Winrich Löhr

Christliche Bischöfe und klassische Mythologie in der Spätantike*

Fragt man danach, wie und inwiefern Bischöfe als herausragende und autoritative Vertreter des spätantiken Christentums sich mit der klassischen Mythologie¹ auseinandergesetzt haben, so ist zunächst zu konstatieren, dass eine derartige Auseinandersetzung nicht im Mittelpunkt ihres pastoralen Interesses stand. Das Quellenmaterial zu diesem Thema erweist sich daher als eher begrenzt.

Grob gesagt kann man die dokumentierten Reaktionen christlicher Bischöfe der Spätantike hauptsächlich zwei zu unterscheidenden Debatten zuordnen: Zum einen geht es um die heidnische Religion und deren Konzeptionalisierung im Schema der sogenannten *theologia tripartita*. Zum anderen geht es um die Stellung der paganen Literatur, besonders der paganen Dichter, im spätantiken christlichen Bildungskanon.

In beiden Debatten, so die hier vertretene These, zeigt sich, dass die Göttergeschichten der klassischen Mythologie für christliche Bischöfe kein theologisches Problem und auch kein Thema intensiver und polemischer Auseinandersetzung darstellten. Dennoch sind bestimmte Wertungen und Positionierungen einzelner christlicher Bischöfe zu beobachten, deren Hintergrund und Motivation im Folgenden ebenfalls beleuchtet werden sollen.

I

Was die erste Debatte hinsichtlich der Konzeptionalisierung der heidnischen Religion im Schema der sogenannten *theologia tripartita*² angeht, so sind die Voten zweier Bischöfe, des Eusebios von Cäsarea und Augustins von Hippo, einschlägig.

Zunächst also Eusebios von Cäsarea: In seiner apologetischen Schrift *Praeparatio Evangelica* setzt er sich mit heidnischer Religion anhand des Schemas der *theologia tripartita* auseinander. So schreibt Eusebios in p.e. 4,1,2:

* An dieser Stelle sei allen Teilnehmern und Organisatoren der Konferenz gedankt. Die hier vorliegende überarbeitete Fassung meines Konferenzbeitrags hat sehr von der anschließenden Diskussion profitiert, besonders sei Clifford Ando, Hartmut Leppin und Jörg Rüpke gedankt.

1 Unter ‚klassischer Mythologie‘ seien hier vor allem die von griechischen Dichtern wie Homer und Hesiod sowie lateinischen Dichtern wie Vergil überlieferten Göttergeschichten verstanden.

2 Die Literatur zum Konzept der *theologia tripartita* ist umfangreich; immer noch nützlich ist der Überblick von G. Lieberg, Die *theologia tripartita* in Forschung und Bezeugung, in: ANRW I,4, 1973, 63–115. Neuere Literatur findet sich z.B. in der Bibliographie zu J. Rüpke, Varro's tria genera theologiae: Religious Thinking in the Late Republic, in: *Ordia Prima* 4, 2005, 107–129. – Die Junktur *theologia tripartita* ist nicht antik, vgl. die Diskussion ebd., 108f.

[Die Griechen] unterteilen die gesamte Theologie [θεολογία] in drei Arten: Die mythische (sie wird von den Dichtern vorgetragen), die physische (sie ist von den Philosophen ersonnen worden) sowie die Theologie, die unter dem Schutz der Gesetze in jeder Stadt und in jeder Landschaft bewahrt wird [...].³

Eusebios hatte sich im zweiten und dritten Buch der *Praeparatio Evangelica* bereits mit den ersten beiden Arten von *theologia* beschäftigt: So hatte er einem Abriss der Theologie der Ägypter (p.e. 2,1) einen Abriss der Theologie der Griechen folgen lassen (p.e. 2,2,1–51). Beide Abschnitte bestanden im Wesentlichen aus langen Zitaten aus Diodorus Siculus. Anschließend (p.e. 2,2,52–62) zitiert er dann auch die Passage aus Diodor, in der dieser die poetische Theologie der Griechen unter Rekurs auf die Schrift *Hiera Anagraphê* des Euhemeros zu erklären versucht. Eusebios lässt also bewusst bei der Darstellung der heidnischen (ägyptischen und griechischen) Theologie heidnische Stimmen zu Worte kommen. Dies betrifft nicht nur die Stoffdarbietung, sondern gerade auch die Konzeptualisierung und Interpretation heidnischer Mythologie, für die z. B. auch die historisch-rationalistische Deutung des Euhemeros herangezogen wird.

In p.e. 2,4⁴ legt Eusebios dar, aus welchen Gründen die Christen die Mythologie der Griechen ablehnen: Die Gnade des allmächtigen Gottes, die Lehre Christi und eigene Überlegung hätten sie gelehrt, dass es blasphemisch sei, den Namen Gottes toten Menschen beizulegen (hier rekurriert Eusebios also auf die euhemeristische Theorie). Auch macht Eusebios geltend, dass man Ausschweifungen, Grausamkeit, Kinder- und Vaternord kaum als göttliche Taten verehren kann. Die klassische Mythologie bestehe aus unmoralischen Fabeln, so lautet das bekannte und schon etwas abgedroschene⁵ Argument, die des wahren Gottes unwürdig sind.

Für unsere Thematik ist nun wichtig, dass Eusebios in diesem Abschnitt (p.e. 2,4,4–5) selber erklärt, dass er als Christ den (gebildeten) Heiden die gute Nachricht von der Nichtigkeit der falschen, d. h. der mythologischen, Götter gar nicht mehr verkünden müsse: Die wahrhaft frommen⁶ unter ihnen seien schon durch eigenes Überlegen zu dem gleichen Schluss gekommen und hätten die mythologischen Fabeln verworfen. Einige hätten dabei die gesamte Religion ihrer Vorfahren zurückgewiesen, anderen wiederum hätten – um dem Vorwurf des Atheismus zu entgehen – ‚physische Theorien‘ hinter den poetischen Mythen entdeckt. Eusebios konstatiert also, dass selbst die

3 Ed. É. des Places, Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique, Livres IV – V, 1–17 (SC 262), Paris 1979, 70–73: ἐπειδὴ γὰρ τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον διαροῦσιν, εἰς τε τὸ μυθικὸν ὑπὸ τῶν ποιητῶν τετραγυδιζόμενον καὶ εἰς τὸ φυσικὸν τὸ δὴ πρὸς τῶν φιλοσόφων ἐφευρημένον εἰς τε τὸ πρὸς τῶν νόμων διεκδικούμενον ἐν ἑκάστη πόλει καὶ χώρα πεφυλαγμένον.

4 Ed. É. des Places, Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique, Livres II – III (SC 228), Paris 1976, 98–103.

5 Für Parallelen vgl. z. B. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907, 202–205 u. 225–229.

6 Des Places übersetzt gr. τῶν σφόδρα δεισιδαιμόνων οἱ πλείους mit „la plupart des hommes vraiment pieux“.

gebildeten Heiden die klassische Mythologie religiös nicht (mehr) ernst nehmen.⁷ Ernstzunehmen ist für ihn hingegen die dritte Art (εἶδος) heidnischer *theologia*, die von ihnen die städtische (πολιτικὸν) genannt und als öffentliche Theologie von den Gesetzen des heidnischen Staates geschützt wird (p.e. 4,1,2).

Diese dritte Art der Theologie aber – so erklärt er dann in p.e. 4,1,2–3 – ist nicht nur alt und von den Vorfahren ererbt, sondern sie erweist auch durch sich selbst die Macht der theologischen Vorstellungen (καὶ τῆς τῶν θεολογουμένων δυνάμεως αὐτόθεν τὴν ἀρετὴν ὑποφαῖνον). Der lebendige Kern der politischen Religion, so führt Eusebios weiter aus, sind die Orakel; sie sind es – und hier scheint Eusebios eine heidnische Quelle (= Porphyrios?) zu zitieren, welche die Heiden davon überzeugen, dass sie auf dem richtigen Wege sind, wenn sie die traditionellen Gottheiten verehren, und dass die Christen eines religiösen Vergehens schuldig sind (ἀσεβεῖν), wenn sie derart offensichtliche und wohlthätige Mächte für nichts erachten und gegen die Gesetze verstoßen; die hergebrachte Religion der Vorfahren sei auf jeden Fall zu bewahren und nicht durch innovatorische Umtriebigkeit zu erschüttern. Das Heidentum, so lautet das hier zitierte heidnische antichristliche Argument, stützt sich auf eine alte religiöse Tradition, die aktuell durch die Erfahrung der Macht der Orakel auch immer wieder wirksam beglaubigt wird.⁸ Deshalb ist es dann auch berechtigt, dass diejenigen, die die traditionelle heidnische Religion aufgeben (= die Christen), mit der Todesstrafe bedroht werden.⁹

7 In der christlichen Perspektive Eusebs wird das als teleologische Entwicklung dargestellt, die Heiden sind aufgewacht und zur religiös aufgeklärten Vernunft gekommen. Die Frage, inwieweit die Göttergeschichten Bestandteil der heidnischen Religion waren, wird damit christlich beantwortet; Euseb hat (wie auch Augustin) die apologetische Tendenz, die Unterscheidung zwischen der öffentlichen Religion und der *theologia fabulosa* möglichst weit zu eliminieren. Vgl. J. Scheid, *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013, 105, der betont, dass die Mythen nie integraler Bestandteil der öffentlichen heidnischen Religion waren. Bezugnahmen auf die Mythen konnten den Kult ergänzen und ausschmücken (Scheid: „un ornement destiné à charmer les dieux et les hommes“).

8 Eusebios, p.e. 4,1,3 (SC 262, 72–75). Vgl. p.e. 3,17,2–3 (SC 228, 260–261).

9 Eusebios scheint seine heidnische Quelle mehr oder weniger wörtlich zu zitieren bzw. zu paraphrasieren (φάσκοντες, φασιν). Diese Quelle betonte, dass die μαντεῖα καὶ χρησμοὶ sowie die Wunderheilungen und die (durch die Orakel geäußerten) Denunziationen der Christen die Heiden von der Richtigkeit ihrer kultischen Praxis überzeugen. Vgl. p.e. 4,6,3: οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν „Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας“ συναγωγὴν ἐποιήσατο χρησμών τοῦ τε Ἀπόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν τε καὶ ἀγαθῶν δαιμόνων, οὓς καὶ μάλιστα ἐκλεξάμενος ἑαυτῷ ἡγήσατο ἱκανοὺς εἶναι εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προτροπὴν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας. Dort referiert Eusebios einen doppelten Skopus der Porphyrioschrift „Über die aus Orakeln geschöpfte Philosophie“: 1. der Aufweis der Macht der theologischen Ideen (εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς, vgl. die oben im Text zitierte parallele Formulierung in p.e. 4,1,2!), 2. der Aufruf (προτροπὴν) zur Theosophie. S. auch H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 3. Auflage (von M. Tardieu besorgt), Paris 2011, 509–512, der die Orakelschrift des Porphyrios als Quelle hinter p.e. 4,5,1–2 sieht. – Zur Orakelschrift vgl. aus der rezenten Literatur C. Riedweg, *Porphyrios über Christus und die Christen: De Philosophia ex oraculis haurienda und Adversus Christianos im Vergleich*, in: A. Wlosok (Hrsg.), *L'Apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne* (Fondation Hardt Entretiens 51), Vandoeuvres-Génève 2004, 151–203, sowie die jüngst vorgeschlagene Rekonstruktion ihres Aufbaus,

Eusebios Ausführungen zur *theologia tripartita* machen deutlich, dass aus seiner Sicht die klassische Mythologie von gebildeten Heiden und Christen ähnlich beurteilt wird. Der religiöse Unterschied zeigt sich erst in der Einschätzung der öffentlichen Religion und deren kontinuierlicher Legitimation durch die Orakel: Orakel und Wunderheilungen an heidnischen Heiligtümern beglaubigen die Wirksamkeit der paganen Götter.

