Arbeit geht. ... (Es ist) wohl deutlich geworden, daß man die Ursprungsfrage nicht einfach und allein vom Fossilfunde aus lösen kann – sondern daß dieser erst in bestimmtem Lichte erhellt wird, in einem Lichte, daß ausgeht vom Menschenbild und dessen Reichweite von der erhellenden Kraft dieser Menschenidee bedingt ist.“

¹⁴ In einem Brief vom 23. Febr. 1826 an den Physiologen und Anatom Johannes Müller (Goethes Briefe, hrsg. von K.N. Mandelkow, Bd. IV, Hamburg 1967¹, 168). Ich wurde auf diese Sätze aufmerksam gemacht durch Ulrich Hoyer, *Zur Farbenlehre Goethes: Existencia* 22 (2012) 129/39, hier 138.

erliegen. Man liest dann zum Beispiel solch einen Satz wie bei Herter¹⁵, es handele sich um eine prinzipielle Apologie der Klassischen Studien. Und bei Eduard Norden heißt es¹⁶, daß diese Schrift von der Aufgeklärtheit des Geistes zeuge. Ja, auch bei Patrologogen kann man entsprechende Urteile finden. Das ist natürlich eine totale Verfehlung des eigentlichen Skopus der Schrift, die der Gelehrte vor sich hat. Aber er kann sie eben nur beurteilen nach den Kriterien, die in seiner Konfession vorhanden sind. Man kann daraus rückschließen, daß eine Konfession, welche bei geisteswissenschaftlichen Urteilen solche Schiefheit erzeugt, natürlich nicht der Wahrheit entsprechen kann“.

Hacker spricht hier mit starker Verallgemeinerung. Was die Schrift des Basilius angeht, so muß sich Hackers Verdikt vielleicht einige Abstriche gefallen lassen. Ab und zu liest man auch vernünftige Urteile über den Charakter dieses aureus libellus¹⁷. Andererseits hat Hackers Beobachtung, der Skopus der Schrift werde gemeinhin mißdeutet, eine noch weitere Geltung, als ihm selbst wohl bewußt war. Basilius *Ad adulescentes* ist nicht nur ein Lieblingsstück des humanistischen Gelehrten neuerer Zeit, sondern bereits eine Magna Charta des Ersten Humanismus der Renaissance, und schon damals wurde der Sinn der Schrift in einer Weise verschoben, die der Absicht ihres Autors nicht entspricht¹⁸. Die Humanisten der Renaissance bedienten sich gerne der Gedanken und Bilder, die von den Kirchenvätern entwickelt wurden, um den rechten Gebrauch der antiken Literatur zu bezeichnen. Sie setzten diese Mittel zur Verteidigung der *studia humanitatis* ein, und dabei verschoben sich die Gewichte. Für die Kirchenväter ist die antike Bildung immer nur eine Dienerin der Religion, die Humanisten stellen das zwar nicht in Abrede, aber die Religion ist jetzt dazu da, den Wert der Dienerin zu beglaubigen. Das zeigt sich beispielhaft an der Rolle, die der Schrift des hl. Basilius zugeteilt wurde. Die lateinische Übersetzung Leonardo Brunis machte sie dem Westen bekannt, und sogleich in der Widmung an Coluccio Salutati ist diese Rolle beschrieben: Kampfschrift zu sein wider die Gegner der *studia humanitatis*. Die Autorität des großen Kirchenvaters sollte diesem Zweck dienen, und auch seine Gedanken wurden, indem sie auf das neue Ziel sich richteten, zu Waffen einer Apologie, die den Nachdruck auf die dem Humanismus kongenialen Elemente seiner Geisteswelt legte. In Wahrheit betont Basilius aber die Gefahren der Lektüre so stark, daß seine Schrift zugleich den Charakter einer Warnung trägt. Was dem jungen Christen nottut,

¹⁵ Herter (wie oben Anm. 7) 252.

¹⁶ Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, Darmstadt 1958⁵, 575: „Speziell die christliche Literatur des Ostens ist aufgeklärter (!) als die des Westens: eine Schrift wie πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων hat der Westen nie besessen“.

¹⁷ Vgl. etwa *Chrēsis I*² 188,21.

¹⁸ Ich wiederhole hier Formulierungen aus *Chrēsis I*² 187f. Ebd. ist auch Literatur genannt. Wichtig vor allem L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius „Ad adulescentes“*, Genf 1975. Vgl. auch M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Versione latina di L. Bruni*, Firenze 1990².

das ist der kluge, vorsichtige Gebrauch jener Autoren, das heißt: die Scheidung des Nützlichen vom Schädlichen sowie die bereitwillige Aufnahme des ersteren und die entschiedene Abwehr des letzteren.

Welche Voraussetzungen sind es nun, die den Blick öffnen für eine richtige Auffassung dieser Schrift? Welchen Standpunkt muß man einnehmen, um den Umgang der Kirchenväter mit den Bildungsgütern der Antike recht zu verstehen? Hacker sagt:

„Anders ist es, ja ganz anders, wenn man eine Schrift wie die des Basilius und andere Kirchenväterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt. Ich sage bewußt: der katholischen Konfession, denn die protestantische hat hier schon wieder ein anderes Urteil bereit. Wenn man die Väterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt, dann ist man in derselben Fülle, in welcher die Kirchenväter sich auch bewegten, in derselben Fülle des Geistes, und das Licht fällt dann nicht schräg von der Seite, sondern frontal auf den zu beurteilenden Gegenstand.“

An späterer Stelle des Essays kommt Hacker nochmals auf diesen kardinalen Punkt zu sprechen:

„Man muß demjenigen, der diesen Standpunkt nicht teilt, implizit zu verstehen geben, daß man sich hier auf eben den Standpunkt stellt, den die Kirchenväter selbst hatten und der in der katholischen Kirche – soweit deren Lehre nicht korrupt ist – noch heute besteht. Warum sage ich: katholischer Standpunkt und nicht einfach christlicher? Nun, einen christlichen Standpunkt, der nicht durch eine Konfession geprägt wäre, gibt es nicht. Es hat sich ja in der Diskussion um die Chrêsis-Frage deutlich genug gezeigt, daß ein protestantischer Kirchenhistoriker das katholische Verständnis des Übergangs vom Urchristentum zum Frühchristentum nicht begreifen kann, daß er sich in formalistische Kategorien flüchtet. Er sieht den Fortbestand der Formen antiken Denkens, unterschätzt jedoch das Wichtigere: den Austausch der Inhalte¹⁹. Auch bei Herter kann man in stark abgeschwächter und säkularisierter Form letzten Endes so etwas wie diesen protestantischen Standpunkt wirksam sehen. Ja, man kann sogar so weit verallgemeinern, daß man sagt: dieser protestantische Standpunkt ist eigentlich der einzige, der sich bisher in sogenannter wissenschaftlicher Behandlung der Frage von Antike und Christentum als legitim gebärdete, und er wird faktisch auch von manchen katholischen Patrologen naïv übernommen, indem sie gewisse Werturteile, die von protestantischen Dogmengeschichtlern zuerst aufgestellt worden waren, sich zueigen machen.“

Mancher mag in diesen Sätzen eine gewisse doktrinäre Strenge empfinden. Das liegt zum Teil wohl daran, daß der Essay esoterischen Charakter trägt und Hacker mir zutraute, daß ich ihn recht verstehen würde. Ich will daher versu-

¹⁹ Die Rede ist von Carl Andresen, gegen dessen Kritik mich Hacker verteidigte; vgl. P. Hacker, „Topos“ und chrêsis. Ein Beitrag zum Gedankenaustausch zwischen den Geisteswissenschaften, in: ders., Kleine Schriften, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 338/59.

chen, seine Auffassung etwas dynamischer zu entwickeln. Die Forderung, man müsse die kirchlichen Autoren vom katholischen Standpunkt aus betrachten, läßt sich in verschiedene Forderungen oder Voraussetzungen auflösen. Diese Forderungen lassen eine bestimmte Stufenfolge oder Hierarchie erkennen. Voraussetzungen sind zunächst die Fähigkeit und die Bereitschaft, Unterschiede zu erkennen und recht zu bewerten. Beides, Fähigkeit und Bereitschaft, ist nicht selbstverständlich. Der Umgang der kirchlichen Denker, Künstler, Literaten mit der Kultur, die sie umgab, ist ein energisches, kritisches, auswählendes, reinigendes Verfahren, und der moderne Betrachter muß, will er die Ergebnisse dieses Verfahrens recht erfassen, mit der geistigen Energie jener Männer Schritt halten. Schon die Bereitschaft dazu ist weithin verkümmert. Die Toposforschung, die der Romanist Ernst Robert Curtius begründete, richtete die Aufmerksamkeit auf gleiche literarische Form- und Gedankenelemente, legte Längsschnitte durch die abendländische Literatur und trug so dazu bei, daß die geistigen Schnittlinien, besonders die zwischen Antike und Christentum, verwischt wurden. Hinzukommen muß als dritte Voraussetzung eine gewisse innere Zustimmung zum Gegenstand der Betrachtung, ein warmes Interesse an den behandelten Autoren. Denn gerade hier gilt Augustins Satz: „Kein Gut wird vollkommen erkannt, wenn es nicht vollkommen geliebt wird“²⁰. Früher hätte man vielleicht sagen können, schon mit dieser dritten Forderung sei die Grenze hin zu einer allgemein katholischen Betrachtungsweise überschritten. Heute verläuft die Grenze in praxi anders. In den Jahrzehnten nach dem Konzil sah man auch auf katholischer Seite in den Denkmälern der Väterzeit vielfach Residuen einer archaischen Epoche der Kirchengeschichte, die es zu überwinden gelte. Auf das Konzil selbst kann sich solche Depretiation der Väter freilich nicht berufen; denn mache Konzilstexte sind aus den Schriften der Väter herausgearbeitet²¹. Auch nach dem Konzil sind kirchliche Dokumente geschaffen worden, die die hohe, bleibende Bedeutung der Kirchenväter ins Gedächtnis rufen²², und in dieselbe Richtung arbeitete die schöne Predigtreihe Benedikt XVI. über die Kirchenväter, die jeweils einen Griechen oder Lateiner, aber auch Väter der syrischen Sprache in den Mittelpunkt stellte²³.

Das sind also die ersten Voraussetzungen: Fähigkeit und Wille zur Unterscheidung, verbunden mit einem warmen, aufrichtigen Interesse an den kirchli-

²⁰ Aug. divers. quaest. 83, qu. 35,2 (CCL 44 A, 52).

²¹ Vgl. *Chrêsis II* 169/74.

²² Zu rühmen ist besonders die Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung: Acta Apostolicae Sedis 82 (1990) 607/36; deutsch: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 96. Dazu *Chrêsis II* 174/96.

²³ Vgl. Benedikt XVI., *Die Kirchenväter*, Leipzig: St. Benno-Verlag o. J. [2008].

chen Autoren. Wer sich diese Voraussetzungen aneignet, den tragen sie ein gutes Stück vorwärts. Und doch genügen sie nicht. Ich möchte das an zwei Beispielen erläutern. Der Heide wie der Christ kann seinem Verstorbenen aufs Grab schreiben: „er schläft“, „er ist entschlafen“ (*dormit, obdormivit, ἐκοιμήθη*). Denn schon bei Homer ist der Schlaf der Bruder des Todes²⁴. Aber im vorchristlichen Denken beruht die Analogie nur auf äußeren Ähnlichkeiten: der Schlafende sieht aus wie ein Toter, und er ist ohne sinnliche Wahrnehmung wie ein Toter, und daher eignen sich die Wörter „Schlaf“ und „schlafen“ als euphemistische Bildwörter für „Tod“ und „sterben“. Wenn aber der Christ vom Schlaf des Todes spricht, meint er mehr, ja meint er etwas anderes. Denn es fehlte dem alten Bild ein entscheidendes Element: der Gedanke des Erwachens aus dem Todesschlaf. Erst die Lehre von der Auferstehung, und zwar der Auferstehung des ganzen Menschen, auch des Leibes, gab der Analogie vollen Sinn, Wahrheit und Wirklichkeit. Schlaf und Erwachen sind für den Christen ein von Gott in die Natur gesenktes Lehrstück der Auferstehung²⁵. Hier fassen wir eine tiefe, schöpferische Nutzung eines uralten Gedankens. Das kann jeder sehen, jeder, der die drei genannten Voraussetzungen erfüllt.

Wie aber steht es mit dem folgenden Fall? Es war ein alter Gedanke griechischer Philosophie und Medizin, daß der menschliche Leib dem ständigen Fließen seiner Substanz unterworfen sei und daß diese Veränderlichkeit sich im Wechsel der Altersstufen sinnfällig offenbare: der erwachsene Mann tritt so ganz anders vor uns hin als das Kind, der Greis anders als der Jüngling. Origenes griff diesen Gedanken auf und wandte ihn gegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches: welcher Mensch, fragte er, ist der Auferstandene, wenn der Mensch sollte im Fleisch auferstehen? Ein ganzes Volk von Menschen, meint er, müsse dann auferstehen statt eines einzigen. Andere Väter: Athenagoras, Tertullian und Gregor von Nyssa, stützten sich auf dieselben Beobachtungen, kamen aber zum entgegengesetzten Resultat; gerade weil es diese Veränderungen (*μεταβολαί*) des Leibes gebe, überhaupt das ganze menschliche Dasein vielfältigem Wechsel ausgesetzt sei, werde der Schluß nahegelegt, daß es eine letzte *μεταβολή* geben werde, vergleichbar dem Wechsel der Lebensalter, den Wechsel hin zur Herrlichkeit der Auferstehung²⁶. Alle diese Väter üben den Gebrauch, alle gebrauchen sie dieselben Tatsachen und Erkenntnisse. Aber wer gebraucht sie richtig? Origenes oder Gregor von Nyssa? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein²⁷. Hier sieht man, daß die drei genannten Voraussetzungen rech-

²⁴ Hom. Il. 14,231.

²⁵ Vgl. dazu *Chrêsis I*² 170f.; *Chrêsis IX* 142/44 und *Prudentiana II* 101,20.

