

Ekkehard W. Stegemann

Paulus, Sokrates und Seneca

Zu den Anfängen christlicher Literatur- und Philosophiegeschichte

I. Die Anfänge der christlichen Literatur

Franz Overbeck hat bekanntlich die Anfänge einer christlichen Literaturgeschichte in der patristischen Literatur gesehen und diese von der – von ihm so genannten – „Urliteratur“ unterschieden.¹ Aus dem Vergleich der Formen der neutestamentlichen und der patristischen Literatur hat er geschlossen, daß die Schriften des Neuen Testaments entweder Formen aufweisen, die so allgemein sind, daß sie zu allen Zeiten auftreten, oder aber solche, die mit dem Aufhören der „Urliteratur“ selber aufgehört haben, so daß also zwischen ihnen und der griechisch-römischen, aber auch zwischen ihnen und der patristischen Literatur kein Zusammenhang literaturgeschichtlicher Art bestehe. Zu den letzteren Formen zählt er die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse des Johannes, zur ersten Gruppe die echten Briefe des Paulus. Im Blick auf die literarischen oder fiktiven Briefe des Neuen Testaments war er sich hinsichtlich der Zuordnung nicht schlüssig. Die Formen der „Urliteratur“ überschreiten zwar, wie die Schriften des Korpus der Apostolischen Väter zeigen, die Kanongrenze. Doch mit der Kanonisierung ist ihr literaturgeschichtliches Schicksal nach Overbeck besiegelt. Ja, ohne den Kanon, so meinte er, wäre die „Urliteratur“ gar gänzlich untergegangen. Denn sie war so sehr auf ihr spezielles Publikum in den Gemeinden ausgerichtet und so wenig an literarischer Kunst und Sprache interessiert, daß sie zur Vermittlung mit der gebildeten Öffentlichkeit der Antike ungeeignet war und von dieser auch gar nicht hätte verstanden werden können. Demgegenüber setzte für Overbeck die patristische Literatur mit der christlichen Apologetik ein, die sich eben bewußt und gezielt an ein breiteres Publikum wandte und Formen der antiken Weltliteratur aufnahm, weswegen Overbeck sie als „griechisch-römische Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“² definierte.

In der Unterscheidung von „Urliteratur“ und „patristischer Literatur“ bringt sich Overbecks literaturwissenschaftlich grundlegende Einsicht zur Gel-

tung, daß Literaturformen Tendenzen verfolgen, das heißt auf ihre Rezipienten ausgerichtet, also „Symptom (ihres) Publikums“³ sind. Sie wird freilich zugleich von einer eigentümlich normativen Auffassung vom Urchristentum geprägt, wonach sich dieses vor Vermischung mit der „Welt“ bewahrt habe. Der Eintritt des frühen Christentums in die literarische Öffentlichkeit der Antike setzt darum für ihn eine bewußte und gezielte Mediation mit Welthaftigkeit voraus, die über die Aufnahme antiker literarischer Formen hinaus auch den inhaltlichen Kern betrifft. Nach Overbeck ist es zwar der Verfolgungsdruck des römischen Staates gewesen, der zu diesem Sicheinlassen mit der Welt führte. Doch zugleich hat dies eben auch inhaltliche Folgen gezeitigt, so daß mit der Rezeption antiker Formen eine christliche Literatur entsteht, bei der „es fraglich ist, ob das Christentum mehr die Sprache der Literatur behandelt oder diese das Christentum“⁴.

Plausibel an Overbecks Theorie ist, daß der Eintritt des Christentums in die gebildete literarische Öffentlichkeit der Antike in der Tat nicht über die Schriften der Bibel vermittelt wurde. Die heiligen Schriften des christlichen Doppelkanons, zumal die des Neuen Testaments, weisen zwar manche, von Overbeck freilich auch unterschätzte Beziehung zur Rhetorik und zu epistolographischen und historiographischen Formen der Literaturgeschichte der Kaiserzeit auf. Doch wenden sie sich – vielleicht mit der Ausnahme des lukanischen Doppelwerks⁵ – in der Tat nicht an die gebildete Öffentlichkeit, sondern an christliche Gemeinden. Dasselbe gilt für die ältesten außerkanonischen urchristlichen Schriften, die Apostolischen Väter – wiederum mit Ausnahme vielleicht des Schreibens an Diognet⁶ – und weithin auch für die sogenannten neutestamentlichen Apokryphen. Diese Literatur, Overbeck zählte den größten Teil von ihr zur „Urliteratur“, hat in der Tat erst in der Spätantike, also erst nach der konstantinischen Wende breitere Rezeption gefunden. Wenn sie gelegentlich vorher gelesen wurde, dann offenbar, wie das Beispiel des Celsus am Ende des zweiten Jahrhunderts zeigt, weil das Christentum als Aberglaube und als öffentliche Gefahr erschien. In der Tat wird man beachten müssen, daß die christliche Literaturgeschichte mit der Sozialgeschichte des Christentums korrespondiert. Wie es zunehmend nach 70, also nach dem Großen Aufstand gegen Rom im Römischen Reich sozial ausgegrenzt und kriminalisiert wurde, so wurde das Christentum später auch literarisch bekämpft.⁷ Sein apokalyptischer Grundtenor mag darum zwar ein gewisses idiosynkratisches Verhältnis zur „Welt“ enthalten. Doch ebenso wichtig ist, daß das Christentum aus römischer Perspektive in der Nähe des Judentums geortet und schließlich als eine besonders gefährliche, sittenverderbende Fremdreligion und antirömische Aufstandsbewegung angesehen wurde. Spätestens mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts wurden die Christen nicht nur wie die Juden als „Feinde des Menschengeschlechts“, als „abergläubisch“ und „atheistisch“ diskriminiert, sondern auch des Kapitalverbrechens der Asebie (*crimen laesae maiestatis*) angeklagt und schließlich als solche (*nomen ipsum*)

für Kapitalverbrecher gehalten und abgeurteilt.⁸ In der Ignorierung oder schmähenden Ablehnung ihrer Literatur als „barbarisch“ reflektiert sich also auch die soziale und forensische Ausgrenzung der Christen. Und umgekehrt werden schon in neutestamentlicher Literatur Töne der Apologie gegenüber den römischen Behörden hörbar. Auch Overbeck hat in der Apostelgeschichte einen „politischen Nebenzweck“ erkannt, der sie „als einen unmittelbaren Vorläufer der im Zeitalter der Antonine besonders blühenden sogenannten apologetischen Literatur erscheinen“⁹ lasse.