Werfen wir nun einen Blick auf Augustin: Im 6. und 7. Buch seiner Schrift *De civitate Dei* (Gottesstadt) beschäftigt auch er sich mit der *theologia tripartita*, und zwar nach der Version des Varro. Bemerkenswert ist, dass für Varro/Augustin die *theologia fabulosa* der Dichter nicht nur durch den Grammatik- und Rhetorikunterricht verbreitet, sondern vor allem auf der Bühne vorgetragen wird. Augustin zitiert Varro (civ. 6,5):

Als die mythische Art bezeichnet man die, welche hauptsächlich bei den Dichtern, als die physikalische die, welche bei den Philosophen, und als die staatliche die, welche öffentlich im Schwang ist. Bei der zuerst genannten [...] findet sich viel Erdichtetes, das gegen die Würde und die Natur von Unsterblichen verstößt. Bei diesen Göttern der Dichter kommt es nämlich vor, dass eine Gottheit aus dem Haupte, eine andere aus dem Schenkel und wieder eine aus Blutstropfen geboren worden sei; dass Götter gestohlen, Unzucht getrieben, dem Menschen als Sklaven gedient hätten; kurz es wird da alles auf Götter übertragen, was einem Menschen, und zwar selbst dem verächtlichsten Menschen, begeben kann.¹⁰

Varro kritisiert also die mythische Theologie mit dem Argument, dass ihre Darstellung der Götter nicht gottgeziemt ist. Die Kritik Varros aufnehmend argumentiert Augustin, dass die varronische Unterscheidung zwischen mythischer Theologie und staatlicher Theologie künstlich und auch heuchlerisch sei: Beide Arten von Theologie hängen eng zusammen, in beiden Arten von Theologie handelt es sich um die gleichen Götter. Augustin schreibt (civ. 6,6):

Du sagst nämlich, die Götter der Fabel eigneten sich für das Theater, die natürlichen für die Welt, die staatlichen für die Stadt, da doch die Welt ein göttliches Werk ist, Stadt und Theater dagegen Werke der Menschen sind und keine anderen Götter in den Theatern verlacht werden als die,

A. Wintjes, Die Orakel als Mittel der Offenbarung bei Porphyrios, in: H. Seng/M. Tardieu (Hrsg.), Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption, Heidelberg 2010, 43–62.

10 *Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi, civile, quo populi. Primum ... quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam immortalium ficta. In hoc enim est, ut deus alius ex capite, alius ex femore sit, alius ex guttis sanguinis natus; in hoc, ut dii furati sint, ut adulterarint, ut servierint homini; denique in hoc omnia diis adtribuuntur, quae non modo in hominem, sed etiam quae in contemptissimum hominem cadere possunt.* Ed. B. Dombart/A. Kalb, Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei, Liber I – IX (CCSL 47), Turnhout 1955, 170 f. Die Übersetzung hier und im Folgenden nach derjenigen von A. Schröder in der Bibliothek der Kirchenväter (BKV), z.T. mit leichten Modifikationen.

welche man in den Tempeln anbetet und ihr denselben Göttern Spiele aufführt, denen Ihr Opfer schlachtet.¹¹

Und Augustin fährt fort:

Wieviel aufrichtiger und schärfer wäre eine Einteilung, wonach Du unterschiedest zwischen den natürlichen und den von den Menschen eingeführten Göttern und sagtest, hinsichtlich der eingeführten Götter enthielten die Schriften der Dichter anderes als die der Priester, aber die beiderseitigen Schriften seien untereinander so nahe verwandt durch die Bande der Unwahrheit, dass beide den Dämonen erwünscht sind, denen die Lehre der Wahrheit verhasst ist.¹²

Und weiter sagt Augustin:

Wer in diesen Dingen unerfahren genug ist, könnte etwa meinen, nur in den Schöpfungen der Dichter und bei der Aufführung von Bühnenspielen würden von solchen Göttern Dinge gefeiert, die der göttlichen Majestät unwürdig sind und sie abscheulichen Possen aussetzen; der Götterdienst dagegen, den nicht Schauspieler, sondern die Priester abhalten, sei von aller Unziemlichkeit gereinigt und frei. Wäre dem so, so wäre nie jemand auf den Gedanken gekommen, dass man zu Ehren der Götter schändliche Theaterstücke aufführen solle, nie hätten die Götter selbst fordern dürfen, sie ihnen darzubieten. Doch eben deshalb tut man solches in den Theatern im Dienste der Götter ohne Bedenken, weil man Ähnliches auch in den Tempeln tut.¹³

In der polemischen Interpretation Augustins wird – wie Leonardo Lugaresi beobachtet hat – das Theater zum Ort, an dem sich die mythische Theologie und die staatliche Theologie treffen. Dass der staatliche Kult aber durch die Schauspiele gleichsam verdorben ist, ist auch ein Werk der Dämonen.¹⁴

In seinem Brief an den Kurialen Nectarius von Calama, der gegenüber Augustin die Feiern zu Ehren der Flora in seiner Heimatstadt verteidigt hatte, kommt Augustin auch auf die Immoralität der Götter der klassischen Mythologie zu sprechen (Augustin, ep. 91,4–5).¹⁵ Er kennt das Argument, dass die Göttermymen nicht wörtlich zu verstehen seien, und er weiß, dass im Rahmen des heidnischen Kultes Interpretationen

11 *Dicis quippe fabulosos accommodatos esse ad theatrum, naturales ad mundum, civiles ad urbem, cum mundus opus sit diuinum, urbes uero et theatra opera sint hominum, nec alii dii rideantur in theatris, quam qui adorantur in templis, nec aliis ludos exhibeatis, quam quibus uictimas immolatis.*

12 *Quanto liberius subtiliusque ista diuideres, dicens alios esse deos naturales, alios ab hominibus institutos, sed de institutis aliud habere litteras poetarum, aliud sacerdotum, utrasque tamen ita esse inter se amicas consortio falsitatis, ut gratae sint utraeque daemonibus, quibus doctrina inimica est ueritatis!*

13 *Videri fortasse cuiquam nimis harum rerum ignaro potest ea sola de diis talibus maiestati indigna diuiniae et ridicula detestabilia celebrari, quae poeticis cantantur carminibus et ludis scaenicis actantur; sacra uero illa, quae non histriones, sed sacerdotes agunt, ab omni esse dedecore purgata et aliena. Hoc si ita esset, numquam theatricas turpitudines in eorum honorem quisquam celebrandas esse censeret, numquam eas ipsi dii praeciperent sibimet exhiberi. Sed ideo nihil pudet ad obsequium deorum talia gerere in theatris, quia similia geruntur in templis* (CCSL 47, 173 f.).

14 L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico* (II-IV secolo), Brescia 2008, 643 u. 646 f mit Verweis auf Augustin, civ. 8,20.

15 Ed. A. Goldbacher, CSEL 34, Wien 1895, 429–431.

vorgetragen werden, welche die Unmoralität der Göttererzählungen entschärfen. Dennoch ist Augustin nicht überzeugt: Die Ehebrüche Jupiters werden durch viele Medien verbreitet – sie werden gemalt, in Skulpturen aus Erz oder Stein dargestellt, sie werden aufgeführt und besungen, sie werden in tänzerischen Darbietungen dargestellt. Es ist diese, modern gesprochen, massive Medienpräsenz der unmoralischen antiken heidnischen Mythologie, die – so das Argument Augustins – die Sitten gefährdet, zumal da der heidnische Kult (z. B. der des Jupiter Capitolinus) sich nicht ausdrücklich von deren Immoralitäten (z. B. dem Ehebruch) distanziert. Auch in dem Brief an Nectarius akzeptiert Augustin also die Unterscheidung zwischen heidnischem Kult und heidnischer Literatur nicht. Doch scheint er die theatralische Darstellung mythologischer Szenen (besonders im Pantomimus)¹⁶ für erheblich bedenklicher zu halten als die Schullektüre der heidnischen Klassiker.

Augustins Kritik an der *theologia fabulosa* erweist sich somit als Teil eines traditionellen theaterkritischen Diskurses. Leonardo Lugaresi und Ruth Webb haben dargestellt, dass und wie das Theater von christlichen Bischöfen der Spätantike als Konkurrenz zum Gottesdienst empfunden werden konnte.¹⁷ Für Augustin wie für Johannes Chrysostomos ging es bei dieser Konkurrenz nicht nur um die Aufmerksamkeit des beiderseits umworbenen Publikums, sondern auch um den Wettbewerb um finanzielle Ressourcen: Das Geld christlicher Mäzene soll den Armen oder dem Kirchenbau zugutekommen und nicht auf die Schauspiele verschwendet werden.¹⁸ Bezeichnenderweise versuchte Johannes Chrysostomos auch, in polemischer Absicht die Juden, deren attraktive Synagogengottesdienste auch Christen anzogen, mit dem Theater und dessen ‚unmoralischen‘ Tänzen zu assoziieren.¹⁹

In diesem Zusammenhang sei auch das *Epigramma Paulini* erwähnt, ein poetischer, in Hexameter gefasster Dialog, der in einer Pariser Handschrift, dem Parisinus Latinus 7558 (f. 87v–90r) überliefert ist. Der Text wurde offenbar ca. 410 n. Chr. in Gallien verfasst.²⁰ Dialogpartner sind ein Pilger und ein Abt.²¹ Der christliche Autor des

¹⁶ S. K. Sallmann, Christen vor dem Theater, in: J. Blänsdorf (Hrsg.), Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum, Tübingen 1990, 243–259, bes. 248 f. Sallmann betont zu Recht, dass „viele Christen nicht vom Theaterbesuch abzubringen waren“ (249). S. weiterhin G. Binder, *Pompa Diaboli – Das Heidenspektakel und die Christenmoral*, in: G. Binder/B. Effe (Hrsg.), Das antike Theater. Aspekte seiner Geschichte, Rezeption und Aktualität, Trier 1998, 115–147, bes. 128–131. Rezente wichtige Veröffentlichungen zum Thema sind die schon erwähnte monumentale Monographie von Lugaresi (s. Anm. 14) sowie das letzte Kapitel der Monographie von Ruth Webb, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge, Mass. 2008.