²⁶ Dazu *Chrêsis IX* 120/48.

²⁷ Die Auferstehung des Fleisches ist Bestandteil der ältesten Symbola, vgl. Denzinger/Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum* Nr. 2.5.10/30. Sehr deutlich z. B. auch die sog. Fides Damasi

ten Verständnisses der Väter nicht genügen. Noch eine vierte muß erfüllt sein. Man muß bereit sein, das christliche Glaubenssystem in seiner Entwicklung zu begreifen. Das heißt: man muß erkennen, daß das System nicht durch willkürliche, zufällige oder nur zeitbedingte Faktoren geformt wird, sondern sich nach festen Prinzipien entfaltet; daß es infolgedessen falsche Wucherungen abstößt, aber organisches Wachstum zulässt und fördert, daß es die Ergebnisse solchen Wachstums – und das sind oftmals gerade Ergebnisse der *Chrêsis* philosophischer Gedanken – in autoritativen Entscheidungen als verbindliche festlegt. Für andere beginnt hier die Unwissenschaftlichkeit²⁸. Richtig ist, daß hier die Philologie endet und die Theologie beginnt. Aber nicht nur eigentlich theologische, auch religionsphilosophische Betrachtung eröffnet den Zugang zum Verständnis katholischer Sicht der Dogmengeschichte. Solcher Art ist Newmans berühmter „*Essay on the Development of Christian Doctrine*“. Newman stellt allgemeine Prinzipien einer gesunden, getreuen Entwicklung auf und zeigt die Verwirklichung dieser Prinzipien in der Entwicklung des Glaubenssystems der Kirche. Ich habe immer gefunden, daß Newmans Darstellung Hackers Sicht der Kirchväter stützt und erklärt²⁹.

Hacker kommt dann auf das zentrale Problem zu sprechen, inwiefern bei Basilius die Methode der Kirchenväter, die *Chrêsis*, die christliche Methode des rechten Gebrauchs der vorchristlichen Geistesgüter erkennbar sei. Er sagt:

„Mit der Chrêsis, wie sie von griechischen Kirchenvätern im Umgang mit vorchristlichen Texten geübt worden ist, hat das Schriftchen des hl. Basilius nur indirekt und nur partiell etwas zu tun. Indirekt insofern, als Basilius selber, während er dieses Schriftchen verfaßt, praktisch Chrêsis übt, ohne darüber zu reflektieren und ohne sie theoretisch zu begründen. Partiiell hat das Schriftchen mit Chrêsis insofern zu tun, als sein Inhalt nur einen Aspekt derselben berücksichtigt. Es handelt sich um ein kritisches Auslesen, Auswählen (critical screening). Die anderen Aspekte kommen nur indirekt zur Geltung, indem nämlich Basilius, während er seine Mahnrede vorträgt, sie praktiziert. Es handelt sich, kurz gesagt, um die gegenseitige Beleuchtung der Lehre des Evangeliums und der vorchristlichen Gedanken, ermöglicht dadurch, daß auch in den vorchristlichen Gedanken Wahrheit ist und daß alle Wahrheit nur aus einundderselben Quelle, nämlich von Gott stammt.“

(saec. V): *In huius (i.e. Christi) morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus* (das Gerundivum *resuscitandos* ersetzt hier, wie auch sonst, das fehlende Partizip Futur Passiv). Zu dem Glaubenssatz vgl. H.-L. Barth, „Auferstehung des Fleisches“. Wie die Kirche diese Wahrheit des Glaubens versteht: Kirchliche Umschau 16,4 (2013) 20/28.

²⁸ Vgl. Chr. Schubert in seiner Rezension zu *Chrêsis IX*: Zeitschrift für antikes Christentum 14 (2010) 250/66.

²⁹ Vgl. das Zitat *Chrêsis I*² 28,17. Newman ist dort mehrfach herangezogen; s. ebd. Register 372 s.v. Newman.

Als Beispiel dieser indirekten Nutzung nennt Hacker dann gewisse Termini, die aus der griechischen Philosophie kommen, aber bei Basilius anderen Sinn erhalten³⁰. Den Wert des Schlüsselbegriffs, in dem Hacker die Methode der Kirchenväter konzentriert fand, hebt er besonders hervor:

„Der Begriff der *Chrêsis* entfaltet seine erleuchtende Kraft für das Verständnis des Verhältnisses von Antike und Christentum, wenn man sich darüber klar ist, daß er vom christlichen Standpunkt aus konzipiert und angewandt ist“.

Ich stelle mir oft vor, wie begeistert Hacker gewesen wäre, wenn ich ihm schon damals hätte sagen können, daß der Begriff der *Chrêsis*, bevor er in die kirchliche Literatur und Geisteswelt eintauchte, eine fast siebenhundertjährige Geschichte hinter sich hatte. Aufgekommen ist er in der Zeit der sog. griechischen Aufklärung, in der Sophistik des fünften Jahrhunderts. Die Sophisten rechtfertigten die Rhetorik mit dem Prinzip des rechten Gebrauchs. Der Begriff durchzieht dann platonische und aristotelische Philosophie, wird ein Axiom stoischen Denkens. Parallel dazu verläuft die Entwicklung in den Fachwissenschaften, besonders in der Medizin, die fortwährend mit dem Begriff der rechten Anwendung arbeitet. Indem der Begriff so das philosophische, auch das popularphilosophische Denken und die Fachwissenschaft durchzog, bildeten sich gewisse Züge heraus, die oberhalb der Grenzen der philosophischen Systeme und Wissenschaften liegen³¹: 1) Der Begriff des rechten Gebrauchs enthält die Forderung nach Unterwerfung menschlichen Handelns unter einen obersten Wert. 2) Diese Forderung gilt für alle Bereiche des Daseins, nicht nur für Literatur oder Bildung. 3) Der Begriff ist ein Begriff geistiger Stärke, der Unterwerfung der Dinge. Das, was gebraucht, steht über dem, was gebraucht wird. das Gebrauchen ist ein gewissermaßen herrscherlicher Akt. 4) Da es einen rechten Gebrauch gibt, gibt es auch einen unrechten, falschen, schlechten. Das heißt: richtig gebrauchen bedeutet immer wählen, unterscheiden, Vergewärtigung eines Ziels und Festhalten daran. 5) Der rechte Gebrauch entscheidet über den Wert der Dinge für den Menschen, hat aber auch Bedeutung für Glück und Unglück des Menschen selbst. – Es ist leicht erklärlich, daß die kirchlichen Denker gerne nach diesem Instrument griffen, Jahrhunderte hatten es zugeschliffen. Es entsprach vollkommen der Methode, die sie im Auge hatten,

³⁰ Hacker nennt den Begriff des Guten, ferner ἀρετή, πράξεις σπουδαῖαι, ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια und κάθαρσις ψυχῆς (diese bei Basil. ad adulesc. 9 [Zeile 35 bei F. Boulenger, Paris 1935 und N.G. Wilson, London 1975], aus Plat. Phaed. 67c, 69b/c; vgl. rep. 7,527d); s. auch *Chrêsis I*² 190/92 über den stoischen Begriff des οἰκεῖον bei Basilius. Es gilt auch zu beachten, daß sich das Rezeptive und das Creative bei dem von Basilius geforderten Auswahlverfahren nicht streng trennen lassen, s. *Chrêsis I*² 196.

³¹ Ich wiederhole dieses Ergebnis aus *Chrêsis I*² 62f.

nach der sie arbeiteten, die sie empfahlen. Sie gebrauchten also den Begriff des rechten Gebrauchs. Die Begriffsgeschichte liefert ein Beispiel für das, was der Begriff aussagt. Die Chrêsis ist selbst eine Chrêsis³². Ich halte es für sehr bemerkenswert, daß Hacker, obwohl er die Vorgeschichte des christlichen Begriffs nicht kannte und auch aus der Väterliteratur in seinen Arbeiten nur verhältnismäßig wenige Texte heranzog³³, dennoch die terminologische Festigkeit des Begriffs und seine kardinale Bedeutung klar erfaßte.

Paul Hacker wäre nicht der Mann gewesen, den wir kennen, wenn er es bei bloß historischer Betrachtungsweise der Basiliusschrift und der Methode der Väter hätte bewenden lassen, wenn er nicht gefragt hätte, welche bleibende Bedeutung sich aus dem einen wie dem anderen ergebe. Er sagt:

„Die Schrift Ad adulescentes ist heute aufregend aktuell, gerade weil sie so unaktuell ist. ... Wir müssen geradezu, indem wir die christliche Anwendung der Begriffe bei Basilius untersuchen, indem wir also diesen geisteswissenschaftlichen Akt vollziehen, gleichzeitig eine Apologie der katholischen Kirche, des katholischen Lebens in der Kirche, des katholischen Lebens der Begriffe und der Begriffsverbindungen geben. Das geschieht fast, ohne daß man es besonders anstrebt, ja es geschieht sogar am besten, je weniger es direkt angestrebt wird und je mehr man die Sache im Auge hat.“

„Diese Art, sich christlich zum Heidnischen zu verhalten“, klagt er, sei uns abhanden gekommen. In einem eiligen Durchgang durch die abendländische Geistesgeschichte läßt er verschiedene Bemühungen Revue passieren, das Christentum in rechte Relation zur antiken Bildung zu setzen, alles mißlungene oder nur halb geglückte Versuche. „So ist also“, folgert er, „die Aufgabe, eine christliche Bildung in größerem Maße zu verwirklichen, im Laufe der ganzen Geschichte immer nur in Ansätzen verwirklicht worden, nämlich bei denjenigen großen Denkern, die wir als echte Repräsentanten der Chrêsis darstellen können“. Aber „einen Fall einer total geglückten Chrêsis auf theologisch-philosophischem Gebiet“ erkennt Hacker doch: Thomas von Aquin:

„Die Art wie er Gedanken vorwiegend des Aristoteles, aber auch von anderen griechischen Denkern scheinbar nur ein wenig zurecht gerückt hat, wie er dadurch genuin christliche Gedankengänge, die sich letztlich als Entfaltungen in der Bibel angelegter Gedanken fassen lassen, erläutert hat, die Art, wie er diese Chrêsis geübt hat, ist vielleicht das letzte geniale Beispiel gewesen. Das wäre ein christlicher Humanismus, den zu verwirklichen sich lohnen würde. Ja, ich glaube, es wäre besser, denn das Wort

³² *Chrêsis* I² 81f. 83. 162f. 241. 315.

³³ Grundlegend sind die vier Aufsätze, die J. Dörmann in einem Bande zusammengefaßt hat: P. Hacker, *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1983² = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft des Westf. Wilhelms-Universität Münster 15.

*Humanismus auch fallen zu lassen*³⁴. Das wäre die universale Weltanschauung des Christen, wenn man auf den Bahnen, die dieser Heilige beschritten hat, noch einmal einen Anfang machen könnte“

Hacker schließt mit Sätzen, aufgrund derer ich mich berechtigt glaube, seinen Essay als ein Vermächtnis aufzufassen, das er mir hinterlassen hat:

„Wir können nie darauf verzichten, von neuem eine Chrêsis zu versuchen. ... Und ich glaube, man braucht dabei nicht immer gleich von der Philosophie auszugehen, es geht auch, wenn man von Dichtern ausgeht, und man braucht es und kann es heutzutage gar nicht als Theologe tun; man kann es auch als Laie tun. Heute muß es sogar der Laie tun, und der klassische Philologe ist in ganz besonderer Weise berufen dazu, falls er eben die Voraussetzung des lebendigen, ungeschmälerten, katholischen, kirchlichen Glaubens mitbringt. Daß dies dann für Gelehrte, die die weltanschauliche Voraussetzung nicht teilen, nicht uninteressant wird, ergibt sich von selber. Aber für den bewußten Katholiken ist es selbstverständlich, daß seine Arbeit ungewollt seinen Glauben ausstrahlt. Und der Außenstehende wird es merken mit Sympathie oder Ablehnung, oder er wird in Stumpfheit daran vorübergehen.“

Ich hoffe, es wirkt nicht unbescheiden, wenn ich abschließend kurz beschreibe, wie ich den Auftrag, der in diesen Sätzen enthalten ist, in den vergangenen vierzig Jahren zu erfüllen versuchte. Eines der Ziele, das Hacker mit dem Studium der Kirchenväter verband, war, wie bemerkt, ein missionswissenschaftliches. Der uns beiden befreundete Missionswissenschaftler Johannes Dörmann teilte diese Auffassung, und mit ihm zusammen gründete ich die Schriftenreihe, die den Titel trägt: „Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur“. Im ersten Band der Reihe, der 1984 erschien, verfolgte ich die Geschichte des Begriffs des rechten Gebrauchs von den Anfängen im fünften Jahrhundert v. Chr. bis ins Frühmittelalter. Es war unser Plan, in rascher Folge verschiedene Fälle des *usus iustus* zur Anschauung zu bringen. Leider mußte sich Dörmann bald aus gesundheitlichen Gründen vom aktiven Dienst zurückziehen. Er wandte sich in seinen späteren Jahren aktuellen Fragen der Theologie zu, deren Behandlung er für vordringlich hielt³⁵. So ist leider die Missionswissenschaft in der Chrêsis-Reihe nicht in direkter Weise zum Zuge gekommen. Ich habe den ersten Band von 1984 fast dreißig Jahre später (2012) in stark erweiterter Form herausgebracht und dem Andenken an Paul Hacker gewidmet. Es ging mir darum, die Begrifflichkeit der Väter weiter herauszuar-

³⁴ Ja, denn mit diesem Begriff verbinden sich gewöhnlich Anschauungen, die dem Denken der Väter und christlicher Weltsicht überhaupt nicht angemessen sind. Dargestellt ist das am Beispiel des Clemens v. Alexandrien: *Chrêsis I*² 87/89.

³⁵ Dazu s. Walter Hoeres, Ein Kampf ist zu Ende. Abschied von Johannes Dörmann: *Theologisches* 39 (2009) 113/120.

beiten und die vielen Bilder aus Natur und Bibel vorzuführen, in denen sie ihre Methode musterhaft dargestellt und göttlich sanktioniert fanden.