Freilich ist diese konfliktreiche Beziehung zur römisch-hellenistischen Gesellschaft, deren Anfänge sich vor allem in der Apostelgeschichte, aber auch andernorts und nicht zuletzt in der Apokalypse des Johannes reflektieren, schon selbst ein Ausdruck beginnender Inkulturation des Christentums in sie. Dies ist nicht zuletzt darin begründet, daß bereits im ersten Jahrhundert die Ausbreitung von christlichen Gemeinden in den mediterranen Zentren zwar von den Rändern der Synagogen, also aus dem Kreis der mit dem Judentum sympathisierenden „Gottesfürchtigen“, ausging, aber immer deutlicher in die nichtjüdische, pagane Mehrheitsgesellschaft hineinwirkte. Daß diese Inkulturation in der Tat mit der griechischen und lateinischen Apologetik von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an programmatische Züge annahm, leidet keinen Zweifel. Und nicht zufällig wird die patristische Literatur durch mehr oder weniger hellenistisch gebildete Griechen und Römer geprägt, während die wichtigsten Autoren des Neuen Testaments Juden und ihre Adressaten zumindest mit elementaren Kenntnissen jüdisch-hellenistischer Bildung vertraute Nichtjuden waren. Allein auch die Apologeten, zumal die griechischen, haben über die Septuaginta und die neutestamentlichen Schriften an intellektuelle Inkulturationsleistungen anknüpfen können, die das griechischsprechende Judentum in der Diaspora zuvor erbracht hatte, und zwar nicht zuletzt durch die griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel. Ohne diese „hellenistische Gestalt des Judentums“¹⁰ wären die Schriften des Neuen Testaments nicht denkbar. Aber durch sie ist schon die „Urliteratur“ mit hellenistischer Kultur – nicht nur sprachlich, sondern auch literarisch – vermittelt, auch wenn dies nicht auf der Höhe attischer Kunstprosa, sondern in der Umgangssprache der Koine und mit eher an der biblischen Literaturgeschichte orientierten Formen geschah. Doch zeigen etwa die Paulusbriefe ein beachtliches Niveau hinsichtlich der Kenntnisse antiker Epistolographie und rhetorischer Kunst. Und das lukanische Doppelwerk, die Apostelgeschichte mehr noch als das Evangelium, orientiert sich durchaus an hellenistischer Historiographie. Daß Lukas dabei auch eine Auseinandersetzung mit der gebildeten griechischen Öffentlichkeit suchte, zeigt die berühmte Rede des Paulus auf dem Areopag in Apg 17. Wir werden diese literarische Fiktion im Folgenden etwas näher betrachten.

II. Die Sokratestypologie in der Apostelgeschichte

Lukas schildert in der Apostelgeschichte die Ausbreitung des messianischen Glaubens von Jerusalem nach Rom und dabei insbesondere den konfliktreichen Prozeß der Einbeziehung von Nichtjuden. Einen schriftstellerischen Höhepunkt erreicht die Darstellung der Heidenmission in der Schilderung des Auftretens des Paulus in Athen. Gemessen an kleinasiatischen oder griechischen Metropolen wie Ephesus und Korinth ist das Wirken des Apostels in Athen missionarisch zwar eher ein Misserfolg. Doch benutzt Lukas die Aura dieser Station der Reise des Paulus zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit griechischer Bildung (Apg 17,16-34).¹¹ Vor allem seit Eduard Nordens berühmtem Buch „Agnostos Theos“ (1912) hat man den Anspielungen auf Sokrates in diesem Text Aufmerksamkeit gewidmet.¹² Deutlich ist in der Tat, daß Lukas den Auftritt des Paulus in Athen, und zwar nicht nur auf der Agora, sondern auch auf der altherwürdigen Stätte des Areopag so gestaltet, daß der Leser Paulus als einen würdigen Prediger in dieser „hochzivilisierten Metropole hellenistischer Kultur und Bildung“¹³ kennenlernt. Dabei deuten Anklänge an die sokratische Tradition an, daß er – wie Plümacher schön gesagt hat – „Paulus im Nimbus des Sokrates“¹⁴ erscheinen läßt. Diese Anklänge sind vor allem in folgenden drei Motiven zu finden:

1. Paulus spricht auf der Agora zu denen, die gerade anwesend sind (V.17). Das erinnert an die „Anknüpfungsmethode“ des Sokrates.¹⁵

2. Die Athener meinen, Paulus sei ein Verkünder von „fremden Gottheiten (daimonia)“ (V.18.20). Das erinnert an Platon (Apologie 24b) und Xenophon (Mem I 1,1), wobei hier jedoch nicht von „fremden“ oder „ausländischen“, sondern von „neuen Gottheiten“ die Rede ist. Doch hat Norden schon darauf aufmerksam gemacht, daß in der Kaiserzeit gern „fremd“ anstelle des Adjektivs „neu“ gebraucht wird, auch wenn die Anklage gegen Sokrates zitiert wird.¹⁶

3. Die Anrede „Männer von Athen“ dürfte an Platons sokratische „Apologie“ erinnern (V.22).¹⁷

Überhaupt klingt die Inszenierung an die Apologie-Situation des Sokrates an. Nachdem nämlich die an die Anschuldigung des Sokrates erinnernde Bemerkung („Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein“) gefallen ist, heißt es: „Sie nahmen ihn, führten ihn zum Areopag und fragten: Können wir erfahren, was dies für eine neue Lehre ist, die du vorträgst? Denn du bringst uns ja fremde Dinge zu Gehör. Wir möchten nun wissen, worum es sich handelt.“ (V.19f) Dies erweckt den Eindruck, als hätte man Paulus „ergriffen“ (epilabomenoi wie in Apg 16,19 im Sinne der „Festnahme“) und vor den Areopag im Sinne des obersten, auch in Religionsangelegenheiten zuständigen Gerichts „geführt“. Doch wenn der folgende Vers das Ansinnen der Athener auf ihre sprichwörtliche Neugier zurückführt (V.21), so wird die Szene von einer gerichtlichen Voruntersuchung zu einer Philosophenbefragung verschoben. Rückwärts gele-

sen kann das *epilabomenoi* dann eher den Sinn von „mitnehmen“ (so auch Apg 9,27) haben, und Paulus würde dann nicht vor den Areopag als Behörde, sondern auf den Ares-Hügel als Ort geführt.¹⁸ Ebenso schillert aber auch die Rede des Paulus zwischen Apologie vor Gericht und philosophisch-monotheistischem „Propädeutikum für Polytheisten“¹⁹. Ja, da die Paulusrede am Schluß selbst eine (eschatologische) Gerichtsdrohung enthält (vgl. V.31), wird gleichsam der forensische Spieß umgedreht.

Nicht speziell zum sokratisch-athenischen Kolorit, aber doch zum Bildungsmilieu des Textes gehört auch, daß Lukas „den literarischen Konventionen seiner hellenistisch gebildeten Leser entgegenkommt.“²⁰ So kennzeichnet er im Erzählrahmen die Gesprächspartner als Epikureer und Stoiker, um dann in der Rede des Paulus auch popularphilosophische Gedanken von Stoikern und Epikureern aufzugreifen. Hübsch ist das Detail, daß einige der Philosophen Paulus mit der Arroganz der Bürger einer Bildungsmetropole als *spermologos* bezeichnen, womit nicht nur ein „Schwätzer“, sondern ein „Schmarotzer“, also ein unorigineller Redner gemeint ist, der fremde Ideen aufpickt wie eine Saatkrähe Körner. Wichtiger ist für unseren Zusammenhang, daß Lukas offenbar einerseits die biblisch-jüdische Religiosität schroff der heidnisch-polytheistischen entgegenstellt, andererseits aber auch Anknüpfungsmöglichkeiten findet. Dementsprechend reagiert Paulus als Monotheist auf die Überfülle der paganen Altäre in Athen „zornig erregt“ (V.16) und nicht ehrfürchtig vor dem Ruhm, den Athen seit Sophokles als Stadt der „gottergebensten Menschen“ genießt. Ebenso bezieht sich Paulus zwar in seiner Rede auf diesen Ehrentitel, wenn er zu den Athenern in der *captatio benevolentiae* sagt: „Nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders religiöse Menschen“ (V.22). Doch ist der Elativ *deisidaimonesteroi* durchaus doppeldeutig.²¹ Er kann die besondere Gottesfürchtigkeit bzw. Frömmigkeit ebenso bezeichnen wie – als *vox mala* – den Aberglauben.