¹⁷ Vgl. aber auch die Predigt Ps.-Augustin, sermo 281,1 (PL 39, 2276) und dazu P. Gemeinhardt, Das lateinische Christentum und die spätantike Bildung, Tübingen 2007, 325 f, wo die heidnische Götterfabeln als per se Konkurrenz zur Predigt bezeichnet werden.

¹⁸ Augustin, ep. 138,14; für die Belege bei Johannes Chrysostomos s. Webb (s. Anm. 16), 201 f; Lugaresi (s. Anm. 14), 695–812.

¹⁹ Webb (s. Anm. 16), 201 f.

²⁰ Für Edition und Übersetzung des Textes (er ist auch greifbar in der Edition von C. Schenkl, CSEL 16, Wien 1888, 503–508) sowie eine Diskussion der Datierung und Autorschaft betreffenden Fragen s. jetzt

Werkleins notiert kritisch, dass die bei den gerade überstandenen Germaneneinfällen zerstörten Theater in den Städten wieder hergerichtet werden.²² Eine lange Passage beklagt sich über die (christlichen) Ehefrauen: In diesem Zusammenhang wird deren skandalöse Beschäftigung mit der Lektüre der Klassiker, z.B. Vergils oder Ovids, hervorgehoben: Eine Schauspielerin z.B. deklamierte als Dido verkleidet die entsprechenden Verse der Aeneis. Nach dem polemischen Urteil des christlichen Autors hatten diese christlichen Frauen aus der Katastrophe der Germaneninvasion nichts gelernt.²³ Es ist doch eher unwahrscheinlich, dass diese literarisch gebildeten christlichen Frauen die Kritik des seine asketische Neigung nicht verleugnenden Autors akzeptiert hätten und die eigene Haltung als widersprüchlich oder problematisch empfunden hätten.

II

Die zweite Debatte, innerhalb deren sich einige christliche Bischöfe genötigt sahen, zur klassischen Dichtung und ihren Mythen Stellung zu beziehen, verhandelt die klassische *paideia* und deren Curriculum. Dichter wie Homer und Hesiod gehörten zum Kerncurriculum des Grammatik- und Rhetorikunterrichtes. Spätestens seit dem einschlägigen Werk von Henri-Irénée Marrou²⁴ wissen wir, dass das spätantike Christentum das antike Bildungssystem nicht ersetzen wollte und nicht ersetzt hat. Die christlichen Kinder der Eltern, die es sich leisten konnten (also eine Minderheit), besuchten den gleichen Grammatik- und Rhetorikunterricht wie die heidnischen Kinder aus den entsprechenden Schichten. Der Hintergrund der folgenden Ausführungen ist also die massive, durch die Verbreitung des Christentums zunächst nicht oder kaum beeinträchtigte Präsenz der antiken elitären Bildungstradition, in deren Rahmen die klassische Mythologie ihren Platz hatte. Was immer christliche Bischöfe auch gegen die heidnischen Göttergeschichten einzuwenden hatten, christliche Kinder lernten Latein und Griechisch weiterhin mit Hilfe von Homer und Vergil.

A. Fo, Il cosiddetto Epigramma Paulini attribuito a Paolino di Béziers: testo criticamente riveduto, traduzione e studio introduttivo, in: *Romanobarbarica* 16, 1999, 97–167. Als Autor hat man den Bischof Paulinus von Béziers identifizieren wollen (vgl. Hydatius, *Chronicon* § 73, ed. A. Tranoy, *Hydace. Chronique* [SC 218], Paris 1974, 124), s. ebd. 106 f; S. Ratti, *Polémiques entre Païens et Chrétiens*, Paris 2012, 73 f. Vgl. auch K. Smolak, Zwischen Bukolik und Satire: Das sogenannte Sancti Paulini Epigramma, in: *International Journal of the Classical Tradition* 6,1, 1999, 3–20. Smolak kündigt eine das Epigramma betreffende Arbeit seiner Schülerin A. Schuller an, die aber m.W. bislang nicht erschienen ist.

²¹ So die Rekonstruktion von Fo (s. Anm. 20), 126–135, dessen Textverständnis (besonders der Z. 5) sich von dem von Schenkl u. a. unterscheidet.

²² Fo (s. Anm. 20), 154, Z. 14.

²³ Fo (s. Anm. 20), 160, Z. 75–81.

²⁴ H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1950. Diese Gesamtdarstellung ist bis heute nicht ersetzt.

In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts finden wir im griechischen Osten die pointierten Stellungnahmen zweier gebildeter Bischöfe: zum einen des Basileios von Cäsarea, zum anderen des Amphilochios von Ikonion.

Basileios ist Verfasser der Schrift: „An die Jugendlichen, wie sie aus der heidnischen Literatur (Ἑλληνικοὶ λόγοι) Nutzen ziehen können.“²⁵ Datum und genauer biographischer Ort dieser Schrift bleiben unklar; immerhin, der Eingangssatz scheint klar zu machen, dass es sich um eine Mahnschrift handelt, einen *logos protreptikos*, gerichtet an zwei Jugendliche, deren Eltern Basileios entweder verwandtschaftlich oder freundschaftlich nahe stehen. Die Schrift des Basileios ist ein Paradebeispiel traditioneller rhetorischer *paideia*, gespickt mit Anspielungen auf die griechische Literatur, vom Epos über die Historiker bis zur Philosophie. Das Argument der Schrift ist einfach: Die christlichen Jugendlichen werden aufgefordert, den Kanon der griechischen Literatur kritisch zu lesen:

Ihr sollt nicht diesen Männern [d. h. den paganen Autoren] gleichsam Steuer und Segel Eures Verstandes übergeben und ihnen dahin folgen, wohin sie Euch führen, sondern ihr müsst vielmehr erkennen, was an Nützlichem aus ihnen zu gewinnen ist und was man übergehen muss.²⁶

Das von Basileios empfohlene Kriterium der Auswahl für die Lektüre von Dichtern, Historikern, Rhetoren und Philosophen ist der moralische Nutzen: Insofern z. B. die Dichter von den Taten und Reden guter Männer berichten, sind sie nützlich, insofern sie sich aber mit schlechten Menschen beschäftigen, sind sie zu meiden (c. 4,3f). Von den Rhetoren sollen die Jugendlichen nicht das Lügen lernen (z. B. vor Gericht) – ist doch den Christen ohnehin geboten (1 Kor 6,7) nicht zu prozessieren – sondern sie sind mit Nutzen zu lesen, wenn sie die Tugend loben und das Laster tadeln.

Besonders die Dichtung Homers ist für Basileios – und hier stimmt er mit antiken heidnischen Stimmen wie Horaz und Dion Chrysostomos²⁷ überein und beruft sich auf einen anonymen (vermutlich nichtchristlichen) fähigen Homerexegeten²⁸ – ein einziges Lob auf die Tugend (c. 5,26f). Basileios zitiert anschließende eine von eben diesem Homerexegeten übernommene Auslegung von Odyssee 6,135 ff, d. h. eben der Passage, in der erzählt wird, wie Odysseus als Schiffbrüchiger vor Nausikaa ans Land steigt. Basileios schreibt:

²⁵ Ed. F. Boulenger, Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques (Collection des Universités de France), Paris 1952. Übersetzung teilweise nach A. Stegmann, Des Heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen Bischofs von Cäsarea ausgewählte Homilien und Predigten (BKV), München 1925, 445–468 (die Kapiteleinteilung differiert zwischen den beiden Ausgaben).

²⁶ Τοῦτο μὲν οὖν αὐτὸ καὶ συμβουλευόντων ἦκω, τὸ μὴ δεῖν εἰς ἅπασι τοῖς ἀνδράσι τοῦτοις, ὥστερ πλοίου τὰ πηδάλια τῆς διανοίας ὑμῶν παραδόντας, ἥπερ ἂν ἄγῳσι, ταύτη συνέπεσθαι, ἀλλ’ ὅσον ἐστὶ χρῆσιμον αὐτῶν δεχομένους, εἰδέναι τί χρῆ καὶ παριδεῖν (c. 1).

²⁷ Stegmann (s. Anm. 25), 453 Anm. 1 verweist auf Horaz, ep. I,2; Dion Chrysostomos, or. 43.

²⁸ Boulenger (s. Anm. 25), 65 vermutet, dass Basileios hier auf Libanios, dessen Schüler er war, verweist.

Damit, so sagte nämlich der, der das Denken des Dichters erklärte, wollte Homer nur laut verkünden: „Ihr Menschen müsst euch um die Tugend kümmern, die selbst mit dem Schiffbrüchigen schwimmt und den nackt ans Land Gelangten als ehrwürdiger erweist als die glückseligen Phäaken.“²⁹

Wichtig ist, dass für Basileios die heidnischen Klassiker einschließlich der Dichter nicht deshalb kritisch zu betrachten sind, weil deren polytheistische Religiosität die christliche Jugend verführen könnte. Die eigentlich theologische Dimension wird bei ihrer Lektüre also gar nicht berührt, denn – so stellt Basileios gleich anfangs dar – den Weg zum eigentlichen, jenseitigen Leben weisen nur die *ἐποὶ λόγοι*, die uns durch geheimnisvolle Lehren unterrichten. Diese heiligen Schriften aber – d. h. die Bibel – können von den Jugendlichen noch gar nicht verstanden werden (2,27–32)(!).³⁰ Die heidnischen Klassiker aber können als eine Art Vorbereitung und Propädeutikum zu ihrer Lektüre dienen.³¹

Überhaupt betrachtet Basileios sein Verhältnis zu den heidnischen Klassikern äußerst entspannt. Er schreibt (c. 3,1–4):

Besteht nun zwischen den beiderseitigen Lehren eine Verwandtschaft, so wird ihre Kenntnis uns von Nutzen sein. Wenn nicht, dann macht eine vergleichsweise Parallelisierung uns auf den Unterschied aufmerksam und dient nicht wenig zur Befestigung des Besseren.³²

Ähnlich wie Basileios äußert sich auch sein Freund Amphilochios von Ikonion: Dieser, ein Vetter des Gregor von Nazianz, war ein Schüler des Libanios und hatte einige Jahre als Anwalt in Konstantinopel praktiziert, bevor er durch Vermittlung des Basileios Bischof von Ikonion wurde.³³ In seinem Gedicht „Jamben an Seleukus“³⁴ erteilt er – ganz wie Basileios – einem Jugendlichen Ratschläge für die höhere Bildung. Eberhard Oberg hat vermutet, dass Amphilochios Tutor für Jugendliche war, die ihren Heimatort verließen, um in der Stadt die höhere Schule zu besuchen.³⁵ Als Bildungsziele bezeichnet Amphilochios die Gottesfurcht/das Verlangen nach Gott sowie die Ausbil-

²⁹ Ἐν τούτοις γὰρ ἔλεγεν ὁ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας ἐξηγητῆς μονονουχὶ βοῶντα λέγειν τὸν Ὅμηρον ὅτι· Ἀρετῆς ὑμῖν ἐπιμελητέον, ὃ ἄνθρωποι, ἣ καὶ ναυαγήσαντι συνεκνήχεται καὶ ἐπὶ τῆς χέρσου γενόμενον γυμνὸν τιμώτερον ἀποδείξει τῶν εὐδαιμόνων Φαιάκων (c. 5,37–42).