Der Begriff des *usus iustus* wird dank seiner Aussagekraft und Verbreitung immer eine führende Rolle spielen. Aber es gibt ein reiches und fein strukturiertes System der Wörter, Begriffe und Bilder, das die Methode im Umgang mit der antiken Kultur von verschiedenen Seiten in immer neuen Farben zeigt. Das „Gebrauchen“ betont den instrumentalen Wert des Gebrauchten und die Zielgerichtetheit der Übernahmen, das „Umkehren“ die Erhaltung des Übernommenen bei gleichzeitiger totaler Veränderung; das „Zurückgeben“ besagt, daß das Übernommene Dem erstattet wird, dem es gehört, daß es nicht „christianisiert“ wird oder erst christlich „interpretiert“, weil alles Gute, Wahre und Schöne schon christlich ist (auch wenn es bei Platon oder Horaz vorkommt); das „Schmücken“ führt vor Augen, daß die christliche Lehre durch die übernommenen Elemente dargestellt, nicht aber substanziell erweitert wird; das „Reinigen“ macht klar, daß das Gebrauchen ein diakritischer Vorgang ist, der ausscheidet, was eine Conversion nicht zuläßt; das „Erleuchten“ meint, daß das Übernommene durchsichtig wird auf eine Wahrheit hin, die zuvor in ihm nicht erkennbar war; das „Befreien“ zeigt an, daß das Alte im neuen Zusammenhang erst zu seiner rechten Entfaltung gelangt. Die Reihe ließe sich weiter fortsetzen. Noch stärker aber als die Wörter sprechen die Bilder, die zumeist mehr sind als literarische Phänomene, weil sie aus der Biblexegese stammen, weil sie von Gott in die Natur oder in die Heilige Schrift eingesenkt sind und somit höchste Autorität beanspruchen. Ich erwähne hier nur die berühmte Exegese der *spolia Aegyptiorum*, denn sie lehrt, daß die Chrêsis nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt ist: wie die Israeliten auf Gottes Geheiß bei ihrem Auszug aus Ägypten die Schätze der Ägypter mitnahmen, um sie zur Ausstattung des Allerheiligsten und zur Ehre Gottes zu verwenden, so ist es auch die Pflicht der Christen, die Bildungsgüter recht zu gebrauchen, wenn er der heidnischen Welt den Rücken kehrt. Auch schien es mir wesentlich, klar zu machen, daß das Gebot des rechten Gebrauchs auf die gesamte Schöpfung bezogen wurde, daß also die Chrêsis der Bildungsgüter der Antike innerhalb des universalen Geltungsbereichs des Prinzips gewissermaßen nur einen Spezialfall, allerdings einen wichtigen, ausmacht. Im zweiten Band der Reihe: „Kultur und Conversion“ (1993) verfolgte ich das Thema unter einigen weiteren Aspekten und unter Lockerung der begrifflichen Fessel. Dieses Buch gefiel Papst Benedikt XVI. Er lobte es in einer Publikation als „grundlegend für die Frage nach Evangelium und Kultur“³⁶ und gab auch brieflich ein sehr anerkennendes Urteil ab.

Hacker hatte immer wieder darauf hingewiesen, daß es darauf ankomme, die Methode der Väter nicht nur als Theorie zu fassen, sondern auch praktische

³⁶ Die Nachweise *Chrêsis I*² 11. Vgl. auch unten Anm. 40.

Beispiele ihrer Chrêsis vorzuführen. Diesem Zweck dienten Arbeiten meiner Schüler, die zum Teil in der Chrêsis-Reihe erschienen. Es sind das Dissertationen und Habilitationsschriften zu Gregor von Nyssa, Basilius, Ambrosius, Prudentius, Paulinus Nolanus, Sedulius, Leo Magnus³⁷. Ich selbst schloß mich dieser Serie der Schülerarbeiten im neunten Band der Reihe an: „Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben“ (2005). Vor allem aber waren und sind meine exegetischen Arbeiten zu Prudentius wesentlich geprägt von dem leitenden Prinzip der Chrêsis, das im Werk dieses Dichters der frühen Christenheit zu vielfachem Ausdruck gelangt. Hacker hatte vollkommen Recht, als er feststellte, nicht nur die antike Philosophie, sondern auch die Dichtung biete ein lohnendes Feld der Chrêsisforschung. Denn in der Dichtung kann nichts gesagt werden ohne irgendeine Form der Nutzung, die schon beim Vers beginnt, aber tief hineinreicht in die traditionelle Dichtersprache und die Geisteswelt der großen Vorbilder³⁸. Die Reihe hat im Inland und Ausland Beachtung gefunden. Wir können positive, sogar sehr lobende Rezensionen verbuchen³⁹. Freilich, der von Hacker vorausgesagte Widerspruch ist auch nicht ausgeblieben. Am Pfingstmontag 2015 empfing mich Benedikt XVI. zu einem privaten Gespräch. Als ich über ablehnende Stimmen zur Chrêsis klagte, schien der Papst fast ein wenig belustigt. Widerspruch in solcher Sache, meinte er, sei von vorneherein zu erwarten gewesen und in gewissem Sinne selbstverständlich. Er nannte meine Bücher „einen Lichtstrahl“ und äußerte die Überzeugung, daß die Anerkennung auch seitens der Theologie und der Missionswissenschaft kommen werde⁴⁰. Hoffentlich hat er Recht!

³⁷ Genannt und beschrieben sind sie in der oben Anm. 6 zitierten Publikation 49/51.

³⁸ Dazu die *Prudentiana I* und bes. *II*, erschlossen in *III*: hier 89/92 zum Chrêsis-Prinzip. Auch die *Streifzüge* gehören zum Teil hierher, vgl. bes. ebd. 353/80.

³⁹ Einige Beispiele zu Chrêsis IV (Maria Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: *De officiis*, Basel 1994) sind genannt *Chrêsis I*² 267f.

⁴⁰ Wie Ratzinger selbst den Gesichtspunkt der Chrêsis beachtet und dabei gelegentlich auch auf die Chrêsisbücher zurückgreift, zeigt Manuel Schlögl, Chresis. Zum Verhältnis von Glaube und Kultur in der Religionstheologie Joseph Ratzingers. Für Christian Gnilka zum 80. Geburtstag: Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI. 8 (2015) 82/89.

2.

Wahrheit und Ähnlichkeit

1.

Wir sind gerne bereit, uns den großen bleibenden Leistungen der Antike in Kunst, Literatur, Wissenschaft und Philosophie zuzuwenden, und die Tatsachen der alten Geschichte erregen aus mancherlei Gründen unsere Aufmerksamkeit. Von offensichtlichen und erwiesenen Irrtümern dagegen nehmen wir meist nur flüchtige Notiz, es sei denn, sie treten uns in irgendeinem schönen Gewande, dem der Poesie etwa, entgegen. Wir überlassen es lieber den Spezialisten, die Sackgassen des Denkens zu durchstreifen. Besonders wenn die Irrtümer in polemischer Zuspitzung als Waffen gebraucht und dazu noch gegen solche Leistungen antiken Geists eingesetzt werden, die wir ob ihres Rangs mit Ehrfurcht betrachten, wenden wir uns ab. Ich muß daher für den Gegenstand meines Vortrags um Verständnis werben, denn er scheint alle genannten Nachteile in sich zu vereinigen: er betrifft eine Gedankenverbindung, die großenteils auf einem Irrtum beruht, kämpferisch vorgetragen wird und gegen Dichtung und Philosophie der Griechen gerichtet ist¹.

2.

Ich spreche von dem ‚Altersbeweis‘ der Kirchenväter. Unter diesem Begriff werden gewöhnlich zwei Hauptsätze zusammengefaßt: einmal die Annahme, Moses und die Propheten seien älter als Platon, alle griechischen Philosophen und Schriftsteller, älter auch als Homer, und zum anderen die Feststellung, Platon und alle griechischen Weisen seien auf eine unmittelbare Art abhängig von den Schriften des Alten Testaments: sie hätten daraus abgeschrieben oder durch Hörensagen Kenntnis davon genommen, wobei es im einen wie im ande-

¹ Das Folgende skizziert den Teil einer Studie, die als dritter Band der Reihe „ΧΡΗΣΙΣ/Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur“ erscheinen soll: „Die Methode im Spiegel des Fälschertums“.

ren Falle nicht ohne schwere Mißverständnisse oder bewußte Verfälschungen der Originale abgegangen sei. Die Sache hat in jüngerer Zeit starke Beachtung gefunden². Wenn ich sie nochmals aufgreife, so rechtfertige ich das mit Pascal: „Man sage nicht, ich hätte nichts Neues gesagt: die Anordnung des Stoffs ist neu. Jeder spielt, wenn man Ball spielt, mit dem gleichen Ball, aber einer setzt ihn besser“³. Und wenn ich den Ball vielleicht auch nicht besser setze, so doch jedenfalls anders. Wozu wiederum Pascal bemerkt: „Verschiedene Folge der Worte gibt verschiedenen Inhalt, und verschiedene Folge der Inhalte gibt verschiedene Wirkung“⁴. Unter meinem Gesichtspunkt kommt dem Moment der Fälschung hohe Bedeutung zu. Daher unterscheide ich drei Elemente des Altersbeweises: den Erweis höheren Alters des Alten Testaments, den Erweis der Abhängigkeit griechischen Denkens und den der Verfälschung der Wahrheit. In der Sprache der Väter: ἀρχαιότης, μίμησις, παράκρουσμα, die beiden letzteren auch verschärft zu κλοπή und παραχάραγμα. Der Begriff „Altersbeweis“ schillert also etwas, trotzdem behalte ich ihn bei. Die drei Sätze hängen freilich zusammen, namentlich setzt die Behauptung der Abhängigkeit die der Priorität voraus; andererseits zeigt sich eine gewisse Selbständigkeit der Argumente darin, daß der Nachweis des Alters bisweilen allein geführt wird. Der Umstand verdient Beachtung, weil er erkennen läßt, welcher Wert allein der *antiquitas* (ἀρχαιότης) im Geisteskampf der Spätantike zuerkannt wurde.

² In kurzem Abstand erschienen drei Darstellungen: A.J. Droge, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture* (Tübingen 1989) = *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie* 26; P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und der christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte* (Tübingen 1990) = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 2. Reihe, 39; M. Baltes, *Platon und die Weisheit des Ostens*, in: H. Dörrie/M. Baltes (Hgg.), *Der Platonismus in der Antike 2* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1990), Bausteine 62/71, Kommentar S. 425/505. Hinzutraten später die beiden Bücher von D. Ridings, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers* (Göteborg 1995) = *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia* 59 und S. Ackermann, *Christliche Apologetik und heidnische Philosophie im Streit um das Alte Testament* (Stuttgart 1997) = *Stuttgarter Biblische Beiträge* 36. Die Literatur ist freilich noch sehr viel verzweigter. Einen gehaltvollen Überblick über das Thema bietet Ch. Riedweg, *Ps.-Justin (Markell von Ankyra?), Ad Graecos de vera religione* (bisher „Cohortatio ad Graecos“), *Einleitung und Kommentar* (Basel 1994) = *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft* 25/1 und 2, hier 25/1, S. 119/129.

³ Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und herausgegeben von E. Wasmuth, Heidelberg 1954, S. 28, Nr. 22.

⁴ Pascal, ebd. Nr. 23.

3.

Auch in dieser ersten, allgemeinen Form enthält der Altersbeweis unübersehbare Mängel, aber sie wird heute wohl jedermann mit jener Nachsicht aufnehmen, die wir etwa antiken Berichten über die Frühgeschichte (ἀρχαιολογία) der Völker oder über den Verfasser der homerischen Epen entgegenbringen. Von der Schichtenanalyse der modernen alttestamentlichen Wissenschaft waren die Kirchenväter weit entfernt, ihnen galt der eine Moses als Verfasser der ersten fünf Bücher des Alten Testaments, und seine Zeit setzten sie auf vierhundert oder gar tausend Jahre vor der Zerstörung des homerischen Troja an⁵, und damit jeweils um etwa ebensoviel Jahre zu früh⁶. Sie hielten sich dabei zum Teil an die Chronologie, die der jüdische Historiker Flavius Josephus, auf älteren hellenistischen Quellen fußend, bald nach dem Jahr 100 n. Chr. in seiner Schrift „Gegen Apion“ vorgelegt hatte⁷. Wenn also auch die Chronologie schwach bleibt, so besitzt doch der Erweis des höheren Alters der jüdischen ‚Philosophie‘ eine gleichsam virtuelle Richtigkeit: Isaias gehört in das achte Jahrhundert, in das Jahrhundert Homers, den ältesten Aufriß des Fünfmosesbuchs setzt man heute in die Zeit zwischen 950 und 850 v. Chr., und daß Stoffe des Pentateuch viel weiter zurückreichen, wird, sehe ich recht, auch von der modernen Forschung allgemein anerkannt⁸. Aber ich möchte mich nicht auf ein Gebiet begeben, das außerhalb meines Fachs liegt. Es genügt mir anzudeuten, daß die Christen ein Recht hatten, auf das hohe Alter der Heiligen Schrift aufmerksam zu machen. Und mehr noch: daß sie damit einer Notwendigkeit gehorchten.

⁵ Tatian. ad Graec. 39,2; Clem. Alex. strom. 1, 101,5. 102, 3; Euseb. chron. p.171 Karst (GCS 20 = Euseb. 5): vierhundert Jahre; Theophil. ad Autol. 3,21,6: neunhundert bis tausend Jahre; vgl. Tert. apol. 19,3: *mille circiter*.