Lukas' Darstellung der paulinischen Werbung für den Monotheismus ist eine literarisch stilisierte, rhetorisch wohlkomponierte Disputation und Missionspredigt.²² Sie knüpft positiv an eine Altarinschrift für den „unbekannten Gott“ an und endet mit dem Aufruf zur Umkehr angesichts des kommenden eschatologischen Weltgerichts. Ihr mittlerer Teil vermittelt das als ahnungsvolles Suchen interpretierte Verehren des „unbekannten Gottes“ mit popularphilosophischer „Selbstkritik“ des Polytheismus. Diese Anknüpfung ist eine geschickte *interpretatio christiana* des nicht zuletzt für Athen epigraphisch und literarisch bezeugten Phänomens von Weiheinschriften für „unbekannte Gottheiten“.²³ Doch ist gerade eine Altarinschrift im Singular nicht bezeugt; es gibt nur Inschriften bzw. Berichte darüber, die unbekannten Göttern im Plural gewidmet sind. Sie sollten verhindern, daß etwa namentlich nicht verehrte Götter sich rächen.²⁴ Lukas transformiert in den Singular, um den Athenern eine Ahnung bzw. ein Suchen nach dem richtigen, einzigen Gott zu unterstellen. Und er führt dann im

Hauptteil der Rede die jüdisch-christliche Gottesvorstellung ein, nach der Gott der Schöpfer der Welt und Herr über Himmel und Erde ist (V. 24a). So sehr hier jedoch der biblische Monotheismus die Feder führt, so deutlich dürfte der literarisch versierte Leser darin Anklänge an platonisch-sokratische und stoische Traditionen mithören. Ich nenne nur kurz drei Themen:

1. Gott wohnt nicht in menschengemachten Tempeln (V.24b). Eine ähnliche „Tempelkritik“ begegnet bei Plutarch (*Moralia* 1034b) als Aussage des Zenon (vgl. auch Philo von Alexandrien, *VitMos* I 303; II 165.168). Lukas wendet dies auch auf den Tempel in Jerusalem an (vgl. *ApG* 7,48).²⁵

2. Gott läßt sich nicht bedienen, als ob er etwas brauche (V.25). Hier dürfte der verbreitete philosophische, nicht zuletzt auch platonisch-sokratische (vgl. nur *Timaio*s 34d) und stoische Gedanke der Autarkie oder Bedürfnislosigkeit Gottes anklingen, wie schon Norden gezeigt und reichlich belegt hat.²⁶

3. „Die Aussagen über die Einheit des von Gott geschaffenen und ihm gleichenden Menschengeschlechts“²⁷ nehmen wiederum vor allem stoisch belegte pantheistische Gedanken auf (vgl. nur Platon, *Timaio*s 40d; Aratos, *Phaenomena* 5; Kleantes, *Zeushymnus* 3). Dabei bringt Lukas in V.26a ein biblisches Motiv hinein, nämlich daß alle Menschen und Völker von einem (Menschen), Adam, abstammen, was ihre Verwandtschaft untereinander noch unterstreicht.²⁸ Diese biblische Perspektive führt V.26b weiter. Ausdrücklich bezieht sich dann aber V.28 auf „einige eurer Dichter“, die gesagt haben: „Von seinem Geschlecht sind wir“ (am nächsten kommt dem die zitierte Arat-Stelle).

Lukas interpretiert also stoische Gedanken biblisch, und er nimmt dabei in V.29 auch Bilder- und Kultkritik auf, die bereits popularphilosophisch (Epikur, Lukrez, Plutarch z.B.) vorkommt, aber selbständig vor allem in jüdischer Tradition vermittelt wurde. Erst nach diesem ausführlichen monotheistischen Propädeutikum, das im Prinzip auch von einem (nicht-christlichen) jüdischen Redner hätte gehalten werden können, folgen der missionarische Ruf zur Umkehr, verbunden mit der Ansage einer göttlichen Generalamnestie für „die Zeiten der Unwissenheit“ (V.30), und das Zentrum der christlichen Predigt, Auferstehung von den Toten und Endgericht (V.31). Das wirkt fast wie angeklebt, obwohl es redaktionell geschickt vorbereitet ist in V.18, wo die Athener von Paulus sagen: „Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er verkündet nämlich Jesus und die Anastasis“, was zugleich ein polytheistisches Mißverständnis des Auferstehungsglaubens als einer Göttin „Anastasis“ ist. Diese selbstbewußte, geradezu ironische Wendung ist typisch für den gesamten Text, der nun in der Tat eine christliche Apologetik *avant la lettre* darstellt. Ihr wenden wir uns nun etwas näher zu.

III. Der literarische Anschluß an Sokrates und Seneca bei christlichen Apologeten

Das Schicksal der sozialen und literarischen Diskriminierung teilten die Christen, wie oben erwähnt, mit den Juden. Wie Origenes in seiner Schrift *Contra Celsum* dem heidnischen Philosophen, so trat schon am Ende des ersten Jahrhunderts Flavius Josephus in *Contra Apionem* einem gebildeten alexandrinischen Grammatiker entgegen, der alte Schauermärchen über die Juden in Umlauf gesetzt hatte. Josephus hatte zuvor in den „Jüdischen Altertümern“ versucht, die Gebildeten unter den Verächtern des Judentums mit dessen Wesen und Würde aufgrund seiner uralten Geschichte vertraut zu machen. Doch stellt er in seiner Schrift gegen Apion um 96 n.Chr. fest, daß die Schmähungen der Juden keineswegs aufgehört hätten. Er versucht, ihnen durch den Nachweis von positiven Zeugnissen bei griechischen Historiographen, insbesondere bei Alexander Polyhistor, zu begegnen und die Greuelgeschichten über die Juden als Lügen aufzudecken, die keinerlei Kenntnis der Schriften zeigten, die den Juden heilig sind. Erst mit dem Siegeszug des Christentums nach der konstantinischen Wende sind auch diese Schriften des Josephus, aber auch andere Werke des griechischsprechenden Judentums Teil der allgemeinen Literaturgeschichte geworden.