³⁰ Basileios dürfte also gerade nicht der Meinung gewesen sein, die heidnischen Klassiker ließen sich für den Schulgebrauch durch – gegebenenfalls in klassische Versmaße gebrachte – biblische Bücher ersetzen (s.u.).

³¹ Basileios vergleicht die heidnische Klassikerlektüre hier u. a. mit sportlich-tänzerischen Übungen zur militärischen Vorbereitung.

³² Εἰ μὲν οὖν ἔστι τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἡ γνώσις γένοιτο· εἰ δὲ μή, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν τοῦ βελτίονος.

³³ Zu Amphilochios s. G. Röwekamp, Amphilochius von Ikonium, in: LACL, 29 f.

³⁴ Die Standardedition des Gedichtes ist E. Oberg, Amphilochii Iconiensis Iambi ad Seleucum, Berlin 1969. Übersetzung hier und im Folgenden nach E. Oberg, Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion, in: JbAC 16, 1973, 67–96.

³⁵ Oberg, Lehrgedicht (s. Anm. 34), 71.

dung eines guten Charakters. Der Jugendliche soll nicht nach Geld und Reichtum streben, da diese Güter unbeständig seien. Ein guter Charakter hingegen ist ein beständiger Schatz. Zur Ausbildung eines solchen Charakters aber helfen die paganen Klassiker:

Lies Dichtungen, / geschichtliche Werke, übe dich an der geläufigen Zungenfertigkeit der Redner / wie an den feinen Problemen der Philosophen.³⁶

Doch soll – hier stimmt Amphilochios mit Basileios überein – deren Lektüre nicht unkritisch erfolgen: Vielmehr soll der junge christliche Leser das moralisch Nützliche (= das Lob auf die Tugenden) von der heidnischen Mythologie unterscheiden:

Der klugen Biene Arbeit ahme nach, / die sich auf alle Blüten niederläßt, / jedoch bei jeder nur das Nützliche mit großer Klugheit erntet, / wobei sie die Natur selbst zur Lehrmeisterin hat. / Mit Überlegung pflücke reichlich von dem, / was zuträglich ist. Wenn aber etwas Schaden bringt, / erkenne das Böse und fliege rasch davon.³⁷

Und weiter heißt es:

Also: Alle Lobgesänge auf die Tugend, die / sie geschrieben haben, worin sie die Tugend preisen und hinwiederum / Schlechtigkeit tadeln, die lerne eifrig / und achte auf den Sinn wie auf die Schönheit der Darstellung. / Lobreden auf die Götter aber, dies flache Geschwätz, / unheilige Sagen [μύθους ἀσέμνους], Lehrstoff der Dämonen, / Sagen, die Gelächter verdienen und Tränen, / sie sind wie Schlingen und Fallstricke, von ihnen wende dich ab. / Beide lies [Oberg: „lerne beides kennen“], die Götter und die Schriften, / die lächerlichen Götter und die liebenswerten Schriften [λόγους ἐρασμίους], / und dann verachte die lüsternen Götter / und ehre die Schriften; sie sind wie ein Gewächs; / doch meide die Dornen und pflücke die Rose!³⁸

Der Gedanke ist der gleiche wie bei Basileios, nur deutlicher und ausführlicher formuliert: Die griechischen Mythen können schädlich sein, weil sie lächerlich und unmoralisch sind. Damit treten sie neben die Schauspiele, Tierkämpfe und Pferderennen: Deren Gefährdungspotential aber schätzt Amphilochios – urteilt man nur nach dem Umfang der diesen Themen gewidmeten Ausführungen (Z. 77–180) – als erheblich höher ein als dasjenige der mythologischen Dichtung. Wiederum wird – wie

36 ... βίβλοις ποιητῶν, ἱστορικῶν συγγραμμάτων, | καὶ ταῖς τρεχούσαις ῥητόρων εὐγλωττίας | λεπταῖς τε μερίμναις φιλοσόφων ἀσκούμενος (Z. 35f).

37 Σοφῆς μελίττης ἔργον ἐκμιμούμενος, | ἥτις ἐφ' ἅπασιν ἄνθεσιν καθίζανει, | τρυγᾷ δ' ἐκάστου πανσόφως τὸ χρησίμον | αὐτὴν ἔχουσα τὴν φύσιν διδάσκαλον. | σὺ δ' ἐκ λογισμοῦ τῶν μὲν ἀφθόνως δρέπου | τῶν ὠφελούντων. εἰ δέ τι βλάβην φέρει, | συνεῖς τὸ φαῦλον ὀξέως ἀφίπτασο (Z. 41–47).

38 Ὡσθ' ὅσα μὲν αὐτοῖς εἰς ἀρετὴν ἐγκώμια | ὑμνοῦσιν αὐτὴν ἐγράφη καὶ τοῦμπαλιν | κακίαν ψέγουσιν, ταῦτα σὺ σπουδῇ μαθὼν | καὶ νοῦν φύλασσε καὶ χάριν τῆς λέξεως. | ἃ δ' εἰς θεοῦς ἔγραψαν ἐν λήρῃ πλατεῖ | μύθους ἀσέμνους, δαιμόνων διδάγματα, | μύθους γέλωτος ἀξίους καὶ δακρύων, | ταῦθ' ὡς βρόχους τε καὶ πάγας ἀποστρέφου. | ἅμφω δ' ἀναγνούς, τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς λόγους, | θεοὺς γελοίους καὶ λόγους ἐρασμίους, | καταφρόνει μὲν τῶν φιληδόνων θεῶν, | λόγους δὲ τιμῶν, ὥσπερ ἐξ ἐνὸς φυτοῦ, | καὶ τὰς ἀκάνθας φεύγε καὶ ρόδον δρέπου (Z. 49–61).

bei Basileios eine eigentlich religiöse oder theologische Dimension nicht berührt – Amphilochos befürchtet nicht, dass die Mythen zum Polytheismus verführen könnten. Auch heidnische Gebildete begründeten ihre religiösen Überzeugungen nicht mit einer wörtlichen Interpretation von Homer oder Hesiod: In diesem Sinne ist die Rede von Homer als der ‚Bibel der Heiden‘³⁹ sicher irreführend; allenfalls ein allegorisch interpretierter Homer war akzeptabel. Wie heidnische Gebildete auch, versucht Amphilochos zwischen dem problematischen Inhalt und der literarischen Qualität der heidnischen Dichter zu unterscheiden.

Die Ratschläge des Basileios von Cäsarea und des Amphilochos von Ikonion für eine auswählende Lektüre des literarischen Kanons sind also weder neu noch spezifisch christlich: Sie finden sich in Bezug auf die Dichter ähnlich z.B. auch bei Plutarch.⁴⁰

Die heidnischen Klassiker haben dabei für Amphilochos – wie auch für Basileios – propädeutischen Charakter:

Sobald du aber deinen Geist hinreichend an verschiedenen / Schriften wie in einer Kampfbahn geübt und vorbereitet hast, / verlege deine Mühe auf die von Gott geoffenbarten Schriften selbst, / die beiden Testamente, und sammle einen großen Schatz / aus dem alten wie auch aus dem immer neuen Testament / [...] / Ihnen widme willig deinen ganzen Eifer. / Du wirst aus ihnen lernen, einen rechtschaffenen Charakter auszubilden / und den wahren und alleinigen Gott zu verehren.⁴¹

Und Amphilochos bemerkt nach einigen theologischen Ausführungen zur Gotteslehre:

Für das Studium der Schriften, die bei Griechen gelesen werden, / sei wie ein Richter, der seine Stimme nach dem Gesetz abgibt: / Ordne an, es solle, wie es sich gehört, / dem Freimut der wahren Dogmen dienen / und der weisheitsvollen Betrachtung der Heiligen Schriften. / Denn gerechterweise muß die Weisheit des Geistes, / die von oben her ist und aus Gott kommt, / Herrin über die untere Bildung sein / wie über eine Magd, die sich nicht grundlos aufspielt, / sondern gewohnt ist, ordentlich zu dienen. / Denn der göttlichen diene die niedere Weisheit.⁴²

Eberhard Oberg hat zu Recht gemeint, dass diese Zeilen nicht im Sinne eines strikten Curriculums zu verstehen seien („Unterstufe: Heidnische Literatur [...]”; Oberstufe:

³⁹ Vgl. dazu G. Stroumsa, *Scripture and Paideia in Late Antiquity*, in: M. R. Niehoff (Hrsg.), *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden 2012, 29–42.

⁴⁰ Plutarch, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (Moralia Nr. 2, 14D–37B).

⁴¹ Ἐπὶ τὸν νοῦν μετρίως προοιμαίνεσθαι | ὡς ἐν παλαίστρᾳ ποικίλοις συγγραμμάτων, | αὐταῖς ἐνάθλει ταῖς θεοπνευστοῖς γραφαῖς | διττῶν διαθηκῶν συλλέγων πλοῦτον μέγαν, | τῆς μὲν παλαιᾶς, τῆς δὲ γε καινῆς ἀεί. | ... | ταύταις ἅπασαν ἀσμενῶς σπουδὴν νέμε, | παρ’ ὧν μαθήσῃ χρηστὸν ἐξασκεῖν τρόπον | καὶ τὸν ἀληθῆ καὶ μόνον θεὸν σέβειν (Z. 183–192).