⁶ Wenn wir für den Fall Trojas das antike Datum annehmen (1184/83 nach Eratosthenes und Apollodor, 1182 bei Euseb., Chronik); s. A.A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition* (Lewisburg/London 1979) 174f. 185. 212f. Das antike Datum stimmt übrigens mit dem heute üblichen Zeitansatz ziemlich überein, s. M. Korfmann, *Wilusa/(W)Ilios ...*, in: *Troia. Begleitband zur Ausstellung „Troia – Traum und Wirklichkeit“* (Stuttgart 2001²) 64/76, hier 64. 71. Moses wird im allgemeinen dem 13. Jahrhundert zugewiesen; s. H. Schmid, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentlicher Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise* (Darmstadt 1986) 55.

⁷ Joseph. c. Apion. 1,104: Exodus etwa tausend Jahre vor dem trojanischen Krieg.

⁸ O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964³) 186f. 257; zur ganzen Problematik s. W.H. Schmidt, *Exodus, Sinai und Mose* (Darmstadt 1983) 4/19.

4.

Denn das Christentum trat in eine Welt, die das Althergebrachte in einem Maße schätzte, von dem wir uns heute kaum noch eine rechte Vorstellung bilden können. Was Cicero den Pontifex Q. Aurelius Cotta zur Rechtfertigung des traditionellen Götterkults sagen läßt, kann als Überschrift über einem großen Kapitel antiker, vor allem hellenistisch-römischer Kulturgeschichte stehen: „Mir genügte das eine: daß dies die Überlieferung unserer Vorfahren ist“ (Cic. nat. deor. 3,9: *Mihi enim unum sat erat ita nobis maiores nostros tradidisse*). Bis zum Ausgang der heidnischen Antike vernehmen wir dieselben Töne⁹. Alt und wahr, alt und weise gelten innerhalb solchen Denkens als verwandte Begriffe. Deutliche Merkmale dieser Denkweise zeigt die früheste antichristliche Schrift, die größtenteils im originalen Wortlaut auf uns gekommen ist, weil Origenes sie um 245 n. Chr. einer ausführlichen Widerlegung würdigte: der Ἀληθῆς λόγος des Kelsos, entstanden etliche Jahrzehnte früher, etwa i. J. 178 n. Chr. Für Kelsos verbürgt das Alter einer langen Tradition die Wahrheit, und es ist sein Hauptvorwurf gegen das Christentum, daß es selbst ohne Tradition sei.

5.

Gegen diese Vorwürfe, die sehr verbreitet gewesen sein müssen, führten die Christen den Altersbeweis. Für die kirchlichen Autoren und für die ganze Kirche, der sie angehörten, ist der Religionsstifter der Messias, den die Propheten der Israeliten ankündigten, der das Gesetz des Moses erfüllte, auf den das Leben der Patriarchen und viele Tatsachen der Geschichte des jüdischen Volks abbildhaft vorausweisen. Sie hatten daher ein Recht, von Abraham als von „unserem Patriarchen“ und von David als „unserem Vorfahren“ zu reden und die eigene Religionsgemeinschaft das „wahre“, „geistliche Israel“ zu nennen¹⁰. Dies zu sagen, war ein wesentlicher Teil ihrer Verkündigung, kein Trick. Vor allem aber dann, wenn der Vorwurf des Traditions mangels erhoben wurde, war es geradezu ein Gebot menschlicher Lauterkeit wie missionarischer Pflicht, den Altersbeweis mit den Mitteln zu führen, welche das historische Wissen jener Zeit bereithielt. Indem sie das taten, anerkannten sie zugleich den allgemei-

⁹ *Chrêsis II* 13/17; 104/110.

¹⁰ Abraham der „Vater“ aller Christen, die seine zahlreiche Nachkommenschaft gemäß der Verheißung Gen. 17,5 bilden: Rom. 4,16f.; Gal. 3,29. Danach z. B. Theophil. ad Autol. 3,24,2 im Altersbeweis: Ἀβραάμ ὁ πατριάρχης ἡμῶν. Eusebius h. e. 1,4 ist in der Entwicklung dieses Gedankens sehr weit gegangen, um dem Neuheitsvorwurf zu begegnen; s. *Kritische Revue* 244f.

nen Wert der *antiquitas*¹¹. Denn ihr Beweisverfahren, das darauf abzielte, die Priorität und Originalität der „jüdischen Philosophie“ darzutun, schließt das Bekenntnis ein, daß an Alter und Tradition etwas Wertvolles sei, etwas das man nicht den Gegnern allein überlassen dürfe. Es gehört zu der Art, wie sich die Kirche die antike Kultur unterwarf, daß sie deren Elemente, soweit sie konvertibel erschienen, nicht abstieß, sondern nutzte. Die Hochschätzung von Tradition und Alter war ein solches Element. Es lag darin ein Wert, der nicht gezeugnet zu werden brauchte, der vielmehr so in das volle Licht einer die griechisch-römische Kultur übergreifenden Geschichte gerückt werden mußte, daß er der Verkündigung diene.

6.

Aber, wie schon angedeutet wurde: die eigentliche Schwierigkeit liegt im zweiten und dritten Teil. Wir können uns Platon als Abschreiber und Fälscher nicht einmal vorstellen. Die Annahme, er habe seine Vorlagen aus Willkür, Originalitätssucht oder Neigung zu übertriebener Tüftelei verdorben, seine Quellen verschwiegen, stößt uns ab. Wir fühlen uns in unserer Wertschätzung platonischer Philosophie und Kunst verletzt. Es erscheint uns unglaublich, daß es jemals ein Publikum gegeben habe, das solcher Argumentation Gehör schenkte. Und doch ist es so. In den kanonischen Schriften des Neuen Testaments begegnet der Altersbeweis zwar nicht, und das ist eine Tatsache, die zweifellos ihre Bedeutung hat – besonders wenn wir sie vom Standpunkt des Christen aus beurteilen –, aber schon Justin, der Philosoph und Märtyrer, hat ihn¹², und die anderen griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts bauen ihn, gestützt auf Josephus' Chronologie, weiter aus¹³. Clemens v. Alexandrien trägt eine Masse Material zu seiner Festigung zusammen¹⁴, und der größte Gelehrte der Alten Kirche, Origenes, führt um 245 die gleiche Waffe im Kampf gegen Kelsos¹⁵. In konstan-

¹¹ Ausgesprochen etwa von Tatian. ad Graec. 40,1: καὶ γὰρ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν ... κτλ.

¹² Vgl. unten S. 39. Beispiele vermeintlicher Anleihen Platons: apol. 1,44,8 und bes. 1,59,1/60,9.

¹³ So Justins Schüler Tatian ad Graec. 31; 35/41, auf den sich Spätere berufen (Clem. Alex. strom. 1,101,2; Orig. c. Cels. 1,16), dann Theophilus ad Autol. 3,16 und 29, Tertullian apol. 19,1/8 und 19 frg. Fuld., Minucius Felix 34,5/8; vgl. auch Ps. Iustin. cohort. ad Graec. 30f.

¹⁴ Die Grundlagen liefert das lange chronologische Kapitel 21 des ersten Buchs der Stromata (strom. 1,101/147). Der Erweis der Abhängigkeit Platons und anderer Autoren von Moses und den Propheten durchzieht fast das ganze Werk, vgl. etwa 1,60,1; 87,1/7; 160,3; 162,2; 165,1; 180,1/5; 2,1,1f.; 133,2 und bes. 5,89/140,1; die Argumentation des sechsten Buchs nimmt davon ihren Ausgang, vgl. 6,4,3f. Ferner s. protr. 70,1; paed. 2,18,1f.; 90,4; 91,1; 3,54,2.

¹⁵ Besonders im ersten Buch (Orig. c. Cels. 1,14/16 und 21f.), im vierten (4,11f. 21. 36. 39), sechsten (6,5. 12f. 15. 19. 43. 47) und siebten (7,28/30. 58f.), fast immer entsprechende Vorwürfe

tinischer Zeit ragt Eusebius als Vertreter des Altersbeweises hervor. Seine Weltchronik, um 303 veröffentlicht, verfolgt erklärtermaßen den Zweck, das allen anderen Kulturen überlegene Alter der jüdischen Tradition zuverlässig darzustellen¹⁶, und in seinem apologetischen Werk, der *Praeparatio evangelica*, hat er dann die Abhängigkeit griechischen Denkens vom jüdischen ausführlich zu belegen versucht¹⁷. Dieser Linie folgen die beiden letzten griechischen Apologeten: Cyrill von Alexandrien¹⁸ und Theodoret in der ersten Hälfte des 5. Jh.¹⁹. Hieronymus übersetzte und ergänzte die Chronik Eusebs, womit er auch im lateinischen Kulturraum der eusebianischen Arbeit und ihrer Tendenz Geltung verschaffte. Ambrosius legte eine außerordentliche Vorliebe für den Gedanken an den Tag. Sein grundlegendes Werk christlicher Morallehre (*De officiis*, verfaßt nach 386) ist ganz durchdrungen von dieser Idee²⁰. Sie mußte sich ja auch einem Praktiker besonders empfehlen; denn zeitliche Berechnungen, einmal für erwiesen erachtet, liefern einfachere Argumente als theologisches Denken. Doch urteilen wir nicht voreilig! Der größte Theologe der Alten Kirche, Augustinus, hat Ambrosius einmal ausdrücklich für seine Argumentation gelobt²¹. Bis zum Ausgang der Antike hält sich der Gedanke und wird durch Cassiodors *Institutiones* (etwa Mitte des 6. Jh.) an das Mittelalter weitergegeben²².

des Gegners abwehrend: wo Kelsos eine Abhängigkeit christlicher (neutestamentlicher) Lehren von Platon annimmt, gibt Origenes den Vorwurf zurück, indem er auf Belege schon im Alten Testament verweist; vgl. Riedweg (wie Anm. 2).

¹⁶ Mosshammer (wie Anm. 6) 34. Vgl. Hier. Euseb. chron. praef. p. 7ff. Helm (GCS 47 = Euseb. 7, 1956²); ferner die Vorrede in der deutschen Übersetzung aus dem Armenischen p. 2,20/28 Karst (GCS 20 = Euseb. 5). Schon der Vorgänger Eusebs, Julius Africanus, bezweckte mit seiner Chronik dasselbe: Iul. African. chron. F 34,88ff. (GCS N.F. 15,80).

¹⁷ Vgl. die Inhaltsangabe Euseb. praep. 15,1,1/7. Die Kapitelüberschriften des Autors und seine Überleitungen, die er den einzelnen Büchern gewöhnlich voranschickt, erleichtern die Übersicht. Vgl. auch das Namens- und Sachregister in der Ausgabe von K. Mras (GCS 43,2 = Euseb. 8,2: p. 470ff.) etwa s. v. Moses, Platon, Philosophen. Hinzuzunehmen ist die kommentierte Ausgabe in den Sources Chrétienes, deren letzter Band (Nr. 369), besorgt von G. Schroeder und Éd. Des Places (1991), die Bücher 8/10 enthält. Zum ganzen s. H. Doergens, Eusebius von Caesarea als Darsteller der griechischen Religion (Paderborn 1922) = Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 14/3, 22f.

¹⁸ Cyrill. Alex. c. Iulian. 1,3/20 (GCS N.F. 20, 14/40).

¹⁹ Theodoret. graec. aff. cur. 1,12/25; 2,23/115 (Sources Chrét. 57,106/110; 144/170). Öfter findet sich der Altersbeweis auch in dem Buch über die Vorsehung (cur. 6).

²⁰ Ambr. off. 1,31. 44. 92. 133. 180; vgl. Maria Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis, Basel 1994 = *Chrèsis IV* 293 s. v. Altersbeweis; J. Mesot, Die Heidenbekehrung bei Ambrosius von Mailand (Schöneck/Beckenried 1958) 61,75.

²¹ Aug. doct. christ. 2,28,43 (107f. Green). Die *retractatio* zu dieser Stelle (Aug. retract. 2,30,4) nimmt nichts von der Sache zurück, sondern berichtet nur die Behauptung, Ambrosius habe den Propheten Jeremias und Platon für Zeitgenossen gehalten; vgl. auch Aug. civ. 8,11.

²² Cassiod. inst. 1,27,2. Der Altersbeweis erhält bei Cassiod. inst. 2,3,22, der sich auf Josephus (ant. 1,9) beruft, den Rang eines Rechtfertigungsmittels für den Umgang mit den antiken Wis-

7.

Es mag sein, daß ein einzelner Mann sich in einen Gedanken verrennt und dessen Wirkung auf andere überschätzt. Aber es ist undenkbar, daß ein Irrtum Jahrhunderte überdauert, wenn es sich um einen leicht durchschaubaren Irrtum einiger weniger handelt und nicht vielmehr um einen Irrtum, der seine Verbreitung einer allgemeinen Beschränktheit auf einem bestimmten Gebiet menschlicher Erkenntnis verdankt. Betrachten wir die Vielzahl der kirchlichen Schriftsteller, die den Altersbeweis vorbringen, ihre Anstrengungen, die sie hierfür aufwenden, ihre hohe Bildung, drängt sich uns unabweisbar der Schluß auf, daß sie einem Irrtum erlagen, der ihrer Epoche in gewisser Weise eigentümlich war. In der Tat entspricht der Altersbeweis einer antiken Denkweise. Ich will versuchen, diese Denkweise oder Denkform, wie man heute gerne sagt, ein wenig zu erhellen²³.

8.

Vorab gilt es zu beachten, daß die Annahme, die griechische Weisheit leite sich von fremden Völkern her – von Ägyptern, Orientalen, Indern – lange vor dem Auftreten der ersten Kirchenväter verbreitet war. Besonders nachdem die Eroberungen Alexanders die Welt verändert und den Blick der Menschen geweitet hatten, wurde es üblich, die Urgründe der Weisheit, die Wirklichkeit staatlicher und moralischer Ideale außerhalb des eigenen Kulturkreises zu suchen. Es muß genügen, daran zu erinnern, daß sich das Interesse auch dem jüdischen Volk zuwandte, daß auch die Juden als Träger und Spender uralter Weisheit angesehen wurden²⁴. Noch in der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, also ungefähr zur Zeit des Christenfeinds Kelsos, konnte ein Platoniker, Numenius von Apameia, schreiben: „Was ist Platon

senschaften. (Näheres zur Bedeutung des Altersbeweises bei Cassiodor: *Chrêsis I*² 144/46.) Derselbe Gedanke bei Rabanus Maurus cler. inst. 3,22 (PL 107,399 B). Einiges zu Isidor bei E.R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Bern 1961³) 447f. Aber noch weiter, über Antike und Mittelalter hinaus, behauptete sich der Altersbeweis: er setzt sich im neuzeitlichen Geschichtsdenken fort. Hierzu verweise ich auf die oben Anm. 1 angekündigte Studie.