Die christlichen Apologeten schlugen einen ähnlichen Weg wie Josephus ein. Auch sie bemühten nämlich anerkannte heidnische Zeugen für die Wahrheit ihres Glaubens, die griechischen namentlich Sokrates, die lateinischen vor allem Seneca, wobei jener, weil durch stoische Rezeption wahrgenommen, keinesfalls eine merklich andere philosophische Position als dieser repräsentiert. Nicht zuletzt versuchten sie dabei, sich literarisch der antiken Kunstprosa anzugleichen.²⁹ Doch die Bezeichnung „Apologeten“ rührt nicht von ungefähr aus dem Genre der Gerichtsrede her, der *apologia* oder *defensio*, das mit Aristides' Eingabe an den Kaiser Hadrian bzw. Justins Apologie an den „Selbstherrscher Titus Aelius Adrianus Antoninus, den frommen Augustus Caesar und den Philosophen Verissimus, seinen Sohn, und den Philosophen Lucius, den leiblichen Sohn des Kaisers und Adoptivsohn des Pius, den Liebhaber der Bildung“ (I Apol. 1,1) anhebt und bis weit über die Zeit Konstantins hinaus ein wichtiger Bestandteil der christlichen Literaturgeschichte war. Doch so deutlich hier an eine griechisch-römische Literaturform angeknüpft wurde, so deutlich ist sie, wie schon Overbeck sah, zunächst ein Reflex des sozialgeschichtlichen Status der Christen.³⁰ Bei Justin verbindet sich diese Form auch mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Sokrates. So überschreibt er in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht nur zwei (oder eine, sofern I Apol und II Apol eigentlich ein Werk sind³¹) seiner Schriften „Apologie“, sondern eine andere „Dialog“. Beide Male ist die auch literarische Bezugnahme auf Sokrates bzw. die sokratische Tradition mit Händen zu fassen, auch wenn der Dialogos mit einem Juden Tryphon geschieht. Aber gerade hier

tritt Justin als Vertreter der wahren Philosophie auf. Und die Apologie steht auch insofern in sokratischer Tradition, als sie die Christen gegen denselben – auch prozeßrechtlich realisierten – Vorwurf der Gottlosigkeit, der Asebie, verteidigt, der in Athen gegen Sokrates erhoben wurde. Überhaupt ist es die Analogie christlichen Schicksals zur Verfolgung und zum „Martyrium“ des Wahrheitszeugen Sokrates, die Justins Bezugnahme auf ihn regiert.³² Diese schließt einerseits ein, daß er Sokrates in der Tat auch philosophisch als Zeugen der christlichen Wahrheit, ja gewissermaßen als einen Christen *avant la lettre* in Anspruch nimmt. Und andererseits kennzeichnet er die Evangelien als „Erinnerungen (apomnemoneumata) der Apostel“, offenbar in Analogie zu den Memorabilien des Sokratesschülers Xenophon.³³

In der lateinischen Apologetik spielte die Rolle des heidnischen Kronzeugen für die Wahrheit des Christentums nicht Sokrates, sondern Seneca.³⁴ Schon Minucius Felix bedient sich in seinem Dialog „Octavius“, der ciceronischen Stil imitiert, auch aus Schriften des Seneca. Namentlich genannt wird Seneca jedoch erstmals in Tertullians *Apologeticum* (ca. 197) und dann vor allem in dessen Schrift *De Anima* (ca. 207), in der Seneca geradezu für das Christentum reklamiert wird: *Seneca saepe noster* (De anima 20,1). Andere lateinische Kirchenväter gebrauchen ebenfalls Seneca literarisch, wobei Laktanz, Hieronymus und Augustin sich wiederum namentlich auf ihn beziehen. Auch Hieronymus nennt ihn einmal *noster Seneca* (vgl. *Adversus Iovinianum* 318 B), was ihn deutlich als dem Christentum zumindest nahestehend kennzeichnet. Und er nimmt ihn gar in den Katalog christlicher Schriftsteller, also in sein Werk *De viris illustribus*, auf, als einzigen Nichtchristen neben Philo und Josephus. Anlaß dafür war nicht zuletzt der ihm als authentisch geltende apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca, auf den wir gleich etwas näher eingehen werden. Daß Seneca eine so prominente Rolle in der lateinischen Apologetik spielt, hat ohne Zweifel mit der Affinität seiner Version stoischer Philosophie und Ethik zur christlichen Weltanschauung zu tun. Insbesondere fanden die Apologeten in seiner verloren gegangenen, aber bei Augustin noch fragmentarisch erhaltenen Schrift *De superstitione* zahlreiche Argumente gegen den paganen Götterkult.³⁵ Laktanz etwa lobt Seneca für den „wunderbaren Satz“, daß die Größe der Gottheit über alles Denken hinaus gehe, eine Formulierung, die an Anselms Gottesbeweis erinnert.³⁶ Doch auch in Fragen der praktischen Ethik fand man Anknüpfungspunkte.³⁷ Bemerkenswert ist jedoch, daß im Unterschied zur Rolle des Sokrates in der griechischen Apologetik Seneca in der lateinischen weithin nicht als „Blutzeuge“ der Wahrheit figuriert, obschon er ja von Nero hingerichtet wurde wie (nach kirchlicher Tradition) später auch die Apostel Petrus und Paulus. Dabei hätte, wie zumal das Senecabild, das Tacitus zeichnet, deutlich macht, hier durchaus ein Anknüpfungspunkt bestanden. Denn Tacitus stellt die Größe Senecas nicht zuletzt in der Schilderung seines Todes heraus, die durchaus an Sokrates' Ende

erinnert.³⁸ Doch so deutlich Senecas Ideal des Weisen, der den Tod verachtet, als Analogie zur vorbildlichen Standhaftigkeit des Märtyrers dienen konnte³⁹, so wenig war dies bei ihm durch eine Aussicht auf ein postmortales besseres Leben bestimmt, wie es für die christliche Märtyrertheologie und Jenseitshoffnung typisch ist. Tertullian kritisiert denn auch einen Seneca zugeschriebenen Satz, daß nach dem Tod alles aufhöre, sogar er selbst, obschon er sich zugleich vom Stil dieser skeptischen Sentenz beeindruckt zeigt.⁴⁰ Allerdings nimmt Hieronymus in seiner Kurzbiographie Senecas in *De viris illustribus* auf das Ende Senecas Bezug, und zwar durchaus im Kontext der Martyrien von Petrus und Paulus, doch in der Formulierung deutlich den Unterschied wahrend: „Zwei Jahre bevor Petrus und Paulus mit dem Martyrium gekrönt wurden, ist er (Seneca) von Nero ermordet worden.“⁴¹

Erwähnt werden muß hier noch der kürzlich entdeckte pseudepigraphische Brief des Hohenpriesters Hannas an Seneca in lateinischer Sprache.⁴² Dieser Brief ist ein einzigartiges Zeugnis jüdischer Apologetik in lateinischer Sprache, der nur in der Überschrift Senecas Namen nennt, im Korpus aber „Brüder“ anspricht. Er ist wie der pseudepigraphische Briefwechsel des Paulus, auf den wir schon hingewiesen haben, eben an Seneca gerichtet und trägt insbesondere eine scharfe Kritik an der römischen Idolatrie und eine jüdisch-monotheistische Auffassung über Gott und die Schöpfung vor. Dabei greift er auf jüdisch-hellenistische „Apologetik“ zurück, insbesondere auf *Sapientia Salomonis* (Kap. 13 und 14), aber auch auf die *Oracula Sibyllina*.