⁴² Καὶ τὴν μάθησιν τῶν παρ’ Ἑλλήσιν λόγων | ὥσπερ δικαστὴς ἔννομον ψῆφον φέρων | ὑπηρετεῖσθαι τάξον, ὡς ἔστι πρέπον, | τῇ τῶν ἀληθῶν δογμάτων παρρησίᾳ | τῇ πανσόφῳ τε τῶν γραφῶν θεωρίᾳ. | καὶ γὰρ δίκαιον τὴν σοφίαν τοῦ πνεύματος | ἄνωθεν οὔσαν ἐκ θεοῦ τ’ ἀφιγμένην | δέσποιναν εἶναι τῆς κάτω παιδεύσεως | ὥσπερ θεραπαίνης μὴ μάτην φουσάμενης, | ὑπηρετεῖν δὲ κοσμίως εἰθισμένης. | τῇ τοῦ θεοῦ γὰρ ἢ κάτω δουλεύετω (Z. 240–250).

Heilige Schrift“).⁴³ Es handele sich, so Oberg, vielmehr um eine „Rangordnung“. Man könnte hier also von einer Art curricularer Hierarchisierung sprechen. Sie dient zum einen dazu, die christlichen Schriften als grundsätzlich mit dem paganen Bildungscurriculum vereinbar zu erweisen, zum anderen innerhalb des Spektrums der paganen *paideia* die spezifisch christliche Differenz zu markieren.

Obwohl Absicht und Tendenz der Ausführungen von Amphilochios und Basileios eigentlich recht klar sind, haben sie manchen modernen Interpreten ratlos gelassen. So schreibt Philip Rousseau in seiner einschlägigen Biographie des Bischofs von Cäsarea:⁴⁴

The final impression is of a work in some fundamental way inconclusive. It is disorganized, in that its logic is often shifting, and more often set in abeyance. It is deceitful, in that the texts referred to are mere objects of plunder, superficially useful, and interpreted out of context. It is narrowly addressed, to those susceptible of its sleights of hand; hardly suitable as a general treatise for broader sectors of the Christian community.

Und Rousseau fährt fort:

So we have to conclude that Basil consistently rejected, probably from the earliest period following his departure from Athens, the claims of the traditional curriculum. [...] For him the whole educational edifice had already been dismantled, like a neglected temple, and was to be recycled within the fabric of a Christian building.

Für Rousseau ist die Basileiosschrift also unklar und sogar täuschend, ihm zufolge glaubt Basileios an die literarische Bildung, die er zugleich preist und vorzeigt, nicht mehr: Die Klassikerzitate sind nur Spolien einer Bildungsruine. Eberhard Oberg merkt seinerseits zur Schrift des Basileios von Cäsarea an, indem er sie mit dem Gedicht des Amphilochios vergleicht: „Aber auch er kann trotz größerer Ausführlichkeit das eigentliche Problem nicht lösen.“⁴⁵

Die Voten von Rousseau und Oberg gehen insofern in die Irre, als sie voraussetzen, was erst zu beweisen wäre, nämlich dass hochgebildete spätantike Christen wie Basileios oder Amphilochios in einem fundamentalen und unauflösbaren Gegensatz zur antiken Bildungstradition standen. Pointiert gesagt: Das „eigentliche Problem“, von dem Oberg redet, existierte nicht in der von ihm angenommenen Weise. Basileios von Cäsarea und Amphilochios von Ikonion sind weder Repräsentanten eines christlich-verlegenen oder gar christlich-verlogenen Umgangs mit der überlieferten Bildungstradition, noch bezeugen sie deren Niedergang.

Vielmehr werden die Äußerungen der beiden christlichen Bischöfe nur im Kontext der erneuten Blüte dieser *paideia* und deren selbstbewusster christlicher Rezeption recht verständlich. Des Amphilochios „Jamben an Seleukus“ sind – ebenso wie die

⁴³ Oberg, Lehrgedicht (s. Anm. 34), 86 f (Apparat!).

⁴⁴ P. Rousseau, Basil of Caesarea, Berkeley/Los Angeles 1994 (Paperback 1998), 56.

⁴⁵ Oberg, Lehrgedicht (s. Anm. 34), 80 (Apparat!).

quantitativ umfangreiche Dichtung seines Veters Gregor von Nazianz, folgt man den Thesen Alan Camerons,⁴⁶ als Zeugen einer Erneuerung der poetischen Produktion und Rezeption im vierten Jahrhundert zu lesen. Diese Erneuerung von Elementen der traditionellen *paideia* findet sich sowohl bei heidnischen als auch christlichen Autoren.

Die Partizipation an einer übergreifenden Bildungstradition kann zwei Funktionen erfüllen: Zum einen schließt die antike *paideia* die kleine Schicht der Gebildeten zusammen, sie verhilft ihnen zu einem gemeinsamen Idiom, zu einem gemeinsamen Code. Auf der anderen Seite erlaubt es eine gemeinsame Bildungstradition auch, sich zu unterscheiden, eigene Identitäten auszubilden und Differenzen zu artikulieren.⁴⁷ Integration und Differenzierung erweisen sich in dieser Perspektive als die sozialen Hauptfunktionen von Bildung. Auch Christen, die wie z.B. Hieronymus ihren persönlichen Konflikt zwischen Christentum und antiker Bildung inszenieren,⁴⁸ tun dies doch in einer Form und in einer Sprache, welche die antike Bildungstradition voraussetzt und – in erneuerter Weise – affirmiert.

Basileios und Amphilochios signalisierten mit ihren Schriften zum einen, dass sie als spätantike Hochgebildete sowohl die sprachlichen Codes als auch die durch die antike *paideia* vermittelten Werte – die sich im philosophischen Tugendideal resümierten – teilten. Zum anderen versuchten sie, im Rahmen und mit Hilfe dieser *paideia* die christliche Differenz zu formulieren. Indem sie die heidnischen Klassiker als Vorbereitung zur Lektüre der heiligen Schrift empfehlen, spielten sie ganz bewusst auf gängige curriculare Ideen an: Die rhetorisch-literarische Bildung als Vorbereitung für die Philosophie, sowie – innerhalb des philosophischen Curriculums – die Ethik (die Lektüre der heidnischen Klassiker soll zur Tugend erziehen!) als Vorbereitung für Physik und Metaphysik.

Die Integration von Christentum und Heidentum durch curriculare Hierarchisierung kann auf diese Weise die christliche Differenz (und d.h. in den Augen der Bischöfe Basileios und Amphilochios natürlich auch: die christliche Überlegenheit) formulieren, indem sie den Rahmen und den Code der gemeinsamen *paideia* nicht sprengt, sondern erweitert und somit bestätigt.

Dass die von Amphilochios und Basileios vorgeschlagene Lösung in den Kreisen christlicher Gebildeter zumindest teilweise konsensfähig war, könnte eine Bemerkung ihres paganen Lehrers Libanios anzeigen. Die Oratio 16 des Libanios ist an die Adresse der christlichen Antiochener gerichtet: Der heidnische Rhetor ruft die gegen den Kaiser rebellische Stadt zur Umkehr auf und empfiehlt in diesem Zusammenhang auch, die

⁴⁶ A. Cameron, *The Empress and the Poet*, in: *Yale Classical Studies* 27, 1982, 217–289. S. auch R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton/Oxford 2007, 161.

⁴⁷ K. Vössing, *Schule und Bildung im Nordafrika der römischen Kaiserzeit* (Collection Latomus 238), Brüssel 1997, 595–613. S. auch P. Gemeinhardt, *Das lateinische Christentum und die antike Bildung*, Tübingen 2007, 165–306; C. Lepelley, *The Use of Secularised Latin Pagan Culture by Christians*, in: D. M. Gwynn/S. Bangert (Hrsg.), *Religious Diversity in Late Antiquity*, Boston/Leiden 2010, 447–492.

⁴⁸ Hieronymus, ep. 22,30 (ed. J. Labourt, *Saint Jérôme. Lettres*, t. 1, Paris 1982, 145).

Stadt Zeus und den anderen heidnischen Göttern zu übergeben, „über die Euch lange vor dem Kaiser [Julian] von Kindesbeinen an Homer und Hesiod unterrichteten.“⁴⁹ Und Libanios fährt fort:

Ihr glaubt, dass man Euch bewundern muss, weil Ihr gebildet seid, und ihr nennt die epische Dichtung Bildung. Aber für die wichtigsten Bildungsinhalte greift Ihr auf andere Lehrer zurück: Wenn diese Bildungsinhalte Euch verschlossen wären, müsstet Ihr klagen; doch Ihr flieht sie, obwohl sie Euch offen stehen. Wenn immer die Rede von Plato und Pythagoras ist, so schützt Ihr die Mutter, die Ehefrau, die Wirtschaftlerin, den Koch und die Tatsache vor, dass Ihr schon lange davon überzeugt seid. Ihr schämt Euch nicht, Euch darüber zu schämen und Ihr begeben Euch ins Schlepptau derjenigen, denen Ihr gebieten solltet. Auch haltet Ihr es für notwendig, weiterhin schlecht zu denken, weil ihr einstmal schlecht gedacht habt, was ungefähr so ist, als ob jemand, der sich in seiner Jugend prostituiert hat, diese schlechte Angewohnheit auch für den Rest seines Lebens beibehält.⁵⁰

Da Libanios weiß, dass er diese Christen nicht überzeugen kann, hält er – so sagt er selbst anschließend – seinen Aufruf zur Konversion bewusst kurz. Für die gebildeten Christen, die hier angesprochen sind, ist die Götterwelt der mythischen Dichter Homer und Hesiod Bildungsgut ohne besonderen religiösen Gehalt. Doch, so Libanios, lehnen diese Christen die höhere, philosophische Bildung ab.⁵¹ Anscheinend – so Libanios – machten sie geltend, dass die philosophische Gotteslehre von minder gebildeten Christen nicht verstanden werden kann.⁵² Auch argumentierten sie, dass sie den Glauben ihrer Kindheit nicht aufgeben wollten. Libanios scheint auf diese Weise insinuiert zu wollen, dass diese Christen gar keine Bildung erfahren haben: Weder wollen sie sich von der breiten Masse und deren primitiven religiösen Vorstellungen unterscheiden, noch wollen sie mit der Religion ihrer Kindheit brechen. Die Bildung dieser Christen ist in den Augen des Libanios gar keine Bildung, denn sie differenziert nicht.

Im Hinblick auf die heidnischen Göttergeschichten aber zeigt die Libaniospassage, dass der Vorschlag einer curricularen Akzeptanz heidnischer Literatur und

⁴⁹ Libanios, or. 16,46, ed. Foerster II,178,10 – 13: "Ἦν μὴ παυσάμενοι τῶν ὕθλων τούτων δῶτε τῷ Διὶ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς τὴν πόλιν, περὶ ᾧ ὑμᾶς πολὺ πρὸ τοῦ βασιλέως Ἡσίοδος διδάσκει καὶ Ὅμηρος εὐθὺς ἐκ παιδων.