²³ Ausführlich dazu Pilhofer (wie Anm. 2) passim, e.g. 15/75.

²⁴ Aufzählungen griechischer Schriftsteller, die Alter und Einfluß der jüdischen Kultur bezeugen, finden sich bei Josephus c. Apion. 1,161/218, Clemens Alex. Strom. 1,70,2; 1,72,4f.; 1,150,1/4 und Eusebius praep. 9,2ff. Die Texte sind bequem benutzbar in dem Sammelwerk von M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, 3 Bde (Jerusalem 1974. 1980. 1984).

anderes als ein attisch sprechender Moses?“²⁵. Obwohl dieser Satz nicht eigentlich die Behauptung der Abhängigkeit Platons von Moses in sich schließt, sondern nur eine starke *Ähnlichkeit* zwischen beiden ausdrückt, zeigt er doch, in welchen weiteren Zusammenhang die Anstrengungen der Kirchenväter gehören²⁶.

9.

Aber dies alles macht noch nicht den Kern der Sache aus. Die kulturhistorischen Anschauungen sind ihrerseits befördert durch allgemeinere Elemente antiken Denkens: durch die Neigung, Priorität und Ursächlichkeit gleichzusetzen²⁷, und durch eine weitere Denkgewohnheit. Ich nenne sie hier, in Ermangelung eines besseren Ausdrucks, das „personale Prinzip“. Was ich meine, ist leicht erklärt, wenn ich an den Begriff des *πρῶτος εὐρετής* (*primus inventor*) erinnere. Wo wir heute das Ergebnis einer langen, vielleicht Jahrhunderte währenden kulturellen Entwicklung sehen, sah man in der Antike mit Vorliebe die Tat eines Einzelnen: einer Gottheit, eines Heros, eines Menschen. Kleine wie große Errungenschaften der Kultur, auch etwa die Buchstaben oder die literarischen Genera, wurden als Erfindungen bestimmter Personen angesehen²⁸. Eine Folge des Prinzips ist nun auch die, daß man *Ähnlichkeiten*, wo immer sie sich zeigten, etwa in den Werken bestimmter Autoren oder in den Gesetzen verschiedener Völker, dadurch erklärte, daß man die betreffenden Personen: die Autoren, Gesetzgeber oder was immer, in eine direkte, persönliche Verbindung zueinander brachte. Man ließ etwa den einen Schüler des anderen sein und überbrückte geographische Räume, indem man ausgedehnte Reisen des einen zum anderen annahm. Solche Konstruktionen hielten sich oft erstaunlich lange. Sie brachen eigentlich nur dann auseinander, wenn ganz offenkundige Risse, etwa in den chronologischen Voraussetzungen, sichtbar wurden. Die moderne Forschung zeigt in solchen Fällen, daß die *Ähnlichkeiten*, soweit sie tatsächlich vor-

²⁵ Numenios bei Clem. Alex. strom. 1,150,4; Euseb. praep. 9,6,9; 11,10,14; Theodoret. graec. aff. cur. 2,114 = Nr. 363,a/d bei Stern (wie Anm. 24). Vgl. dazu D. Ridings, Μωυση̅ς ἀττικίζων: Studia Patristica 20 (1989) 132/136.

²⁶ Man sieht die Ähnlichkeit im Monotheismus des Alten Testaments einerseits und in der platonischen Eins-Lehre andererseits, vgl. Baltes (wie Anm. 2) 487f.

²⁷ Also durch die Regel: ‚post hoc ergo propter hoc‘; vgl. etwa A.B. Lloyd, Herodotus. Book II. Commentary 1/98 (Leiden 1976) = Études préliminaires 43,147/49. Die Anwendung der Regel auf das Verhältnis von Judentum und Griechentum proklamiert Euseb. praep. 10,8,18.

²⁸ Vgl. K. Thraede, Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich): RAC 5 (1960) 1191/1278 mit der älteren Literatur; zu Erfindung und Entwicklung etwa 1202f. Der Artikel ist sehr reichhaltig, muß aber mit Vorsicht ausgewertet werden.

handen sind, entweder auf getrennten Entwicklungen beruhen, die unabhängig von einander zu ähnlichen Ergebnissen führten, oder daß zwar eine Berührung stattgefunden hat, aber mehr in der Art eines allgemeinen Einflusses denn in der Weise einer gezielten Übernahme von Person zu Person. Es dürfte die Sache klären, wenn ich Beispiele bringe. Ich beschränke mich auf drei Fälle, welche die Wirkung des Prinzips in großem Maßstab darstellen.

10.

Das staatliche und private Leben Roms war durch Religion und Kultus geprägt. Als Schöpfer der römischen Sakralordnung ward Numa, der zweite König Roms, angesehen – schon dies ein Ausdruck des personalen Prinzips. Aber dessen Wirkung zeigt sich noch deutlicher in der Überzeugung, Numa sei Schüler des Pythagoras gewesen. Das dürfte griechische Erfindung sein, aufgekomen zu einer Zeit (etwa um 400 v. Chr.), da man *Ähnlichkeiten* des römischen Kultus mit dem Pythagoreismus zu entdecken glaubte. Pythagoreer Unteritaliens mögen die Urheber des Irrtums sein, aber er fand in Rom bereitwillige Aufnahme²⁹. Cicero nennt ihn (rep. 2,29) *inveteratus error*, und schon die Tatsache, daß ihn Cicero einer energischen Zurückweisung in seiner Staatsschrift würdigt (ebd. 28f.), spricht für sich. Die chronologische Ungereimtheit war freilich unübersehbar: Romulus' Nachfolger, der um 700 v. Chr. gelebt haben mußte, konnte unmöglich Schüler des Pythagoras gewesen sein, der um 530 nach Krotton kam. Aber noch Livius (1,18,2f.) sieht sich veranlaßt, den Irrtum zurückzuweisen, wobei er außer den chronologischen Bedenken noch andere Gegenstände ins Feld führt: wie hätte Numa damals in seinem sabinischen Heimatort überhaupt Kunde von Pythagoras und der Lehre des Griechen erhalten sollen? Und in welcher Sprache? Und wie hätte er die gefährliche Reise durch die verschiedenen italischen Volkschaften überstehen können? So argumentiert man nicht gegen einen toten Irrtum, und das allein genügt uns hier: die Anwendung des Prinzips auf einen so bedeutenden Gegenstand wie die römische Religion, das lange, zähe Festhalten an diesem Irrtum sind keine Kleinigkeiten. Und Ovid hat durch seine Darstellung im letzten Metamorphosenbuch (met. 15, 1/11; 479/484) dafür gesorgt, daß Numas Schülerschaft bei Pythagoras, durch die Poesie verklärt, für immer ein Teil der sagenhaften Frühzeit Roms blieb.

²⁹ Vgl. R.M. Ogilvie, A Commentary on Livy 1/5, Oxford 1965, 88/91 mit weiterer Literatur.

11.

Während es aber in diesem Fall Gegenstimmen gab, hat sich in einem anderen der Irrtum bis zum Ende der Antike, ja weit darüber hinaus, unangefochten behaupten können, und auch dabei ging es um nichts Geringes. Livius berichtet (3,31,8), vor der Ausarbeitung der Zwölftafelgesetze seien drei Gesandte nach Athen geschickt worden. Wir erfahren sogar ihre Namen. Sie sollten dort „die berühmten Gesetze Solons abschreiben“ (*inclitas leges Solonis describere*); außerdem sollten sie auch Verfassung, Lebensweise und Recht anderer Griechenstädte kennenlernen. Im Jahre 454 v. Chr. traten die Drei ihre Reise an, zwei Jahre später kehrten sie zurück *cum Atticis legibus* (3,32,6), und erst danach begannen die Decemviri mit der Ausarbeitung der Zwölftafeln. So stellte man sich in der Antike die Entstehung der ersten und für etwa ein Jahrtausend einzigen Gesamtkodifikation des römischen Rechts vor. Noch Augustinus spricht im Tone der Selbstverständlichkeit von der Gesandtschaft, die sich in Athen die solonischen Gesetze „borgen“ sollte (civ. 3,17: p. 123,12). Gewisse *Ähnlichkeiten* also, die in der modernen Forschung auf einen mehr allgemeinen griechischen Einfluß zurückgeführt werden³⁰, suchte man in der Antike mit Hilfe des personalen Prinzips begreiflich zu machen: Solons Gesetze waren die Gesetze schlechthin, also mußten die drei Römer nach Athen kommen und dort von seinen Gesetzen eine Abschrift nehmen.

12.

Das dritte Beispiel bringt uns wieder in die Nähe unseres eigentlichen Themas zurück: Platons Reisen in den Orient! Die Antike machte aus Platon und anderen Philosophen große Reisende. Die tatsächlichen Reisen, die Platon nach Unteritalien und Sizilien unternahm, bildeten den Ansatzpunkt für eine Tradition, die ihn nach Ägypten, Kyrene, Phönikien, Babylon und schließlich bis nach Indien gelangen ließ: *ultimas terras lustrasse Pythagoran, Democritum, Platonem accepimus* (Cic. Tusc. 4,44). Er war der Lernende, Wißbegierige, der die Weisheit der Völker sammelte, und nur weil er sie gesammelt hatte, glaubte man die Fülle allen Wissens bei ihm wiederzufinden. Dazu schienen Reisen nötig und ein Lernen gleichsam von Mann zu Mann. In Ägypten soll er drei-

³⁰ Diskussion der Problematik bei G. Crifò: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2* (Berlin/New York 1972) 123/127; vgl. auch J. Delz, *Der griechische Einfluß auf die Zwölftafelgesetzgebung*: *Museum Helveticum* 23 (1966) 68/83, bes. 78f.; F. Wieacker, *Die XII Tafeln in ihrem Jahrhundert*, in: *Les Origines de la République romaine = Entretiens sur l'antiquité classique* 13, Vandoeuvres-Genève 1967, 293/362, bes. 330/353.

zehn Jahre geblieben sein. Zu Heliopolis zeigte man das Haus, in dem er angeblich gewohnt hatte, und sogar den Namen des ägyptischen Priesters, dessen Schüler er gewesen sei, glaubte man zu wissen³¹. Die modernen Forscher haben Platon nicht einmal die Ägyptenreise gelassen. Wilamowitz erwärmte sich zwar noch für sie, aber sonst überwiegt die Skepsis³². Die Hochschätzung ägyptischer Kultur, die sich in den Dialogen der Reife und Spätzeit äußert, besitzt für die Annahme eines persönlichen Aufenthalts in Ägypten keine beweisende Kraft, wie übrigens Wilamowitz selbst erkannte³³. Für uns ist hier allein wichtig, daß es in der Antike jene Tradition gab. Sie wurde gerade von den späteren Platonikern befördert, denen daran lag, den Meister mit den Ländern der Urweisheit in persönliche, direkte Verbindung zu bringen. Es läßt sich denken, wie dieses Platonbild jene Männer beeindrucken mußte, die nach einer Erklärung der Gemeinsamkeiten in Moses' Gesetz und Platons Nomoi, in jüdisch-christlicher Religion und griechischer Philosophie suchten. Hier war ihnen eine Lösung vorgezeichnet, ja man möchte fast sagen: aufgedrängt. Nach dem Wissensstand ihrer Epoche war es eine beinahe notwendige Schlußfolgerung, daß sie Platon auch aus Moses und den Propheten lernen ließen³⁴.

13.

Dennoch fällt es uns im allgemeinen leichter, die Irrtümer über Numa, die Zwölftafeln und Platons Reisen hinzunehmen. Denn wir fühlen, wie wenig von diesen Irrtümern im Grunde abhängt. Der Altersbeweis der Väter dagegen ist Mittel in einem Kampf, dessen Ausgang über den Bestand der Kirche und die Umwandlung der Kultur entschied. Darum tritt uns jene antike Denkform hier mit einer Schärfe, ja Aufdringlichkeit entgegen wie sonst nirgends. Sie wurde Instrument und Teil eines großen Ringens, geriet in ein Feld höchster Spannung, war einer Belastung ausgesetzt wie nie zuvor. Unter dieser Spannung mußten auch ihre Schwächen deutlicher hervortreten. Das alles war unvermeidlich. Denn diese Denkweise ließ sich nicht irgendwie aussparen. Und selbst wenn es die Väter gewollt hätten, so wäre es ihnen doch von den Gegnern nicht erlaubt

³¹ Strabo 17,1,29; Plut. moral. 578F; vgl. 354 D/E; Clem. Alex. strom. 1,69,1; vgl. Kees, Art. Sechnuphis: PW 2 A (1921) 976.

³² U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon (Berlin 1920²) 242/245; kritische Prüfung der Argumente bei J. Kerschensteiner, Platon und der Orient, (Stuttgart 1945) 46/55. Vgl. jetzt auch Baltes (wie Anm. 2) 429f. mit weiterer Literatur.

³³ Wilamowitz (wie Anm. 32) 245,1.

³⁴ Das zeigt das Beispiel Lactanzens (inst. 4,2,4f.): seines Erachtens gelangte Platon gerade nicht zu den Juden, worüber er sich nur wundern kann: Gottes Wirken ist für ihn die einzige Erklärung dafür, daß nicht geschah, was natürlicherweise eigentlich hätte geschehen müssen.

worden. Denn der Altersbeweis der Kirchenväter ist apologetisch im direkten Sinn: er ist Erwiderung auf entsprechende Vorwürfe der Gegner.

14.