IV. Das Scheitern der frühen christlichen Apologetik

Wie wenig die lateinische Apologetik vor der konstantinischen Wende trotz ihrer literarischen und philosophischen Annäherung an die gebildete Öffentlichkeit auf fruchtbaren Boden bei den umworbenen Adressaten fiel, macht schon Tertullian deutlich. Er hat zwar selbst ein *Apologeticum* verfaßt, beklagt sich aber am Ende des 2. Jahrhunderts in seiner Schrift *De testimonio animae* darüber, daß niemand von den christlichen Schriften Notiz nimmt, außer wenn er schon Christ ist.⁴³ Denn die Apologeten, die die christliche Wahrheit aus den Schriften der Philosophen und Dichter auszuheben versucht hätten, wären auf hartnäckigen Unglauben gestoßen. Er wendet sich darum an die „Seele“, die in ihrer Schlichtheit die göttliche Stimme besser wahrzunehmen und zu bezeugen vermag. So deutlich Tertullian hier die Vermittlung durch Literaten und Philosophen verschmäht, so wenig tut er das ohne literarische und rhetorische Kunst. Und am Ende muß er dann auch auf die *divinae scripturae* kommen. Denn wenn auch die Seele eher als die Buchstaben war, so hat sie sich doch ihre *eloquia de litteris* angeeignet. Und die Bücher, aus denen die Seele ursprünglich ihre Bered-

samkeit gewonnen hat, müssen natürlich die „heiligen Schriften“ sein, die bei den Christen zu finden sind. Warum? Weil sie, jedenfalls die von den Juden übernommenen Schriften, um vieles älter sind als die säkularen Bücher. Bemerkenswert ist, daß Tertullian mit dem auch von Josephus bemühten Altersbeweis der Heiligen Schriften der Juden operiert. Das zeigt, wie selbstverständlich ihm diese als *divinae scripturae* des Christentums galten. Aber mit dem Beweis des würdigen Alters der heiligen Schriften des Christentums verbindet er zugleich eine Herabsetzung der Juden, „auf deren wilden Ölbaum wir (sc. die Christen) eingepropft sind“. ⁴⁴ Das klingt übrigens an eine berühmte Stelle aus dem Römerbrief des Paulus an, nur stellt Tertullian sie auf den Kopf. Denn für Paulus sind – entgegen gärtnerischer Techné – die (Heiden-)Christen Zweige eines wilden Ölbaums, die in den edlen Ölbaum, Israel, eingepropft wurden (vgl. Röm 11,24). ⁴⁵

Das Scheitern der christlichen Apologetik, das Tertullian für die Lateiner freimütig einräumte, kommt nicht von ungefähr. Seine Ursachen sind kaum literarischer Art, auch wenn die apologetische Literatur selten die rhetorische Kunstfertigkeit und intellektuelle Scharfsinnigkeit eines Tertullian erreichte. Vielmehr gründet es – und in dieser Hinsicht hat Overbeck jedenfalls für die Anfänge der patristischen Literatur kaum das Richtige gesehen – in der Unvereinbarkeit des christlichen mit dem römischen Welt- und Selbstverständnis. Der unbedingten Loyalität gegenüber dem *mos maiorum*, die den Kult der römischen Götter und den Glauben an die Sendung Roms einschloß, konnte vom christlichen Monotheismus und Erwählungsglauben her nur hartnäckiger Widerstand entgegengesetzt werden. Dieses gegenseitige Nichtverstehenkönnen mag folgendes Beispiel illustrieren. Aus konservativer römischer Sicht war die Verweigerung der kultischen Loyalität durch die Christen die Ursache von Katastrophen jeglicher Art, während aus christlicher Sicht gerade darin Vorzeichen des endzeitlichen Zorngerichtes Gottes über die abtrünnige Menschheit gesehen wurden. Römischer Christenhaß und christliche Verachtung des römischen Götterglaubens standen einander nicht nach. ⁴⁶ Die Apologetik war daher immer auch eine antipagane Polemik einer esoterischen Gruppe von Gebildeten, die aus römischer Sicht einem gefährlichen und kriminellen Aberglauben anhängen, selbst jedoch das Bewußtsein hatten, die Verehrer des wahren Gottes und Besitzer der allein wahren Philosophie und Religion zu sein. Das demonstriert im Schutz der konstantinischen Wende in besonderer Weise das Hauptwerk von Laktanz, die *Divinae institutiones*. Gewidmet dem Kaiser Konstantin als dem „ersten Princeps der Römer, der ... die Majestät des einen und wahren Gottes erkannt und zu Ehren gebracht“ (1,1,13) und die Christen von dem Odium der Kriminalität und des Frevels befreit hat, wendet es sich höchst selbstbewußt an die immer noch feindlich gesonnene gebildete römische Führungsschicht. Die Verweigerer des römischen *cultus deorum* und aus römischer Sicht „Religionslosen“ beanspruchen, die einzigen und wahren Gottesverehrer zu sein: „Niemand macht uns

mehr den Namen Gottes zum Vorwurf, niemand nennt uns weiterhin irreligiös, die wir allein unter allen religiös sind, da wir ja die Kultbilder Toter verachten und den lebendigen und wahren Gott verehren“ (7,26,11).⁴⁷ Antonie Wlosok hat mit Recht betont, daß nicht die christliche Apologetik die Situation der Christen im Römischen Reich verändert hat. Vielmehr kapitulierte es vor der „Standhaftigkeit und Glaubensfestigkeit der verfolgten Christen“, die, wie das Toleranzedikt von 311 festhält, das Ziel der gewaltsamen Verfolgung, die Rekonversion zum Römertum, zum Scheitern verurteilten.⁴⁸

*V. Die Verknüpfung römischer mit christlicher Literaturgeschichte:
Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca*

Ein eigentümliches Zeugnis der literarischen Einzeichnung christlicher Literatur in die römische Kultur der Antike ist der als Geheimkorrespondenz fingierte apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus. Da er im Katalog christlicher Schriftsteller bei Hieronymus erstmals erwähnt wird, dürfte er nicht nach 392 n. Chr. entstanden sein. Andererseits deutet manches darauf hin, daß er auch nicht vor dem 4. Jahrhundert verfaßt worden ist, geschweige denn ein authentisches Dokument darstellt.⁴⁹ Die große Schätzung, der sich Seneca als ein dem christlichen Glauben nahestehender heidnischer Philosoph nachweislich seit Tertullian in der lateinischen Apologetik erfreute, ist sicher für die Entstehung dieses fiktiven Briefwechsels von Bedeutung. Doch bemerkenswerter Weise spielen philosophische oder ethische Fragen in den 14 Briefen keine Rolle. Zwar nennt Paulus seinen Briefpartner einmal jemand, dem die Gottheit Dinge offenbart hat, wie sie es nur wenigen zugestanden hat, und der die christliche Weisheit beinahe schon erreicht hat (Brief XIV). Und er verbindet dieses Kompliment, nicht zufällig im letzten Brief, mit der Aufforderung an Seneca, sich zu einem „neuen Autor“ zu machen und seine rhetorische Kunst in den Dienst Christi zu stellen. Doch worin dieses „beinahe“ (propemodum) besteht, erfahren wir nicht, nur daß Seneca erkannt hat, daß die Observanz sowohl der Heiden wie der Israeliten zu meiden sei. Da wußten die Apologeten weitaus mehr Inhaltliches über Senecas Gottesbegriff, seine Kritik des Götterkultes und seine Ethik zumal zu zitieren. Und auch Seneca bleibt umgekehrt im Briefwechsel bei Komplimenten für Paulus stecken. Er rühmt die wunderbaren Ermahnungen für ein moralisches Leben, die Paulus in seinen Briefen geschrieben habe, und er glaubt, daß diese Briefe nicht nur von, sondern durch ihn (d.h. von Gott durch Paulus) diktiert wurden (Brief I) bzw. daß der heilige Geist die ehrwürdigen Gedanken dem Paulus eingegeben habe (Brief VII). Schließlich drückt er seine Freude darüber aus, daß er mit diesem von Gott geliebten und hervorragenden Mann verbunden sein darf (Brief XII). Doch was nun eigentlich das Bedeutende der Lehre des