⁵⁰ Libanios, or. 16,47, ed. Foerster II,178,13 – 179,4: 'Υμεῖς δὲ τῷ πεπαιδευθῆναι μὲν ἀξιοῦτε τιμᾶσθαι καὶ παιδευσιν καλεῖτε τὰ ἔπη, περὶ δὲ τῶν μεγίστων ἑτέροις χρῆσθε διδασκάλοις καὶ ὧν κεκλειμένων ἔδει στένειν, ἀνεωγμένα φεύγετε. εἴθ' ὅταν Πλάτωνος καὶ Πυθαγόρου μνησθῇ τις, τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὴν ταμίαν καὶ τὸν μάγειρον καὶ τὸ πάλαι ταῦτα πεπεῖσθαι προτείνεσθε καὶ οὐκ αἰσχύνεσθε ταῦτα αἰσχυρόμενοι, ἀλλ' οἷς ἔδει νομοθετεῖν, τούτων ἐφρόλκια γίγνεσθε καὶ μεγάλην ἀνάγκην ἡγεῖσθε τοῦ κακῶς διὰ τέλους φρονεῖν τὸ πάλαι φρονεῖν κακῶς, ὥσπερ ἂν εἴ τις τὴν ὥραν ἐν τῇ νεότητι πεπρακῶς καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἡλικιῶν φυλάττοι τὴν νόσον.

⁵¹ So rekonstruiere ich den hier vorgetragenen Gedankengang. Man könnte auch erwägen, ob Libanios hier die philosophische Mythenallegorese im Blick hat. Aber es fehlt der explizite Bezug.

⁵² Man könnte Libanios hier so verstehen, dass die gebildeten Christen in Antiochien geltend machten, dass das Christentum der *simplices* den wichtigsten Teil der philosophischen Theologie, nämlich den Monotheismus, immer schon enthält.

Dichtung, wie wir sie bei Basileios von Cäsarea und Amphilochios von Ikonion finden, vor einem bestimmten Hintergrund zu sehen ist: Er theoretisiert und formuliert explizit ein Arrangement, das gebildete christliche Kreise möglicherweise ohnehin praktizierten. Dass sie sich mit diesem Arrangement scharf von ihren gebildeten heidnischen Zeitgenossen abgegrenzt hätten, ist aber nicht zu vermuten: Auch diese dürften Homer nicht als „Bibel“ verstanden haben – und auch unter ihnen dürfte die Zahl derjenigen, welche die Philosophie Platos oder Pythagoras ernsthaft studiert hätten, eher begrenzt gewesen sein.

Es ergibt sich der Eindruck, dass das Thema der klassischen Mythologie für bestimmte gebildete Heiden und Christen eher zur *comfort zone* gehörte: In deren Beurteilung stimmte man weitgehend überein, zumal der Schwerpunkt möglicher Konflikte zwischen Heiden und Christen ohnehin nicht hier lag, sondern eher bei öffentlichen heidnischen (und christlichen) Feiern und Prozessionen und – in beschränkterem und komplexerem Maße – bei einer heidnischen philosophischen Theologie.

Die heidnische Mythologie wurde in den Augen einiger christlicher Bischöfe dann problematisch, wenn sie den Schulraum verließ: Augustin konstatiert kritisch, dass sich zum einen die Theologie der Dichter von der staatlichen Theologie nicht sauberlich trennen lasse. Zum anderen ist – wie schon bemerkt wurde – die dichterische Theologie für ihn vor allem im Theater präsent und entfaltet dort ihre verderbliche Wirkung auf ein größeres Publikum.

Mir scheint, dass auch Augustin mit der theaterkritischen Akzentuierung seiner Kritik an den paganen Göttergeschichten auf einen Heiden und Christen übergreifenden Bildungskonsens rekurrieren kann. Ruth Webb hat in der schon erwähnten Studie zu Recht darauf hingewiesen, dass Kritik am Theater und seinen auf die Emotionen zielenden Spektakeln keineswegs eine Innovation der Kirchenväter darstellt. Vielmehr stehen diese in einer Tradition moralisierender Kritik am Theater und seiner Zelebration der Fiktionalität:

The Church Fathers were also members of a social and intellectual elite that had always been suspicious of the theater and the rowdy celebrations of the people. At the same time, the Church as an institution took over and adapted existing attitudes towards performers and performance enshrined in Roman law. [...] What all these critics have in common is the rejection of fiction, the refusal to grant an autonomous status to theatrical representation, and the denial of the boundaries between theater and life.⁵³

D.h. aber, dass auch die Kritik an den klassischen Göttergeschichten, die als Kritik an deren Repräsentation auf der Theaterbühne formuliert ist, die erwähnte gebildete *comfort zone* nicht wirklich verlässt. Wiederum aktivieren christliche Intellektuelle

53 Webb (s. Anm. 16), 199f. Webb notiert, dass das Theater in Rom als ‚fremd‘ und die Schauspielerinnen als ‚pornai‘ bezeichnet wurden (mit Verweis auf C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, 99 – 103).

einen Teil des vorhandenen Spektrums intellektueller Werte und Wertungen, um die christliche Differenz zum Heidentum zu artikulieren.

III

Die Haltung einiger gebildeter christlicher Bischöfe zur klassischen Mythologie lässt sich noch einmal konturieren und nuancieren, wenn man die christlichen Reaktionen auf angebliche gesetzgeberische Maßnahmen des Kaisers Julian gegen christliche Grammatik- und Rhetoriklehrer betrachtet. Bekanntlich ist bei diesem Vorgang das Gesetz Julians (*Codex Theodosianus* 13,3,5 vom 17.6.362) von einem Brief (ep. 61c Bidez-Cumont = ep. 36 Wright)⁵⁴ zu unterscheiden, in dem Julian das Problem christlicher Grammatik- und Rhetoriklehrer aus seiner Sicht behandelt. Das Gesetz redet überhaupt nicht von christlichen Lehrern, sondern regelt nur die Anstellungsmodalitäten städtischer Rhetorik- und Grammatiklehrer und schreibt (unpraktischerweise) vor, dass alle derartige Ernennungen vom Kaiser selbst genehmigt werden müssen.⁵⁵

In welchem Verhältnis der Brief Julians zu diesem Gesetz steht (und ob es überhaupt einen direkten Bezug gibt, ob also der Brief das Gesetz plausibilisieren sollte) ist unklar: Das Hauptargument des Briefes ist, dass Grammatik- und Rhetoriklehrer, die überzeugte Christen sind, die heidnischen Klassiker (wie z. B. Homer und Hesiod) nicht lehren sollten, da sie deren religiöse Überzeugung nicht teilen und deren Ansichten über die Götter für blasphemisch und irrtümlich halten. Nun, da die Religionsfreiheit wiederhergestellt sei, könnten die Lehrer ihre Rolle als Ausleger (ἐξηγηταί) und ‚Propheten‘ der Götter wieder einnehmen. Diejenigen aber, die das aufgrund ihrer Überzeugungen nicht könnten, sollen sich „in die Kirchen der Galiläer begeben und Matthäus und Lukas auslegen“.⁵⁶

Christen, welche die heidnischen Klassiker lehren, ohne selbst Heiden zu sein, offenbaren hingegen nur ihre schamlose Geldgier. Der Brief Julians schließt mit der ausdrücklichen Feststellung, dass kein Jugendlicher, der die Schulen besuchen will, ausgeschlossen werden soll.⁵⁷

Es ist ebenfalls unklar, an wen genau dieser Brief adressiert ist: Richard Goulet hält heidnische Lehrer, die vom religiösen Wert der Klassiker überzeugt werden sollten, für das Primärpublikum.⁵⁸ Klaus Rosen sieht christliche Lehrer als die hauptsächlichen

54 L'Empereur Julien. Oeuvres complètes, t. 1,2: Lettres et fragments, Texte revu et traduit par J. Bidez, Paris 1960, 73–75; The Works of the Emperor Julian, with an Engl. Translation by W. C. Wright, Vol. III, Cambridge, Mass. 1961, 116–123.

55 K. Rosen, Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser, Stuttgart, 270f. Rosen hält den im Codex Theodosianus überlieferten Gesetzestext für eine „Kurzfassung des Gesetzes“.

56 Julian, ep. 61c Bidez-Cumont (423D): εἰ δὲ εἰς τοὺς τιμιωτάτους ὑπολαμβάνουσι πεπλανῆσθαι, βαδίζόντων εἰς τὰς τῶν Γαλιλαίων ἐκκλησίας, ἐξηγησόμενοι Ματθαῖον καὶ Λουκᾶν.

57 Julian, ep. 61c Bidez-Cumont (424 A).

58 „Ce que Julien souhaite, c'est qu'il y ait dans ce groupe des maîtres formalistes qui se sont desolidarisés des croyances traditionnelles, des païens timorés que les temps nouveaux inciteront à confesser

Adressaten. Die gebildete christliche Elite, so Rosen, musste nun mit Bestürzung realisieren, „wie Julian die Brücke einriss, die sie, oft zunächst zögernd und mit schlechtem Gewissen, für sich und ihre Kinder zwischen Glauben und heidnischer Literatur geschlagen hatten“.⁵⁹ Auch Rosen scheint also bei gebildeten Christen eine zwiespältige Haltung zur paganen *paideia* vorauszusetzen. Henri-Irénée Marrou konstatiert – mit aktualisierendem Akzent vor dem Hintergrund der französischen Debatten um die *école laïque* – dass Julian die erste „konfessionelle Schule“ schaffen wollte, beauftragt mit religiöser Propaganda. Marrou bemerkt: „Il est remarquable de voir dans quelle atmosphere de parfaite neutralité s’était épanoui le haut enseignement dans cette deuxième moitié du IV siècle.“⁶⁰

Schauen wir auf die christlichen Reaktionen auf Julians Maßnahme, so fällt auf, dass sie sich auf die Christen beschränkte, die an der höheren Bildung besonders interessiert waren. Prominente Rhetoren wie Prohäresius in Athen⁶¹ und Marius Victorinus in Rom gaben aus Protest ihren Unterricht auf⁶² – obwohl sie vom Gesetz Julians persönlich nicht betroffen gewesen sein dürften.

Die Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts, Sokrates und Sozomenos, übernahmen die unzutreffende christliche Behauptung, Julian habe christlichen Kindern den Besuch der griechischen Schulen untersagt.⁶³ Beide behaupteten, dass dieser Verlust des Zugangs zur griechischen *paideia* durch Apollinaris von Laodikeia den Älteren und Apollinaris von Laodikeia den Jüngeren kompensiert wurde.⁶⁴

leur foi.“ (R. Goulet, Prohérésius le païen et quelques remarques sur la chronologie d’Eunape de Sardes, in: ders., *Études sur les Vies des Philosophes de l’Antiquité tardive*, Paris 2001, 323–347, 330).