Abhängigkeit besagt im Ergebnis nichts anderes, als daß zwei oder mehrere dasselbe wissen oder lehren. Wenn hinzugefügt wird, der eine habe den anderen bestohlen, steht zwar die Lauterkeit des Nachahmers auf dem Spiel, aber im Resultat braucht sich kaum etwas zu ändern: Abhängigkeit bedeutet Übereinstimmung. Allenfalls kann im Vorwurf unrechtmäßigen Besitzes schon der weitere Gedanke angedeutet sein, daß das gestohlene Gut, indem es aus seinem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen wurde, auch an Wert und Wahrheit Einbußen erlitt. Notwendig ist das jedoch nicht. Tritt aber die ausdrückliche Anklage der Verfälschung hinzu, ist die Sache klar, die Lage wesentlich verändert. Denn die Übereinstimmung kann jetzt nur noch eine partielle sein, kann nur insoweit bestehen, als man in der Entstellung noch das Ursprüngliche erkennt oder erahnt. Diese Trennlinie im Rahmen unseres Themas zu beachten, ist deshalb wichtig, weil sie zugleich die Grenze zwischen Christentum und (hellenistischem) Judentum bezeichnet. Es wird oft gesagt, daß der Altersbeweis zuerst von den jüdischen Apologeten geführt worden sei. Das ist richtig, wenn wir darunter die beiden Elemente der Priorität und der Abhängigkeit verstehen. In diesem Sinne finden wir den Altersbeweis tatsächlich bei jüdischen Autoren des zweiten Jahrhunderts v. Chr., bei Eupolemos, Artapanos und Aristobul³⁵, dann auch bei Philo Iudaeus³⁶ und schließlich bei Jose-

³⁵ Eupolemos bei Euseb. praep. 9,26,1 (aus Alex. Polyhistor) und Clem. Alex. strom. 1,153,4 = F Gr Hist 723 F 1 a, b: Moses Erfinder der Buchstaben, erster Gesetzgeber, erster ‚Weiser‘; Artapanos bei Euseb. praep. 9,27,1 ff. = F Gr Hist 726 F 3, bes. ebd. 3f.: Moses bei den Griechen Musaios genannt und Lehrer des Orpheus; Aristobul. frg. 3/5 bei Euseb. praep. 13,12 (2,190/197 Mras), vgl. Clem. Alex. 1,150,1/3. Dazu P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missions-Literatur unter Ausschluß des Philo und Josephus (Hamburg-Volksdorf 1954) 42/52; N. Walter, Der Thorausleger Aristobulos (Berlin 1964) = Texte und Untersuchungen 86, passim, bes. 26/29 und 46/51. (Zu dem ganzen Fragekomplex s. jetzt M. Mülke, Aristobolus in Alexandria. Jüdische Biblexegese zwischen Griechen und Ägyptern unter Ptolemaios VI Philometor, Berlin/Boston 2018 = Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 126, bes. 134/51.)

³⁶ Philon nimmt Abhängigkeit bei griechischen Gesetzgebern an (special. leg. 4,61), bei Heraklit (leg. all. 1,108; quaest. Gen. 3,5; 5 [4], 152; rer. div. her. 214) und Zenon (omn. prob. lib. 57). Auch das stoische Lehrstück, daß nur das Schöne gut ist, sowie der Hauptsatz der Stoa (τὸ ἀπολόουθως τῆ φύσει ζῆν) stammen aus der Genesis: post. Cain. 133; migr. Abr. 128. Vgl. Walter (wie Anm. 35) 51; P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums (Leipzig 1906) 21.

phus³⁷. Sie alle nehmen für die jüdische Religion und Kultur das höhere Alter in Anspruch und behaupten die Abhängigkeit der griechischen Philosophie. Der letzte Gedanke ist ihnen vielleicht nicht gar so wesentlich, wird jedoch oft genug und deutlich genug ausgesprochen. In der Hauptsache kommt es ihnen darauf an nachzuweisen, daß das wahre Judentum identisch ist mit der griechischen Philosophie. Das ist das Ziel ihrer Apologie. Zu diesem Zweck wird auch die allegorische Auslegung des Gesetzes betrieben. Es gibt, meinen sie, keinen Gegensatz: wenn philosophisch gebildete Griechen die Juden wegen ihrer Religion anklagen und schmähen, treffen sie sich selbst, denn die Philosophen sind Moses' Schüler. Das ist ihre Sicht der antiken Bildung. Zu dieser Anschauung paßt bestens der Altersbeweis im Sinne der Abhängigkeit, nicht aber im Sinne der Verfälschung, Entstellung, Verdunkelung der Wahrheit. Solche Behauptung würde zerstören, was sie aufbauen wollen.

15.

Dagegen treffen wir bei den christlichen Apologeten von Anfang an auf den Vorwurf der Verfälschung des Übernommenen. Und es kann ja auch kaum anders sein. Bei den jüdischen Apologeten mußte der Punkt fehlen, hier durfte er nicht fehlen. Der Unterschied kann gar nicht groß genug gedacht werden³⁸. Er macht uns diese ganze Argumentation der Väter vielleicht nicht angenehmer, offenbart aber die tiefe Kluft zwischen zwei Betrachtungsweisen antiker Bildung, zwischen zwei Arten des Umgangs mit ihr, zwischen zwei Zielen. Es ist die Kluft zwischen Harmonisierung und Transformation, Ausgleich und Unterwerfung. Clemens v. Alexandrien bezieht das Wort des Evangelisten: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber“ (Ioh. 10,8) auf die Philosophen und erklärt³⁹:

³⁷ Joseph. c. Apion. 2,168: übereinstimmende Gotteslehre bei Moses und den Philosophen, seinen Schülern; 2,281: die Philosophen wahrten nach außen hin die heimischen Gesetze, in ihren Schriften und in ihrer Philosophie folgen sie Moses. Ferner 2,257 über Platon als Nachahmer Mosis.

³⁸ Der Vorwurf, das Übernommene „nicht genau verstanden“ zu haben, schon bei Justin. apol. 1,44,9f. (über Philosophen und Dichter); apol. 1,60,5 (über Platon). In den neueren Darstellungen wird dieser fundamentale Unterschied zwischen (hellenistischem) Judentum und Christentum meist auf die eine oder andere Weise verkannt oder verschleiert. Die notwendige Kritik muß ich hier zurückhalten. Richtig erfaßt wird die Apologetik des jüdischen Hellenismus bei Krüger (wie Anm. 36) 21 f.

³⁹ Clem. Alex. strom. 1,87,2. Diese Stelle muß im Zusammenhang des ganzen (17.) Kapitels gelesen werden (strom. 1,81,1/87,7). Die Übersetzung gebe ich nach O. Stählin, Des Clemens von Alexandria Teppiche . . . , Buch I-III (München 1936) = Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Band 17, 78f.

„Die griechischen Philosophen dürften aber insofern ‚Diebe und Räuber‘ sein, als sie vor der Ankunft des Herrn von den hebräischen Propheten Teile der Wahrheit nicht mit vollem Verständnis übernahmen (μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν λαβόντες), sondern sich aneigneten, als wären sie ihre eigenen Lehren, wobei sie manches fälschten (παράχαράξαντες), anderes infolge eines Übermaßes an Scharfsinn töricht umdeuteten (ἀμαθῶς σοφισάμενοι), einiges auch erfanden. Denn vielleicht haben sie auch ‚den Geist des Verstandes‘ (Exod. 28,3) gehabt“⁴⁰.

Die Abhängigkeit von Moses und den Propheten hat also nicht zu einem Consensus geführt! Das ist die große, immer wieder eingeschärfte Lehre der Väter. Die Übereinstimmungen sind bruchstückhaft, und selbst diese Bruchstücke (μέρη) der Wahrheit sind verfälscht. Alle Völker, sagt Clemens andernorts, haben in allgemeinen Zügen eine zutreffende Vorstellung vom Wesen Gottes, „erst recht“ (πολὺ δὲ πλέον) die griechischen Philosophen, die von der barbarischen, d.h. jüdischen Philosophie abhängen. Dennoch ist ihre Auffassung Gottes nur „dem Umriß nach“ (κατὰ περίφρασιν) wahr⁴¹: „Denn weder wissen sie, was Er ist, noch inwiefern Er Herr und Vater und Schöpfer ist; auch kennen sie den sonstigen Heilsplan der Wahrheit nicht, da sie von ihr selbst nicht darüber belehrt sind“⁴². Trotz ihrer durch die jüdische Weisheit verbesserten Ausgangslage blieben also die Philosophen weit hinter der Wahrheit zurück.

16.

Der Vorwurf der Verfälschung entspringt der christlichen Sicht antiker Kultur und hängt mit dem Wesen der christlichen Religion zusammen: hat man sich erst einmal auf die Annahme einer Abhängigkeit griechischer Kultur vom Alten Testament eingelassen, dann muß – vom christlichen Standpunkt aus – der Klagepunkt der Verfälschung unbedingt miteingehen in das Konzept. In demselben Maße, in dem Unterschiede gesehen, die *Ähnlichkeit* eingeschränkt, die Übereinstimmungen als bruchstückhaft erkannt werden, muß die Annahme der Entstellung des Übernommenen an Boden gewinnen. Weil es Abweichungen gibt, sind Fälschungen unabweisbar nahegelegt. Im Gesamtrahmen einer sol-

⁴⁰ Damit weist Clemens zurück auf seine Behandlung (strom. 1,25,4/26,5) der ‚Künstlerberufung‘ Exod. 31,1/5. Sie ist Zeugnis der Tatsache, daß jede weltliche Kunst oder Wissenschaft von Gott stammt; s. *Chrêsis I*² 97f. über Origenes. Bei Clemens zeigt sich hier das Ineinandergreifen der historischen und der theologischen Argumentation.

⁴¹ Clem. Alex. strom. 5,134,1; vgl. 6,39,1.

⁴² Clem. Alex. strom. 5,134,3. Wieder schiebt sich die theologische Grundlage in die Argumentation mit der Abhängigkeit. Vgl. zu dieser Stelle *Chrêsis II* 70.

chen historischen Betrachtungsweise können die Unstimmigkeiten nur als Entstellungen erfaßt werden. Das ist, wie gesagt, die notwendige Konsequenz. Und deswegen begegnet der Vorwurf bei den christlichen Denkern von Anfang an, das heißt: schon bei Justinus Martyr. Er, der erste, der den Altersbeweis auf christlicher Seite führt, verbindet mit ihm sogleich die Klage auf Verfälschung. Die Vertreter des hellenisierten Judentums gaben hierfür, wie wir sahen, nicht die Vorbilder ab. Wohl aber war man sonst in der Antike leicht mit solcher Klage bei der Hand. Vor allem muß man der Tatsache, daß der Altersbeweis auf christlicher Seite eine Antwort darstellte auf entsprechende Anschuldigungen der Gegner, die volle Beachtung schenken. Origenes' Verteidigungsschrift bezeugt, daß der Altersbeweis zu der großen Aufgabe gehörte, welche die Väter gerne mit dem Bilde: *tela retorquere* bezeichnen⁴³. Denn Kelsos erhob seinerseits den Vorwurf, Moses und die Propheten hätten wesentliche Bestandteile ihrer Lehren aus Platon oder anderen Philosophen entlehnt und obendrein noch mißverstanden oder verfälscht⁴⁴. Dasselbe behauptete er für Christus selbst und die Apostel. Chronologische Bedenken kamen ihm offenbar nicht, und man versteht ohne weiteres, daß der christliche Apologet erst einmal die Verhältnisse einigermaßen zurechtrücken mußte. Er sagt: „(Unsere Absicht ist es,) uns zu verteidigen und zu zeigen, daß die Propheten der Juden, die wir anerkennen, nichts aus Platon genommen haben können; denn sie lebten früher als er“⁴⁵. Man begreift auch, daß Origenes in seiner Widerlegung auf das Mittel der *retorsio* kaum verzichten konnte. Der Altersbeweis der Väter wurde durch die Notwendigkeit gefördert, die Religion mit den zeitbedingten Mitteln der historischen und literarhistorischen Kritik zu verteidigen.

⁴³ Tert. apol. 4,1: ... *nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiciunt*, ... eqs. Vgl. Euseb. praep. 15,1,10: τὸν ἐλεγχοῦν τοῖς σφῶν αὐτῶν βέλεσιν (ἀποφέρειν).

⁴⁴ Deutliche *retorsio* ist der Altersbeweis z.B. bei Orig. c. Cels. 4,11f.: Kelsos' Vorwurf, die christliche Lehre vom Straffeuer (Gottes „Herabsteigen“ mit Feuer, wie er sagt) sei aus dem Mißverständnis vorchristlicher Anschauungen über zyklisch wiederkehrende Weltvernichtung entstanden, wehrt Origenes ab, indem er auf Mosis höheres Alter verweist und den Vorwurf des Mißverständnisses zurückgibt; zur Sache s. M. Borret in der Ausgabe: Origène, Contre Celse, tome 2 (Paris 1968) = Sources Chrétiennes 136, 210, Anm. 3.

⁴⁵ Orig. c. Cels. 6,19 (Sources Chrét. 147,226, 7/10); vgl. etwa noch c. Cels. 6,7 (ibid. 192, 1/6).

17.