Paulus ist, bleibt ungesagt. Was eine aus apologetischer Literatur genährte Neugier von diesem Briefwechsel zwischen den beiden Größen der römischen und der christlichen Weisheit an philosophisch-theologischem Diskurs erwartet, wird bitter enttäuscht. Er ist in dieser Hinsicht sogar aufreizend nichtssagend, geradezu banal. Und die Zensuren, die er deswegen in der gelehrten Kommentierung erfährt, fallen entsprechend eindeutig aus. Nur der Brief Nr. XI, in dem Seneca über die neronische Christenverfolgung⁵⁰ berichtet und sein Bedauern mit den Opfern ebenso wie seinen Abscheu vor dem grassator Nero mitteilt, findet noch einige Gnade.⁵¹ Freilich verstellt diese Leser-Erwartung den Blick auf die Autorenintention bzw. den Rezeptionshorizont, den der Verfasser dieses Briefwechsels anvisiert. Ihm geht es gar nicht um philosophische oder ethische Inhalte, nicht um die Verteidigung der christlichen Wahrheit, sondern um – Stilfragen oder, wie Laura Bocciolini Palagi formuliert: „La preoccupazione stilistica è il Leitmotiv di tutta la corrispondenza“.⁵² Dies unterscheidet den apokryphen Briefwechsel von Paulus und Seneca auch von dem jüngst entdeckten, womöglich etwa zeitgleich entstandenen pseudepigraphen Brief des Hohenpriesters Hannas an Seneca, der gleichsam eine umfassende Widerlegung aller philosophischen Irrtümer über Gott und die Seele sich vornimmt.

Gelobt wird der Briefschreiber Paulus schon im ersten Brief wegen der Erhabenheit (*maiestas*) der Dinge, die er in seinem „Büchlein“, d.h. in seinen Briefen, ausgedrückt hat. Und Paulus freut sich im Gegenbrief über dieses Urteil eines so großen Mannes, der Kritiker, Philosoph und Lehrer eines so großen Herrschers (*sc. Neros*) und damit aller ist.⁵³ Doch im dritten Brief klingt schon leise Kritik Senecas an, wenn er Paulus mitteilt, er habe einige Bände oder Rollen (*volumina*) des Paulus⁵⁴ „vorbereitet und sie entsprechend ihrer Sinnabschnitte in Ordnung gebracht“, um sie dem Kaiser vorzulesen. Und im siebten Brief, der übrigens an Paulus und einen Theophilus gerichtet ist, wird Seneca deutlich: Er rühmt zwar den Geist und die ehrwürdigen Gedanken der Briefe an die Galater, Korinther und Achäer⁵⁵, fügt aber hinzu: „Ich wünsche daher, daß es, da du so hohe Dinge aussprichst, der Erhabenheit dieser nicht an rhetorischer Eleganz (*cultus sermonis*) mangle“. Seneca kritisiert also implizit den rhetorischen Stil des Paulus. Dies wird dadurch unterstrichen, daß er berichtet, er habe auch dem Kaiser aus den Briefen vorgelesen. Auch er habe sich beeindruckt gezeigt von den Gedanken und seiner Verwunderung Ausdruck gegeben, daß ein Mensch ohne herkömmliche Bildung dazu fähig sei. Seneca bezieht sich dabei auch darauf, daß er dem Kaiser „über das Entstehen der Kraft (*virtus*) in dir vorgelesen“ habe. Damit spielt er, wie ich glaube, auf das berühmte „Selbstlob des Paulus“ in der Narrenrede des 2. Korintherbriefes (11,16-12,10) an, wo Paulus sich nicht nur seiner Leiden und Verfolgungen „rühmt“, sondern auch seiner Offenbarungen in der Schwachheit. Diese rhetorisch ausgesprochen kunstvolle Passage endet ja mit der Feststellung, daß ihm ein „Stachel für das Fleisch“ gegeben wäre,

damit er sich nicht überhebe. Paulus hat dreimal den Herrn gebeten, daß dieser Satansengel von ihm ablasse, aber der hat ihm geantwortet: Meine Gnade reicht für dich, denn die Kraft wird in Schwachheit vollendet“ (2Kor 12,9), was die Vulgata übersetzt: *sufficit tibi gratia mea nam virtus in infirmitate perficitur*.⁵⁶ Nach einem Geplänkel darüber, daß Seneca Briefe des Paulus dem Kaiser vorgelesen hat, entschuldigt sich Seneca im neunten Brief zwar, aber er bleibt auch bei seinem Interesse an stilistischer Belehrung des Paulus. Denn er schreibt, er habe ihm ein *librum de verborum copia*, also doch wohl eine lateinische „Stilkunst“ über den Reichtum an Ausdrucksmöglichkeiten, geschickt. Ist es ein Zufall, daß der folgende Antwortbrief des Paulus denn auch mit einer Selbstkritik hinsichtlich seines Stils beginnt? Paulus entschuldigt sich dafür, daß er im Präskript seiner Briefe an Seneca seinen Namen immer direkt hinter den des Seneca setze (eben beginnt mit *Senecae Paulus salutem*), obschon Seneca doch ein Mitglied des senatorischen Adels sei, welche Ehre verlange, daß der Briefschreiber sich erst am Ende des Briefes nenne. Dieser Fauxpas ist ihm um so peinlicher, als er ja selbst oft gesagt habe, er möchte allen alles sein (vgl. 1Kor 9,22; 10,33). Auch sonst ändert sich der Stil. Paulus schließt voller Hochachtung mit der Anrede *devotissime magister* und datiert den Brief sorgfältig (das wird in den folgenden Briefen fortgesetzt) und hoch offiziell nach der Amtszeit der Consules *suffecti*. Seneca geht in seinem Antwortschreiben in Brief XII⁵⁷ auf die selbstkritische Bemerkung des Paulus ein, indem er den religiösen Geistesadel des Paulus hervorhebt und insofern ihre Ebenbürtigkeit, welche die Namenskonjunktion im Brief geradezu notwendig mache. Seneca endet hier mit dem Satz: „Ich wünschte nämlich, daß meine Stelle deine wäre bei dir und deine meine“. Dies dürfte die Stelle (*locus*) im Briefeingang meinen, also doch heißen, daß Seneca wünscht, Paulus möge zuerst genannt werden in seinen Briefen an ihn und Seneca erst an zweiter Stelle. Seneca hält Paulus also nicht nur für würdig, am Anfang des Briefes und nicht am Ende genannt zu werden, sondern er würde gar ihm die erste Stelle im Präskript und sich erst die zweite einräumen.⁵⁸