59 Rosen (s. Anm. 53), 273.

60 H. I. Marrou, *Histoire de l’éducation dans l’antiquité*, Paris 1950, 428.

61 In dem in Anm. 58 zitierten Artikel bezweifelt R. Goulet das Christentum des Prohäresius mit Gründen.

62 Augustin, conf. 8,5,10; Hieronymus, chron. a. 363 (ed. R. Helm, GCS Eusebius VII, 242,24–243,1). Die Formulierung, die Augustin in Bezug auf Marius Victorinus wählt (*quam legem ille amplexus*) lässt erkennen, dass der römische Rhetor das Julianische Gesetz gerne zum Anlass nahm, sich zurückzuziehen – Zwang wurde dabei nicht ausgeübt. Vielleicht nutzte der nunmehrige Christ Marius Victorinus einen ohnehin geplanten Rückzug aus Altersgründen für publikumswirksamen Protest gegen die auch bei Heiden umstrittene Maßnahme, vgl. Ammianus Marcellinus 22,10,7; 25,4,20. – Augustin, civ. 18,52 behauptet gar, Julian habe den Christen verboten, die heidnische Literatur zu lehren und zu lernen.

63 Sokrates, h.e. 3,16, ed. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, Livres II–III, Texte grec de l’édition de G. C. Hansen, trad./notes par P. Périchon/P. Maraval (SC 493), Paris 2005, 308–317; Sozomenus, h.e. 5,18, ed. Sozomène, *Histoire ecclésiastique*. Livres V–VI, Texte grec de l’édition de J. Bidez/G. C. Hansen, introd./trad./annotation par G. Sabbah/A.-J. Festugière/B. Grillet (SC 495), Paris 2005, 184–191. Die Quelle dieser Behauptung bei den beiden Kirchenhistorikern ist vermutlich Rufin, h. e. 10,33.

64 S. dazu H.-G. Nesselrath, Die Christen und die heidnische Bildung: Das Beispiel des Sokrates Scholastikos (Hist. Eccl. 3,16), in: J. Dummer/M. Vielberg (Hrsg.), *Leitbilder der Spätantike – Eliten und Leitbilder*, Stuttgart 1999, 79–100. Eine diskussionswürdige quellenkritische Analyse des Sokrateskapitels bietet P. Speck, Sokrates Scholastikos und die beiden Apollinarioi, in: *Philologus* 141, 1979, 361–369.

Laut der Kirchengeschichte des Sokrates (ca. 440 n.Chr. verfasst⁶⁵) schrieb der Grammatiklehrer Apollinaris der Ältere die fünf Bücher Mose und die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments in klassische Versmaße um. Sein Sohn Apollinaris der Jüngere habe die Arbeit des Vaters auf das Neue Testament ausgedehnt und die Evangelien wie auch die apostolischen Briefe in Dialoge nach Art Platos verwandelt (h.e. 3,16). Die Vorsehung aber erwies sich laut Sokrates als stärker als der Anschlag des Kaisers und die Bemühungen der beiden Apollinarioi: Der Kaiser starb, das Gesetz wurde zurückgenommen und die Anstrengungen von Vater und Sohn Apollinaris wurden als überflüssig betrachtet.

Interessanterweise zitiert Sokrates an dieser Stelle einen möglichen frommen Einwand (h.e. 3,16,8): Wie kann man behaupten, dass die Vorsehung dies so gefügt habe? Könne man auch zugeben, dass der Tod Julians ein Werk der Vorsehung war, so gilt dies doch nicht für das Überflüssigmachen der poetischen Versuche von Vater und Sohn Apollinaris! Ihr Projekt sei wertvoll gewesen: Die heidnische *paideia*, die den Polytheismus lehrt, schade dem Christentum!

Der von Sokrates zitierte fromme Einwand scheint es für möglich zu halten, dass die Christen die paganen Schulklassiker durch eine passend umgedichtete, stilistisch verbesserte Bibel ersetzen.⁶⁶ Sokrates widerlegt diesen Einwand länglich (h.e. 3,16,9 – 27): Seine Argumentation läuft darauf hinaus, dass die pagane Bildung neutralisiert werden kann: Christus und seine Jünger halten die griechische Kultur weder für schädlich noch für von Gott inspiriert.⁶⁷ Die griechischen Philosophen sind nützlich, weil sie eine Schulung in Logik bieten, die man braucht, um die gottlosen Epikureer zu widerlegen! Dies können weder die Bibel noch die Schriften der Apollinarioi bieten. So können die Christen die intellektuellen Waffen der heidnischen Gegner gegen diese selbst wenden. Julian hat die Christen von der heidnischen Bildung ausgeschlossen, weil er wusste, dass die Mythen leicht widerlegbar waren.

Sozomenos erzählt die gleiche Episode in den Details etwas abweichend von Sokrates;⁶⁸ deutlich ist hier – wie auch sonst in seiner Kirchengeschichte – sein Bemühen, den Vorgänger zu verbessern. Wichtig ist für unseren Zusammenhang, dass er die mangelnde Rezeption der Apollinariswerke anders erklärt als Sokrates: Sozomenos zufolge hätten diese Erfolg gehabt, wenn nicht das gebildete Publikum die heidnischen Klassiker aufgrund ihrer größeren ἀρχαιότης vorgezogen hätte. Sozomenos scheint also

⁶⁵ Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique, Livre I, Texte grec de l' édition de G. C. Hansen, trad./notes par P. Périchon/P. Maraval (SC 477), Paris 2004, 9f.

⁶⁶ M. Wallraff, Der Kirchenhistoriker Sokrates, Göttingen 1997, 90 – 91, Anm. 302f findet hier „die Existenz eines bildungsfeindlichen Flügels innerhalb des Christentums“ bezeugt, der wenig Spuren in den literarischen Quellen hinterlassen habe. Allerdings sieht auch Wallraff die frommen christlichen Kritiker nicht als radikal bildungsfeindlich, auch ihnen sei an literarischer, den Stil formender Bildung gelegen gewesen – freilich hätten sie den religiös-polytheistischen Inhalt vermeiden wollen.

⁶⁷ Sokrates verweist auf 1 Thess 5,21 und Kol 2,8 sowie auf ein bekanntes Agraphon Jesu („Werdet erprobte Wechsler ...“), vgl. M. Pesce (Hrsg.), Le parole dimenticate di Gesù, Roma 2007, 473 u. 687f.

⁶⁸ Sozomenus, h.e. 5,18. Man hat versucht, die Diskrepanzen zu Sokrates zu erklären – letztlich ohne überzeugende Ergebnisse, s. Nesselrath (s. Anm. 64), 84f.

– so die m.E. zutreffende Beobachtung Martin Wallraffs – die Haltung der frommen christlichen Bildungsfreunde einzunehmen, denen Sokrates geantwortet hatte.⁶⁹

Die Einschätzung des Sozomenos ist gewiss realistisch: Die Papyri belegen, dass nur die Klassiker in der Schule gelesen wurden. Werke jüngeren Datums, seien sie heidnisch oder christlich, wurden nicht in den Lehrplan aufgenommen.⁷⁰

Sozomenos nimmt Apollinaris von Laodikeia auch gegen den impliziten Vorwurf des Sokrates in Schutz, er habe naiverweise geglaubt, man könne die Heiden durch den einfachen Verweis auf die Schrift widerlegen. Sozomenos schreibt:

Apollinaris schrieb ein sehr bemerkenswertes Werk gegen den Kaiser und die heidnischen Philosophen, dessen Titel „Die Wahrheit“ lautete. Dort bewies er klar, ohne die Autorität der Bibel zu bemühen, dass diese weit entfernt davon wahren, zur richtigen Ansicht über Gott gelangt zu sein.⁷¹

Ungefähr 100 Jahre nach Julians Gesetz diskutierten also Sokrates und Sozomenos also anhand der literarischen Bemühungen der beiden Apollinarioi die Frage, ob eine alternative, nur auf die Bibel gegründete *paideia* möglich sei.

Alan Cameron hat einen möglichen zeitgenössischen Kontext zu den Bemerkungen der beiden Kirchenhistoriker vorgeschlagen: Cameron meint, Sokrates habe diese Kritik nur formulieren können, so lange die Kaiserin Eudokia († 460) noch nicht ihre Bibelpoesie, d.h. ihren homerischen Cento zum Neuen Testament sowie ihre Metaphrase des Oktateuchs, geschrieben habe. Die implizite Korrektur des Sozomenos wertet Cameron hingegen als eine Reaktion auf die literarische Produktion der Kaiserin.⁷² Die Hypothese Camerons ist allerdings alles andere als zwingend: Sozomenos erwähnt Eudokia mit keinem Wort.⁷³

Es ist auch eher unwahrscheinlich, dass die Werke der beiden Apollinarioi irgendetwas mit Julians Gesetz zu tun haben. Sie deuten daher auch nicht auf eine grundsätzliche Ablehnung der heidnischen Klassiker und deren Mythologie. Viel eher sind sie ein weiteres Zeugnis für den bereits erwähnten Aufschwung der poetischen Produktion in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Ein Christ, der die Bibel sprachlich Homer und Plato anverwandelt, bekämpft nicht die klassische Bildung oder

⁶⁹ Wallraff (s. Anm. 66), 91 Anm. 303.

⁷⁰ Crihiore (s. Anm. 46), 137–173. S. auch P. Parsons, *City of the Sharp-Nosed Fish. Greek Papyri beneath the Egyptian Sand Reveal a Long-Lost World*, London 2007, der bemerkt: „Schoolboys and adults alike dined heavily on the Classics, that is the Greek literature of the classical and early Hellenistic period. The authors most represented in the papyri are authors of the third century BC or earlier. It is as if, from our point of view, their taste had stopped with Dryden.“

⁷¹ Sozomenos, h.e. 5,18,6: οὐκ ἀγεννὴς δὲ καὶ πρὸς αὐτὸν τὸν βασιλέα ἦτοι τοὺς παρ’ Ἑλλήσι φιλοσόφους ἐστὶν αὐτοῦ λόγος, ὃν Ὑπὲρ ἀληθείας ἐπέγραψεν· ἐν ᾧ καὶ δίχα τῆς τῶν ἱερῶν λόγων μαρτυρίας ἔδειξεν αὐτοὺς ἀποβουκοληθέντας τοῦ δέοντος περὶ θεοῦ φρονεῖν (SC 495, 190)

⁷² Cameron (s. Anm. 46), 283. S. die kritische Diskussion bei G. Agosti, *L’epica biblica nella tarda antichità greca. Autori e lettori nel IV e V secolo*, in: F. Stella (Hrsg.), *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età medievale e umanistica*, Firenze 2001, 67–104, 87.

⁷³ Agosti (s. Anm. 72).

verzichtet demonstrativ auf sie, sondern erweist ihr seine Reverenz. Christen wie Sokrates und Sozomenos (und nicht nur diese) waren überzeugt, dass Julian sie von der heidnischen *paideia* ausschließen wollte.