Johann Adam Möhler schreibt⁴⁶: „Die Wahrheiten des Evangeliums sind Wahrheit, und bleiben es unabhängig von der vergänglichen Begründung derselben. Wir bedürfen einer Brücke, um über das Wasser zum Festland zu gelangen, die Beweise sind eine solche; sind wir aber nur einmal angelangt bei der Wahrheit, hat sie in uns sich eingewurzelt, so liegt an der Beschaffenheit der Beweise nicht so viel. Jede Zeit hat andere, wie auch mancherlei Brücken, fliegende und stehende, hölzerne und steinerne, über die Flüsse führen.“ Es ist kaum anders denkbar, als daß ein sich entwickelndes System bei seiner Entwicklung auch solche Gedanken aufnimmt, die den zeitbedingten Möglichkeiten wissenschaftlicher Erkenntnis entsprechen, aber objektiv falsch sind. Auch ein religiöses System, das für sich in Anspruch nimmt, auf göttlicher Offenbarung gegründet zu sein, wird bei seiner Verteidigung, Entfaltung, Ausbreitung nach Argumenten Ausschau halten, und da das menschliche Wissen keine feste Größe ist, sondern sich verändert und fortschreitet, steht, wie gesagt, von vorneherein zu erwarten, daß zugleich mit jenen Argumenten auch mancherlei Irrtümer Verwendung finden. Für die Lebensfähigkeit des Systems wird es allerdings entscheidend sein, ob es auf derlei irrigen Anschauungen wesentlich gründet, ob es von ihnen geradezu abhängt, oder ob es sie nur als Stützen solcher Art gebraucht, daß es sich von ihnen zu gegebener Zeit frei machen kann, ohne selbst Schaden zu nehmen. Den Vogel Phoenix, der sich stets aus seiner eigenen Asche erneuert, sahen manche Väter als Symbol und Beweis der Auferstehung an⁴⁷. Diesen Vogel hat es nie gegeben, wie wir heute alle wissen. Dennoch schadet das der kirchlichen Auferstehungslehre nicht im mindesten. Denn sie hat andere, gültige Analogien der Natur zur Verfügung. Augustinus sah die Sonne als von Gott gesetztes Zeichen der Hl. Dreifaltigkeit an, weil sie sich bewegt, weil sie wärmt und weil sie leuchtet, also die Dreiheit in der Einheit kundtut⁴⁸. Wir wissen, daß die Erde sich bewegt, nicht die Sonne. Dadurch schwindet die Grundlage dieser ehrwürdigen Analogie zwar nicht gänzlich – denn die

⁴⁶ J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825¹), bearbeitet von E.J. Vierneisel (Mainz 1925) = H. Getzeny (Hrg.), Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit 2,219.

⁴⁷ 1 Clem. 25; Tert. resurr. 13,2. Das Phoenix-Gedicht, das unter dem Namen Lactanzens überliefert ist (CSEL 27,1, 135/147), bildet ein typisches Erzeugnis des religiösen Synkretismus, wie ich gegen Antonie Wlosok bemerken muß, die darin ein absichtsvoll verhülltes Christentum erkennen will; vgl. ihr Lactanz-Kapitel in der neuen Literaturgeschichte: R. Herzog (Hrg.), Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr. (München 1989) = Handbuch der Latein. Literatur der Antike VIII 5, 375/404, hier 398/401.

⁴⁸ Aug. serm. 384,3 (PL 39,1690); vgl. *Prudentiana II* 142f.

Anschauung bietet dem Auge das Bild der Sonnenbewegung nach wie vor –, aber der Gebrauch des Symbols müßte sich doch dem Wissensstand anpassen. Der Vorwurf der Heiden, die Christen seien verantwortlich für Dürre, Hungersnot, Seuchen, wird von Cyprian nicht deswegen zu Unrecht zurückgewiesen, weil eines seiner Argumente, die Welt stehe im Greisenalter und lasse allenthalben ein Erschlaffen ihrer Kräfte verspüren, falsch ist⁴⁹. Das Argument war ein Hilfsmittel, das zu seiner Zeit aufgrund der umlaufenden Depravationstheorien und der Erwartung des baldigen Weltendes Wirkung tun mochte⁵⁰. Es kann aber fortfallen. Die theologische Erklärung, daß solche Vorgänge warnende Zeichen und Äußerungen des Zornes des Einen Wahren Gottes seien, wird dadurch nicht berührt.

18.

Wie Möhler es schön ausdrückt, waren die zeitbedingten Erkenntnisse nicht nutzlos. Sie stützten gewisse Sätze des kirchlichen Lehrsystems, solange sie es vermochten. Bis sich zeigte, daß andere an ihre Stelle zu treten hatten. Das System trifft im Laufe seiner Entwicklung eine Auslese unter den stützenden Beweisen, die es andererseits aber auch ständig ergänzt. Der Altersbeweis liefert für alles dies eines der deutlichsten Beispiele. Auch er ist ein Hilfsargument. Zwar ein Argument anderer Größenordnung als etwa der Vogel Phoenix, aber eben doch ein subsidiäres Beweismittel. Denn er geht von Anfang an Hand in Hand mit einem theologischen Argument überzeitlicher Bedeutung. Es ist ausgedrückt in den Worten des Apostels: „... was von Gott erkennbar ist, ist ihnen (d.h. allen Menschen) offenbar. Gott hat es ihnen geoffenbart. Läßt sich doch Sein unsichtbares Wesen seit Erschaffung der Welt durch Seine Werke mit den Augen des Geistes wahrnehmen; Seine ewige Macht wie Seine Göttlichkeit“ (Rom. 1,19f.: K. Rösch). Und weiter: „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antrieb (φύσει) die Forderungen des Gesetzes erfüllen, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß das, was das Gesetz bewirken soll, in ihr Herz geschrieben ist (τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν). Ihr Gewissen bezeugt es ihnen und die Gedanken, die einander anklagen oder verteidigen“ (ebd. 2,14f.). Die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis durch Beobachtung des Gewissens und durch Anschauung der Schöpfung einerseits, die Trübung dieser Erkennt-

⁴⁹ Cypr. Demetr. 3

⁵⁰ Vgl. dazu E. Gallicet, Cipriano. A Demetrisano (Torino 1976) 149/163, ferner F.G. Maier, Augustin und das antike Rom (Stuttgart/Köln 1955) = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 39, 63/65.

nis durch die Sünde und die Abkehr von der Erkenntnis durch den Götzendienst andererseits: beides zusammen erklärt, wie einzelne Strahlen der Wahrheit in das vorchristliche Denken gefunden haben, ohne es doch voll erleuchten zu können. Die Kirchenväter haben die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis als theologische Grundlage ihres Umgangs mit den antiken Kulturgütern stark ausgebaut. Für unsere Zwecke genügt ein Beispiel, das zeigt, wie Altersbeweis und Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis nebeneinandertreten; wie ersterer den Versuch bildet, dem theologischen Gedanken eine historische Ausformung und Stütze zu geben, und wie das theologische Argument bereits seinen Vorrang vor dem historischen anmeldet.

19.

Zu Beginn des achten Buchs seines „Gottesstaats“ begründet Augustinus die Vorzüglichkeit der platonischen Philosophie. Sie allein bildet ein würdiges Gegenüber bei Erörterung theologischer Fragen. Der Grund liegt darin, daß die Platoniker in ihrer Gottesauffassung der Wahrheit verhältnismäßig „nahe“ gekommen sind. An diesem Punkt angelangt, sieht sich der Autor vor ein Problem gestellt. Es liegt in der Frage, wie die Übereinstimmungen zwischen Christentum und Platonismus ursächlich zu erklären seien. Zwar hat Augustinus schon zuvor den Römerbrief zitiert, wo die theologische Begründung gegeben wird, doch offenbar gab es Christen, denen diese Erklärung nicht genügte. Der Kirchenvater schreibt⁵¹:

„So manche, die mit uns in der Gnade Christi verbunden sind, wundern sich, wenn sie hören oder lesen, daß Platon über Gott diese Ansichten gehabt hat, die, wie sie wohl sehen, mit der Wahrheit unserer Religion weitgehend übereinstimmen. Daher meinten einige, er habe, als er nach Ägypten reiste, den Propheten Jeremias gehört oder bei Gelegenheit dieser Reise die Schriften der Propheten gelesen.“

Augustinus erklärt dann, daß weder das eine noch das andere möglich sei, und widerruft zugleich eigene frühere Äußerungen derselben Art⁵²: mit Jeremias könne Platon aus chronologischen Gründen nicht in persönliche Verbindung gebracht werden, und da die Bibel erst etwa sechzig Jahre nach Platons Tod unter Ptolemaeus (Philadelphus) ins Griechische übersetzt worden sei, könne Platon die Propheten auch nicht selbst gelesen haben. Bleibt also nur die Möglichkeit, meint Augustinus, daß Platon, lerneifrig wie er war, in Ägypten vom Hörensagen einiges – *quantum capere posset* – über den Inhalt der Hl. Schrift

⁵¹ Aug. civ. 8,11 (336, 26ff. Dombart/Kalb).

⁵² Aug. civ. 8,11 (336, 31f.) mit Bezug auf doct. chr. 2,28,43 (107f. Green).

in Erfahrung brachte⁵³. Indizien, die solche Annahme begünstigen, findet der Kirchenvater in gewissen Übereinstimmungen des biblischen Schöpfungsberichts mit Platons Timaios. Vor allem aber beeindruckte ihn, daß Gottes Worte an Moses: „Ich bin, Der Ich bin, und sage den Söhnen Israels: Der ist, hat mich zu euch gesandt!“ (Exod. 3,14) einen Hauptsatz platonischer Ontologie, die Unwandelbarkeit des wahren Seins, zu enthalten scheinen⁵⁴. Augustinus gesteht, diese Übereinstimmung sei geeignet, auch ihn selbst „fast“ zu der Annahme zu bewegen, Platon habe die Bücher des Alten Testaments tatsächlich gekannt. Schließlich läßt er die ganze Sache in der Schwebelage⁵⁵, deutet jedoch an, welcher Lösung er den Vorzug gibt. Er schreibt⁵⁶:

„Es mag indes dahingestellt bleiben, woher Platon das gelernt hat: ob aus den vorausgehenden Schriften der Alten, oder, eher noch (*sive potius*), weil, wie der Apostel sagt (Rom. 1,19f.), ‚was an Gott erkennbar ist, ihnen offenbar ist; denn Gott hat es ihnen geoffenbart ...‘“ usw.

Hier greifen wir das eigentliche, innerste Problem der ganzen Auseinandersetzung über Priorität und Abhängigkeit. Der Eindruck der *Ähnlichkeiten* wirkte bisweilen so überwältigend, daß man mit ihrer allgemeinen Erklärung aus der natürlichen Gotteserkenntnis nicht auszukommen glaubte und sich gedrängt fühlte, eine direkte Abhängigkeit anzunehmen. Augustins Haltung in der Frage ist höchst bezeichnend. Obwohl der große Theologe gegenüber dem Altersbeweis eine kritische Zurückhaltung an den Tag legt, wie sie zu seiner Zeit kaum hätte stärker ausfallen können, ist sein eigenes Staunen über jene eine Übereinstimmung zwischen Moses und Platon doch so groß, daß er fast geneigt wäre, alle wissenschaftlichen Bedenken hintanzusetzen und Bibelkenntnis Platons nicht nur aufgrund mündlicher Erkundungen anzunehmen – darin sieht er überhaupt keine ernstliche Schwierigkeit –, sondern auch aufgrund selbständiger Einsicht in die Hl. Schrift.

⁵³ Aug. civ. 8,11 (337, 13 ff.).

⁵⁴ Diese Übereinstimmung behandelt ausführlich Euseb. praep. 11,9/11, wobei er außer Plat. Tim. 27d/28a; 37e/38b noch besonders den Numenios anführt.

⁵⁵ Wie Eusebius (praep. 11,8,1), der für Platons Anschluß an Moses drei Erklärungen bereithält: entweder habe Platon in Ägypten von den Juden gelernt oder er sei von sich aus auf den Sachverhalt gekommen oder er sei „irgendwie“ durch Gott dieser Einsicht gewürdigt worden. Daß die beiden letzteren Möglichkeiten keine wirklichen Alternativen bilden, lehrt das bei Eusebius unmittelbar folgende Zitat Rom. 1,19f.

⁵⁶ Aug. civ. 8,12 (338, 21 ff.).

20.

Wenn *Ähnlichkeiten*, die zwischen verschiedenen Weltanschauungen oder zwischen den Sätzen verschiedener Lehrsysteme bestehen, als erklärungsbedürftig empfunden werden, setzt dies voraus, daß es neben den Übereinstimmungen auch wesentliche Abweichungen gibt, die eben jene Gemeinsamkeiten auffällig erscheinen lassen. Je tiefer die trennende Kluft, desto bemerkenswerter das Verbindende! Besonders wenn eine Lehre behauptet, allein die Wahrheit zu besitzen, und zwar aufgrund göttlicher Offenbarung, ja durch die Unterweisung des menschgewordenen Gottes selbst, der von sich sagt: „Ich bin die Wahrheit“ (Ioh. 14,6), besonders dann also müssen etwaige *Ähnlichkeiten*, Übereinstimmungen, Gemeinsamkeiten mit der sie umgebenden Kultur hervorstechen und nach Erklärung verlangen. Darum ist die ganze, jahrhundertlang geübte Apologetik des Altersbeweises ein großes Zeugnis für den Wahrheitsanspruch der Kirche, den sie trotz aller *κοινά* (*similia*, ὅμοια) in Philosophie und Literatur der Antike aufrechterhielt. Der Altersbeweis bildet den Versuch, *Ähnlichkeit und Abweichung* mit den ungenügenden Mitteln der zeitgenössischen Geschichtsforschung und Echtheitskritik zu erklären. Aber achtenswert ist er, weil er den unbeugsamen Willen bekundet, vor den Übereinstimmungen nicht zu kapitulieren, nicht in die Harmonisierung zu flüchten. Ein durch und durch nicht-synkretistisches System wehrt sich mit den Mitteln zeitbedingter Erkenntnis gegen die Angleichung an die Kultur, in die es vordringt. Das ist die historische Bedeutung des Altersbeweises.

21.