Am deutlichsten wird die Kritik Senecas am Stil des Paulus im 13. Brief, der seiner Datierung nach eigentlich zwischen Brief X und XII gehört. Seneca sieht vieles in den Briefen des Paulus allegorisch oder geradezu dunkel ausgedrückt. Er wünscht darum, daß die erhabenen Gedanken stilistisch verfeinert werden, zwar nicht durch den Schmuck der Worte, aber doch durch zierende Eleganz (*cultus*).⁵⁹ Er schließt mit dem Wunsch, daß Paulus achten möge auf den reinen lateinischen Stil, die Latinität, damit er für die würdigen Gedanken die richtige Ausdrucksform verwende. Trillitzsch sieht in dieser Bemerkung ein Indiz dafür, daß es Seneca bei den Stilfragen (nur) um die lateinische Übersetzung der griechischen Originale des Paulus gehe.⁶⁰ Doch könnte man auch annehmen, daß der Verfasser des Briefwechsels wie selbstverständlich davon ausgeht, daß Paulus seine Briefe in lateinischer Sprache verfaßt hat.⁶¹ Jedenfalls wird er sie lateinisch

gelesen haben, und zwar – wie die Anspielung auf 1Kor 15,42 im Brief XIV zeigt – in einer von der Vetus Latina bezeugten Version.⁶²

Dieser pseudepigraphische Briefwechsel zwischen Seneca, dem Meister lateinischer Epistolographie, und Paulus, dem Briefschreiber des christlichen Altertums schlechthin, dürfte in der Tat ein Zeugnis für die Mediation zwischen christlichem Glauben und lateinischer Bildung und Rhetorik sein. Er setzt offenbar schon den sozialen und politischen Sieg des Christentums, die Unbestrittenheit seiner religiösen Wahrheit und seines Kultes voraus und reflektiert das Unbehagen an der sprachlich-literarisch ungenügenden Form, in der es sich ausdrückt. Dem entspricht die etwa zeitgleich zu findende Kritik an den lateinischen Bibelversionen und deren Revision durch Hieronymus in der Vulgata. Möglicherweise wird dabei zugleich mit der Autorität des Apostels das Studium paganer römischer Klassiker propagiert.⁶³ Das Selbstbewußtsein, Anhänger der wahren Religion und Philosophie zu sein, das schon Laktanz auszeichnete, ließ offenbar nun eine Kritik am „barbarischen“ Stil der Heiligen Schriften zu, die Origenes dem Celsus noch nicht zugestehen konnte. Jedenfalls ist die rhetorische Selbstkritik, die dieser Briefwechsel dokumentiert, Ausdruck eines Wunsches nach Integration auch der Heiligen Schriften in die gebildete römische Literaturgeschichte, von der die Apologetik des zweiten und dritten Jahrhunderts noch keinerlei Spur zeigt. Hier kann man in der Tat mit Overbeck fragen, „ob das Christentum mehr die Sprache der Literatur behandelt oder diese das Christentum“.⁶⁴ Doch muß man ihm daraus einen Vorwurf machen?

Anmerkungen

- ¹ Vgl. dazu Franz Overbeck: Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: HZ 48 (1882), S. 417-472, Nachdruck: Libelli Bd. XV. Darmstadt 1954 bzw. 1966 (danach zitiert); ferner den Artikel „Urliteratur“ im „Kirchenlexicon“, in: Franz Overbeck: Werke und Nachlass. Bd. 5, Kirchenlexicon. Texte. Ausgewählte Artikel J-Z, hg. v. Barbara von Reibnitz in Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher, Stuttgart 1995, S. 626ff; grundlegend dazu: Johann-Christoph Emmelius: Tendenzkritik und Formengeschichte. Der Beitrag Franz Overbecks zur Auslegung der Apostelgeschichte im 19. Jahrhundert, Göttingen 1975, bes. S. 162ff.
- ² Overbeck: Anfänge, S. 37.
- ³ Overbeck: Anfänge, S. 66.
- ⁴ Overbeck: Anfänge, S. 47.
- ⁵ Nicht zufällig ist die Apostelgeschichte für Overbecks Untersuchungen das Schibboleth zwischen „Urliteratur“ und patristischer Literatur.
- ⁶ Overbeck hat dieses Schreiben nicht zufällig sehr spät datiert; vgl. Franz Overbeck, Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet, in: Franz Overbeck – Werke und Nachlaß, Bd. 2. Schriften bis 1880, hg. in Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher von Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle, Stuttgart 1994, S. 8ff; ferner Rudolf Brändle: Overbecks Studie über den pseudojustinischen Brief an Diognet. Historische Konstruktion in polemischer Absicht, in: ders. und Ekkehard W. Stegemann: Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S. 227-235; Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil, hg. von Klaus Wengst, Darmstadt 1984, S. 283ff.
- ⁷ Vgl. Antonie Wlosok: Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik bis zu Konstantin, in: dies., Res humanae – res divinae. Kleine Schriften, hg. von Eberhard Heck und Ernst A. Schmidt, Heidelberg 1990, S. 137-156.
- ⁸ Vgl. dazu Fritz Vittinghoff: „Christianus sum“. Das „Verbrechen“ von Aussenseitern der römischen Gesellschaft, in: Historia 33 (1984), S. 331-357; Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart 2. Aufl. 1997, S. 272ff.
- ⁹ Kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Von W. M. L. de Wette. 4. Aufl., bearbeitet und stark erweitert von F. Overbeck, Leipzig 1870, S. LXV.
- ¹⁰ Vgl. Yehoshua Amir: Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien, Neukirchen 1983.
- ¹¹ Die Literatur zu diesem Text ist nahezu unüberschaubar. Ich verweise auf neuere Kommentare zur Apostelgeschichte: Ernst Haenchen: Die Apostelgeschichte, Göttingen 7. Aufl. 1977; Hans Conzelmann: Die Apostelgeschichte, Tübingen 1963; Gerhard Schneider: Die Apostelgeschichte. II. Teil, Freiburg 1982; Alfons Weiser: Die Apostelgeschichte. Kapitel 13-28, Gütersloh/Würzburg 1985; Rudolf Pesch: Die Apostelgeschichte (Apg 13-28), Zürich/Neukirchen 1986.
- ¹² Eduard Norden: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede, Leipzig/Berlin 1913, S. 37-55.
- ¹³ Weiser, Apg, S. 458.
- ¹⁴ Eckart Plümacher: Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte, Göttingen 1972, S. 19.
- ¹⁵ Vgl. Schneider, Apg, S. 236; Weiser, Apg, S. 458.
- ¹⁶ Vgl. Norden, Agnostos Theos, S. 53.
- ¹⁷ Vgl. Weiser, Apg, S. 458.
- ¹⁸ Vgl. zu dieser Doppeldeutigkeit nur Schneider, Apg, S. 236f; Weiser, Apg, S. 465f.
- ¹⁹ Christoph Burchard: Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus, Göttingen 1970, S. 141.
- ²⁰ Weiser, Apg, S. 460.

- ²¹ Vgl. dazu Ferdinand Staudinger: Art. *deisidaimonia*, in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. v. Horst Balz/Gerhard Schneider, Stuttgart 1980, Bd. I, S. 675-678.
- ²² Vgl. Schneider, Apg, S. 231ff.
- ²³ Vgl. dazu die Belege bei Norden, *Agnostos Theos*, S. 56ff und Weiser, Apg, S. 467.
- ²⁴ Vgl. Schneider, Apg, S. 238.
- ²⁵ Vgl. Weiser, Apg, S. 461f.
- ²⁶ Vgl. Norden, *Agnostos Theos*, S. 13ff; ferner Weiser, Apg, S. 470.
- ²⁷ Weiser, Apg, S. 462.
- ²⁸ Vgl. Weiser, Apg, S. 462.
- ²⁹ Vgl. dazu Detlev Dormeyer: Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte. Eine Einführung, Darmstadt 1993, S. 42ff.
- ³⁰ Vgl. auch Jean-Claude Fredouille: L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire, in: *Revue des Etudes Augustiniennes* 38 (1992), S. 219-234.
- ³¹ Vgl. Niels Hyldahl: Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins, Kopenhagen 1966, S. 14-16.
- ³² Vgl. dazu vor allem Ernst Benz: Christus und Sokrates in der alten Kirche, in: ZNW 43 (1950/51), S. 195-224; Oskar Skarsaune: Judaism and Hellenism in Justin Martyr, *Elucidated from his Portrait of Socrates*, in: *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. III: Frühes Christentum, hg. von Hubert Cancik, Hermann Lichtenberger, Peter Schäfer, Tübingen 1996, S. 585-611.
- ³³ Vgl. Hyldahl: Philosophie und Christentum, S. 278.
- ³⁴ Zur Rezeption Senecas in der lateinischen Apologetik und bei den Kirchenvätern s. Winfried Trillitzsch: Seneca im literarischen Urteil der Antike, Amsterdam 1971 Bd. I, S. 120ff.
- ³⁵ Vgl. Trillitzsch I, S. 124f.
- ³⁶ *Magnum nescio quid maiusque quam cogitari potest* (Laktanz, *Divinae institutiones* 6,24 mit Bezug auf Senecas *Exhortationes*); vgl. Trillitzsch I, S. 135f.
- ³⁷ Vgl. etwa Trillitzsch I, S. 146ff.
- ³⁸ Vgl. Tacitus: *Annales* 15,60-64 und dazu Trillitzsch I, S. 93.
- ³⁹ Vgl. Laktanz: *Divinae institutiones* 6,17,28.
- ⁴⁰ Vgl. Trillitzsch I, S. 126.
- ⁴¹ Hieronymus: *De viris illustribus* 12.
- ⁴² Vgl. Bernhard Bischoff: Der Brief des Hohenpriesters Annas an den Philosophen Seneca – eine jüdisch-apologetische Missionsschrift (Viertes Jahrhundert?), in: ders. (Hg.), *Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1984, S. 1-9.
- ⁴³ *Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo uenit nisi iam Christianus* (*De testimonio animae* 1,4).
- ⁴⁴ *De testimonio animae* 5,4-6.
- ⁴⁵ Die Differenz wird im lateinischen Text augenfällig. Tertullian schreibt: *At enim cum diuinae scripturae, quae pene nos uel Iudaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus, multo saecularibus litteris...* (*De animo* 5,6). Bei Paulus hingegen heißt es nach der Vulgata: *Nam si tu ex naturali excisis es oleastro et contra naturam insertus es in bonam olivam...* (Röm 11,24).
- ⁴⁶ Vgl. dazu Wlosok: Christliche Apologetik gegenüber kaiserlicher Politik, bes. S. 146ff.
- ⁴⁷ Vgl. dazu Wlosok S. 151ff.
- ⁴⁸ Wlosok S. 154.
- ⁴⁹ Vgl. zuletzt die vorzüglich informierende Monographie von Monica Natali: *Anonimo Epistolario tra Seneca e San Paolo*, Milano 1995; ferner Trillitzsch I, S. 170-185; Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2, Tübingen 5. Aufl. 1989, S. 44-50 (Cornelia Römer). Der lateinische Text in der Ausgabe von C. W. Barlow ist auch abgedruckt in *PL Suppl.* I, S. 673-678.

- ⁵⁰ Es sei übrigens vermerkt, dass in diesem Brief – im Unterschied zu den Nachrichten bei Sueton und Tacitus – nicht nur Christen, sondern auch Juden als Opfer der neronischen Verfolgung erwähnt werden.
- ⁵¹ Vgl. nur Cornelia Römer: „Allgemein ist der Inhalt der Briefe als dürftig zu bezeichnen. Eine gewisse Sonderstellung nimmt der XI. Brief ein ... Die Philosophie der beiden herausragenden Persönlichkeiten ihrer Zeit kommt in keinem Satz zum Ausdruck.“ (in: Scheemmelcher: Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, S. 45)
- ⁵² Laura Bocciaolini Palagi: *Il carteggio apocrifo di Seneca e San Paolo*, Firenze 1978, S. 131.
- ⁵³ *Sed quod litteris meis vos bene acceptos alicubi scribis, felicem me arbitror tanti viri iudicio. Nec enim hoc diceret, censor sophista magister tanti principis etiam omnium, nisi quia vere dicis.* (Brief II)
- ⁵⁴ Nicht des Seneca, wie manche Ausleger meinen (vgl. bei Natali, S. 162). Denn er möchte erst mit Paulus das Ganze gemeinsam durchsehen; vgl. nur Trillitzsch I, S. 173.
- ⁵⁵ Gemeint ist der Zweite Korintherbrief (vgl. die Adressatenangabe in 2Kor 1,1).
- ⁵⁶ Andere Auslegungen beziehen dies auf Gal 1,12 (vgl. bei Natali S. 167). Doch ist dort zwar von der Offenbarung an Paulus, aber nicht von „Kraft“ die Rede.
- ⁵⁷ Eingeschoben ist der Brief Senecas, der über den Brand Roms und Neros Verfolgungen berichtet. Dieser passt aber weder thematisch noch chronologisch hier her (Brief X ist aufs Jahr 58, Brief XII auf das Jahr 59 datiert, Brief XI auf März 64, also wohl in das Jahr des Brands, aber zu früh).
- ⁵⁸ Anders versteht Trillitzsch I, S. 177. Daß hier, wie die Kommentare durchweg annehmen, auf Gal 4,12 angespielt sei, ist m. E. unwahrscheinlich, denn dort geht es um die Reziprozität (!): „Werdet wie ich, denn auch ich bin geworden wie ihr“. Ausgelöst hat diese Interpretation wohl die Bemerkung des Hieronymus in seiner Kurzbiographie, wonach Seneca erklärt habe, er wüßte bei den Seinen denselben Platz innezuhaben wie Paulus bei den Christen (vgl. dazu Trillitzsch ebd. und Natali S. 175).
- ⁵⁹ Vgl. Brief VII, wo vom *cultus sermonis* gesprochen wird.
- ⁶⁰ Trillitzsch I, S. 179.
- ⁶¹ Vgl. auch Natali S. 176.
- ⁶² Vgl. Natali S. 177; C. Römer a.a.O. S. 50.
- ⁶³ Vgl. Natali S. 39.
- ⁶⁴ Overbeck, Anfänge, S. 47.