In den *Ähnlichkeiten* liegt, betrachtet man sie unter missionarischem Aspekt, zunächst ein großer Wert beschlossen. Ja, es sind im Grunde die Ähnlichkeiten, die eine erfolgreiche Mission erst ermöglichen. Je deutlicher die Einsprengsel der Wahrheit in der vorchristlichen Kultur hervortreten, desto bessere Hilfsmittel gewinnt die Darstellung der christlichen Lehre in dieser Kultur. Die Ursache ist zunächst einfach eine psychologische. Clemens von Alexandrien drückt es so aus⁵⁷:

„Wir lernen etwas durch den Vergleich mit dem, was ihm ähnlich ist (τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἐκδιδασκόμεθα). ‚Antworte‘, sagt darum Salomon (Prov. 26,5), ‚dem Toren aus seiner Torheit!‘. Deshalb muß man denen, die nach bei ihnen selbst

⁵⁷ Clem. Alex. strom. 5,18,5/7. In der Übersetzung folge ich wieder O. Stählin, Des Clemens von Alexandria Teppiche ..., Buch IV–VI (München 1937) = Bibliothek der Kirchenväter, Zweite Reihe, Band 19, 133.

geltenden Weisheit verlangen (vgl. 1 Cor. 1,22), das darbieten, was ihnen vertraut ist, damit sie auf die leichteste Weise durch ihre eigenen Gedanken richtig zu dem Glauben an die Wahrheit kommen. ‚Denn allen bin ich alles geworden‘, sagt der Apostel (vgl. 1 Cor. 9,22), ‚um alle zu gewinnen‘. Denn auch die göttliche Gnade strömt wie ein Regen auf Gerechte und Ungerechte herab (vgl. Mt. 5,45)“.

Clemens betrachtet hier die Chrêsis, die Nutzung bestehender Ähnlichkeiten, von der missionarisch-pastoralen Seite her, was dazu führt, daß er sie stark in die Synkatabasis (*condescensio*) übergehen läßt, also in die Methode des Lehrers, der sich auf die Ebene des Schülers begibt⁵⁸. Das Zitat aus den Proverbien läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß solches Verfahren tatsächlich ein ‚Hinabsteigen‘ bedeutet, daß also alle *Ähnlichkeit* niemals zur Höhe der *Gleichheit* hinaufreicht. Andererseits geht aus den neutestamentlichen Zeugnissen, die der Autor folgen läßt, hervor, daß solche missionarische Haltung dem Vorbild Gottes und apostolischer Tradition entspricht, ja vielleicht ist mit dem Hinweis auf die Güte Gottes, die es über alle regnen läßt, auch die Herkunft jener ὁμοία bei den Heiden angedeutet. Die ausdrückliche Rechtfertigung ihres Einsatzes lautet so (strom. 5,19,1 f.):

„Wir wollen mit ihnen (den Griechen) in der Weise verhandeln, wie sie es ihrem Wesen nach zu hören vermögen; denn ihre Gedanken halten wir, da alles Gott gehört, für unser Eigentum, und zwar vor allem, weil das, was bei den Griechen gut und schön ist, von uns stammt. Denn was verständig oder gerecht ist, das stellt dieser große Haufe nicht nach der Wahrheit, sondern nach dem fest, was ihm Freude macht. Er freut sich aber wohl an nichts anderem mehr als an dem ihm Ähnlichen (ἡδοίτο δ' ἂν οὐχ ἑτέροις μᾶλλον ἢ τοῖς ὁμοίοις αὐτοῦ)“.

Die Methode gründet also darin, daß es Ähnlichkeiten, das heißt: substantielle Elemente der Wahrheit, in der nichtchristlichen Kultur tatsächlich gibt. Es findet nicht eine gauklerische Angleichung statt, die Dinge zusammenschiebt, die in Wahrheit nichts miteinander zu tun haben. Der Christ meldet vielmehr den Besitzanspruch an auf alles, was Wert hat. Mag es auch in der vorchristlichen Kultur vorkommen, so ist es doch niemals heidnisch, sondern immer schon vom Ursprung her christlich. Es gehört Gott und infolgedessen den Christen als den Verehrern des wahren Gottes. Hier bei Clemens obwaltet derselbe Grundsatz, den schon Justinus Martyr verkündet⁵⁹: „Alles, was bei allen gut gesagt ist, gehört uns Christen“ (ὅσα οὖν παρὰ πᾶσιν καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι)“. Die zitierten Sätze des Alexandriners zeigen aber, wie der Altersbeweis bzw. sein vorausgesetztes Ergebnis, stützend und steigernd

⁵⁸ *Chrêsis II* 81/83.

⁵⁹ Iustin. apol. 2,13,4; vgl. Clem. Alex. protr. 122,3; strom. 5,19,1 (s. oben); *Chrêsis I*² 23/25.

hinzutritt, um solchen Anspruch weiter zu festigen. Der wertvolle Einschlag im Gewebe des griechischen Denkens ist christliches Eigentum, „und zwar vor allem, weil das, was bei den Griechen gut und schön ist, von uns stammt“. Die mit der missionarischen Synkatabasis verbundene Chrêsis wird also historisch gerechtfertigt, aber wiederum so, daß dieser Gedanke zur Verstärkung der theologischen Grundlage herangezogen wird.

22.

Doch es liegt auf der Hand, daß die *Ähnlichkeiten* für die Ausbreitung und Festigung des Christentums nicht bloß Vorteile boten, sondern unter Umständen auch Gefahren bilden konnten. Theodor Haecker schreibt in seinen „Tag- und Nachtbüchern“⁶⁰: „Unter allen Sterblichen hat Platon die glücklichsten Bilder für Wesen und Dasein der Menschen und der Welt gefunden und damit unter Umständen auch die gefährlichsten ... Warum sind sie dann aber gefährlich? Weil sie Bilder der Wahrheit sind und nicht: die Wahrheit. Weil sie nur Schatten der Wahrheit sind“. Die frühkirchlichen Denker waren sich der aus den Ähnlichkeiten resultierenden Gefahren sehr wohl bewußt. Und da Hindernisse der Verkündigung keine gute Ursache haben können, lag es nahe, den Grund der bisweilen täuschenden Ähnlichkeiten im Wirken des Bösen zu suchen. Das taten die frühen Apologeten, und in diesem Zusammenhang entwickelten Justinus Martyr und Tertullian eine besondere Theorie des griechischen Mythos. Diese Theorie ruht auf der Grundlage des Altersbeweises, führt ihn aber weiter, indem sie die entsprechende Argumentation auf eine andere, höhere Ebene übergreifen läßt. Zunächst sind auch für Justin die Ähnlichkeiten ein positives Mittel der Verteidigung im engeren Sinn. Der Haß gegen uns Christen ist ungerecht, sagt Justin an die Heiden gewandt, denn einige unserer Lehren ähneln dem, was eure angesehenen Dichter und Philosophen sagen (apol. 1,20,3; 1,24,1). Justin sieht solche Ähnlichkeiten zunächst in der Kosmologie und Eschatologie: daß alles von Gott geschaffen und geordnet ist, lehrt auch Platon; die Lehre vom Weltenbrand ist stoisch; von Bestrafung und Belohnung der Seelen nach dem Tode reden auch Dichter und Philosophen (apol. 1,20,4)⁶¹; das Verbot, Werke von Menschenhand anzubeten, fin-

⁶⁰ Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher 1939–1945, mit einem Vorwort herausgegeben von Heinrich Wild, München 1949², 141 f.

⁶¹ Gemeint sind die platonischen Jenseitsmythen, vgl. dazu M. Janka/Ch. Schäfer (Hrsg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen (Darmstadt 2002) und hier (214/230) besonders den Beitrag von J. Dalfen: „Platons Jenseitsmythen: Eine ‚neue Mythologie‘?“.

det sich ebenso bei heidnischen Autoren (apol. 1,20,5). Aber auch die Christologie findet ihre Entsprechungen im Mythos: Gottessohnschaft und Himmelfahrt Christi sind im Vergleich zu den Mythen von den Zeussöhnen nichts Neues (apol. 1,21,1f.), und auch *καταστρεπισμός* und Herrscherapothese bilden Ähnlichkeiten (apol. 1,21,3); die Lehre von der Zeugung des Logos Gottes aus Gott ist eine Gemeinsamkeit mit dem, was die Heiden über Hermes sagen (apol. 1,22,2; vgl. 1,21,1f.); auch die Kreuzigung kann nicht Grund eines Vorwurfs sein, da auch von den Zeussöhnen Leid und Tod berichtet werden (apol. 1,22,3f.): Asklepios wurde vom Blitz getroffen, Dionysos zerrissen, Herakles suchte den Feuertod, um den Leiden zu entgehen (apol. 1,21,2); die Geburt von der Jungfrau findet im Mythos von Perseus ihre Entsprechung (apol. 1,22,5), und Christi Krankenheilungen und Totenerweckungen sind ähnlich dem, was von Asklepios erzählt wird (apol. 1,22,6). Aber Justin beeilt sich, sogleich den Unterschied hinzuzusetzen (apol. 1,23,1f.):

„Euch soll nun aber auch klar werden, daß das, was wir von Christus und seinen Vorläufern, den Propheten, gelernt haben und was wir verkünden, allein wahr ist und älter (ehrwürdiger: *πρεσβύτερα*) als alle Schriftsteller, und daß wir auch nicht deswegen Glauben verlangen, weil wir dasselbe sagen wie sie (d. h. wie die heidnischen Schriftsteller), sondern weil wir die Wahrheit sagen: Jesus Christus ist allein auf besondere Weise als Sohn Gottes geboren: Er ist Gottes Logos, Erstgeborener und Seine Kraft. Auf Seinen Ratschluß hin ist Er Mensch geworden und hat uns das gelehrt zur Umwandlung und Hinaufführung der Menschheit“.

Es ist damit festgestellt, daß die *Ähnlichkeiten* nicht den Wahrheitsanspruch des Christentums begründen, es ist auch gesagt, daß es nicht bei diesen *Ähnlichkeiten* bleiben darf, daß eine große Veränderung stattfinden muß. Und mit dem Hinweis auf das höhere Alter der Propheten ist auch schon angedeutet, wie die Ähnlichkeiten zu erklären sind. Der nächste Satz (apol. 1,23,3) leuchtet dann tief hinein bis auf ihren Grund: „Noch bevor Er (Christus) Mensch ward unter den Menschen, behaupteten einige auf Betreiben der ... bösen Dämonen mit Hilfe der Dichter, es sei bereits geschehen, was sie in ihren Mythen erzählten“. Die Ähnlichkeiten des Mythos sind also dämonischen Ursprungs. Der Gedanke wird an späterer Stelle der Apologie ausgeführt.

23.

Die Dämonen hörten, wie die Propheten die Ankunft Christi und die Bestrafung der Gottlosen durch Feuer ankündigten, und so brachten sie im voraus die Mythen von den vielen Zeussöhnen auf: sie wollten erreichen, daß die Menschen die Ankündigungen über Christus für eine „Wundermär“ hielten (*τετρα-*

τολογίαν) und „ähnlich den Erzählungen der Dichter“ (apol. 1,54,2)⁶². Das ist der Altersbeweis nach seinen beiden ersten Komponenten, der des höheren Alters des Alten Testaments und der der Abhängigkeit der paganen Autoren vom Alten Testament, hier projiziert auf die Ebene der Dämonen. Verbreitet wurden diese Mythen bei den Griechen und bei allen Heidenvölkern, weil die Dämonen von den Propheten wußten, daß Christus dort mehr Glauben finden werde (apol. 1,54,3). Und weiter: die Dämonen hörten zwar, was die Propheten verkündeten, „verstanden es aber nicht genau, sondern bildeten, in Irrtümern befangen, nach, was über unseren Christus gesagt ward“ (apol. 1,54,4). Das ist der Altersbeweis in seiner dritten Komponente: Verfälschung der Wahrheit durch Mißverständnis des Alten Testaments, wiederum verlagert auf die höhere Ebene der Geistwesen. Der Apologet belegt die Mißverständnisse. Mißverstanden wurden zunächst gewisse Sätze der Genesis (Gen. 49,10f.) – vorsorglich wird nochmals in Erinnerung gebracht, daß Moses älter (πρεσβύτερος) war als alle Schriftsteller (apol. 1,54,5): daraus bildeten die Dämonen den Mythos von Dionysos, dem Zeussohn und Erfinder des Weinstocks, der zerrissen worden sei und in den Himmel aufgefahren, daher brachten sie den Esel in seine Mysterien, daraus auch leiteten sie die Sage von Bellerophon ab, der auf dem Rosse Pegasus zum Himmel aufgestiegen sei (apol. 1,54,6f.). Aufgrund der Prophetie bei Isaias (7,14), Christus werde von einer Jungfrau geboren werden und aus eigener Kraft in den Himmel auffahren, brachten sie im voraus die Sage von Perseus auf (apol. 1,54,8). Und als sie das Prophetenwort vernahmen, Christus werde „stark wie ein Gigant den Weg durchlaufen“ (Ps. 18,6), da erfanden sie den starken Herakles, der die ganze Welt durchwandert habe (apol. 1,54,9). Als sie schließlich erfuhren, Er werde jede Krankheit heilen und Tote erwecken, brachten sie den Asklepios an (apol. 1,54,10; vgl. dial. 69,1/3). Nur den Kreuzestod ahmten sie nicht nach, weil alles darüber συμβολικῶς ausgedrückt war und von ihnen gar nicht begriffen wurde (apol. 1,55,1). Die nachäffende Tätigkeit des Teufels und der Dämonen beschränkte sich im übrigen nicht nur auf die Ausbildung der griechischen Mythen. Dieselbe dämonische Energie ist auch sonst in der Geschichte merklich. Wenn die ägyptischen Magier das Schlangewunder Aarons nachzuahmen suchten (Exod. 7,11), die Baalspriester es dem Elias gleich tun wollten (1 Reg. 18), so äußerten sich darin dieselbe Macht und dieselbe Methode (dial. 69,1), und auch nach dem Erscheinen Christi sind die

⁶² Zugrunde liegt die Auffassung des Mythos als einer unglaublichen, märchenhaften Geschichte, also die Verbindung von μῦθος und ψεῦδος, die sich schon bei griechischen Dichtern klassischer Zeit und bei Platon ausgebildet hat, dann bei den Kirchenvätern kräftig fortlebt; s. H.-G. Nesselrath, Zur Verwendung des Begriffes μῦθος bei Sokrates von Konstantinopel und anderen christlichen Autoren der Spätantike, in: W. Blümer/R. Henke/M. Mülke (Hrsg.), Alvarium. Festschrift Ch. Gnllka (Münster 2002) = Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 33, passim, bes. 294 mit den Hinweisen in Anm. 8 und 9.