In einer frühen Reaktion, der Oratio gegen Julian – sie wurde 364 oder 365 verfasst⁷⁴ – sieht Gregor von Nazianz die Maßnahme Julians als Teil einer umfassenden Politik, das Christentum aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Julian – so Gregor – wollte dem Christentum die Bildung (λόγοι) entziehen. Und er lässt Julian sagen:

Uns gehört Wissenschaft und Bildung, denn wir verehren die Götter. Für Euch passt Dummheit und Rohheit; euer oberster Grundsatz und eure Weisheit ist: Glaube!⁷⁵

Gregor destruiert Julians Begriff des ἐλληνίζειν, der literarische Kultur und Kult zugleich umfasst: Weder, so argumentiert Gregor, kann mit ἐλληνίζειν eine einheitliche Kultpraxis gemeint sein (dazu ist die Kultpraxis auch unter den Griechen zu verschieden) noch ist es plausibel, dass Teilhabe an der literarischen *paideia* zur Kultteilnahme verpflichtet:

Selbst wenn es zutreffen würde, dass die Sprachhellenisten und die Kulthellenisten ein- und dieselben wären, würde doch noch nicht der Kult Anspruch auf die Wissenschaft haben, so dass wir mit Recht ausgeschlossen würden.⁷⁶

Mit anderen Worten: Gregor versucht der durch Julian vorgenommenen ‚Konfessionalisierung‘ der literarischen Bildung die Grundlage zu entziehen.

Gregor malt in einem längeren Abschnitt (or. 4,111–122) die Konsequenzen aus, die sich ergeben würden, wenn der von ihm unterstellte Plan Julians realisiert würde, in den Schulen „das Vorlesen der hellenistischen Lehren und das Auslegen derselben einzuführen, um durch dieses moralisch zu erziehen und in den Geheimnissen zu unterrichten“. Er schreibt:

Möge ihr Theater bereit stehen! Ich weiß nicht, wie sie sonst ihren Tempel genannt haben wollen. Die Rufer sollen schreien: „Das Volk trete zusammen!“ Vorne sollen diejenigen Platz nehmen, die durch ihr graues Haar, ihre Anciennität oder ihre Stellung im öffentlichen Leben Vorrang haben oder sich durch Geburt und Würde auszeichnen oder durch irdische Weisheit, die mehr Vergnügen bietet als wahre Frömmigkeit.⁷⁷

⁷⁴ Gregor von Nazianz, or. 4, ed. J. Bernardi, Grégoire de Nazianze, Discours 4–5 contre Julien (SC 309), Paris 1983, 86–293. Die Reden Gregors sind jetzt bequem zu greifen in C. Moreschini (Hrsg.), Gregorio di Nazianzeno. Tutte le orazioni, Milano 2000; die Datierung hier 1192.

⁷⁵ Gregor von Nazianz, or. 4,102 (Übersetzung hier und im Folgenden mit leichten Modifikationen nach der BKV-Übersetzung von P. Haeuser): Ἡμετέροι, φησὶν, οἱ λόγοι, καὶ τὸ Ἑλληνίζειν, ὧν καὶ τὸ σέβειν θεοῦς· ὑμῶν δὲ ἡ ἀλογία καὶ ἡ ἀγροικία· καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὸ, Πίστευσον, τῆς ὑμετέρας ἐστὶ σοφίας.

⁷⁶ Οὐ γὰρ, εἰ τοὺς αὐτοὺς τὴν τε γλῶσσαν Ἑλληνίζοντας καὶ τὴν θρησκείαν εἶναι συμβέβηκεν, ἤδη καὶ τῆς θρησκείας οἱ λόγοι, καὶ διὰ τοῦτ' ἂν εἰκότως ἔξω ταύτης ἡμεῖς γραφεῖνμεν (or. 4,104).

⁷⁷ Ἔστω τὸ θέατρον εὐτρεπές· ἢ οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ καλεῖν τὸν οἶκον αὐτῶν κελεύουσιν· οἱ κήρυκες βοάτωσαν· ὁ λαὸς συνίτω· τὴν προεδρίαν ἐχέτωσαν εἴτε οἱ πολλοὶ, καὶ χρόνῳ, καὶ τῷ τῆς πολιτείας

Und weiter führt Gregor aus:

Was aber wird von nun ab geschehen? Du wirst Männer herbeibringen, welche die – natürlich wie ihr selbst sagen werdet – göttlichen Worte auslegen müssen; Du wirst theologische und Moralbücher nachschlagen. Sag mir, was für Bücher werden es sein, und wer wird sie verfasst haben? Es wird sich hübsch machen, wenn von Hesiods Göttergeschichten mit ihren Kämpfen und Wirren, von den schrecklichen Namen und Taten der Titanen und Giganten vorgesungen wird. Man wird erzählen von Kotus, Briareus, Gyges, von Enceladus, von euren Drachenfüßlern, von Blitze schleudern den Göttern, von Inseln, welche diesen entgegengeworfen wurden als Geschosse und zugleich als Gräber für die Entgegenstürmenden. [...] Solche sauberen Geschichten aus Hesiod werden den Zuhörern vorgetragen werden. [...] Hierauf möge man allegorische, wundersame Auslegungen ersinnen, wobei aber die Rede von ihrem Thema abkommen und in Schlünde und Abgründe fallen wird, da dem Denken der feste Grund fehlt.⁷⁸

Homer ist nicht besser. Gregor schreibt:

Welche Stellung wird man dem großen Homer anweisen, der bald als Komödiendichter, bald als Tragödiendichter über die Götter geschrieben hatte? In seinen bewunderten Dichtungen findest Du nämlich beides: Unglück und Lächerlichkeiten.⁷⁹

Und nachdem Gregor einige dieser „Lächerlichkeiten“ aus der Ilias zitiert hat, bemerkt er:

Wer von Euch ist so ideal veranlagt, so groß und besitzt tatsächlich so viel von des Zeus Einsicht, dass er alle diese so weise und schlau ersonnenen, ganz außergewöhnlichen Erzählungen, die noch vermehrt werden können, mit theoretischen, überirdischen, für uns nicht fassbare Erwägungen auf das Ziemliche zurückzuführen vermöchte?⁸⁰

Die heidnische Mythenallegorese ist für Gregor nur eine billige Ausflucht: Entweder sind die Mythen wahr, dann bräuchte man sich ihrer nicht zu schämen; man müsste sie

ἐξειλεγμένῳ προέχοντες, εἴτε οἱ γένοι καὶ δόξη περίβλεπτοι, καὶ σοφία τῇ κάτω πλεκομένη, καὶ πλεῖον ἐχούσῃ τὸ τερπνὸν τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας (or. 4,114).

78 Τί δὲ τὸ ἐντεῦθεν; Παρέξεις αὐτοῖς ὑποφήτας δηλαδὴ θεοφόρων λογίων, ὥς ἂν αὐτοὶ φαίητε, καὶ βίβλους ἀνελίσξεις θεολογικάς τε καὶ ἠθικάς. Τίνας ταύτας, εἰπέ μοι, καὶ τίνων; Καλὸν προσάδεσθαι τὴν Ἡσιόδου Θεογονίαν αὐτοῖς καὶ τοὺς ἐκεῖ πολέμους καὶ κλόνους, τοὺς Τιτᾶνας, τοὺς Γίγαντας, μετὰ τῶν φοβερῶν ὀνομάτων τε καὶ πραγμάτων; Κότος, Βριάρεως, Γύγης, Ἐγκέλαδος, οἱ δρακοντόποδες ὑμῶν, οἱ κεραυνοφόροι θεοὶ, αἱ τούτοις ἐπαφιέμεναι νῆσοι, βέλη τε ὁμοῦ καὶ τάφοι τοῖς ἀπαντήσασιν. [...] Ταῦτα ἔστω τῶν Ἡσιόδου καλῶν ταῖς ἀκοαῖς προτιθέμενα [...]. Εἴτ' ἐπινοείσθω τούτοις ἀλληγορήματα καὶ τερατεύματα· καὶ τῶν προκειμένων ἐκπίπτων ὁ λόγος εἰς βάραθρα χωρεῖται, καὶ κρημνοὺς θεωρίας οὐκ ἐχούσης τὸ στάσιμον (or. 4,115).

79 Ὅμηρον δὲ ποῦ θήσεις, τὸν μέγαν τῶν θεῶν σου κωμωδιογράφον, εἴ τ' οὖν τραγωδοποιόν; Ἀμφοτέρω γὰρ εὐρήσεις ἐν τοῖς θαυμασίοις αὐτοῦ ποιήμασι· τὰ μὲν συμφορᾶς, τὰ δὲ γέλωτος ἀξία (or. 4,116).

80 Ταῦτα πάντα καὶ πλείω τούτων οὕτω σοφῶς καὶ πολυτρόπως συγκείμενα καὶ παντάπασιν ἔξω τῶν νενομισμένων, τίς οὕτως ὑμῖν ὑψηλός τε καὶ μέγας, καὶ ὄντως Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος, ὥς εἰς τὸ εὐπρεπὲς ἀγαγεῖν λόγους θεωρίας ὑπερνεφούς καὶ ὑπὲρ τὰ ἡμέτερα μέτρα τῆς καταλήψεως (or. 4,117);

dann verteidigen und beweisen, dass sie nicht schändlich sind. Oder sie sind unwahr, dann solle man doch erst die theologische Wahrheit lehren. Die Heiden schämen sich der Mythen und kompensieren das, indem sie von der tieferen Bedeutung des Mythos sprechen. Doch haben nur wenige zu den Mythen Zugang, denn die Bildung (*paideusis*) ist eben nicht allgemein zugänglich. Deswegen wird viel Geld ausgegeben, um die Mythen in bildlichen Darstellungen, Skulpturen und Weihegeschenken in den Tempeln und an Altären zu propagieren. Die christlichen Allegorien sind im Übrigen mit den heidnischen nicht zu vergleichen, denn bei ihnen ist die Verhüllung anständig und verletzt nicht den guten Geschmack und auch der verborgene Gedanke ist klar und wunderbar. Und Gregor führt im Einzelnen aus (or. 4,121), wie die heidnischen Mythen weder Friedfertigkeit, noch Ehrfurcht gegenüber den Eltern, noch Verachtung des Geldes, noch Mäßigung und Enthaltbarkeit lehren können.

In seiner Polemik gegen Julian bestreitet Gregor das, was Basileios von Cäsarea und Amphilochios von Ikonion konzidiert hatten: Aus den heidnischen Mythen lässt sich laut Gregor keinerlei positive, den Erwerb von Tugenden fördernde Botschaft gewinnen. Doch sollte man Gregor nicht gegen seine beiden Freunde ausspielen: Seine Stellungnahme ist das zugespitzte Votum eines hochgebildeten Christen gegen das Projekt Julians, die klassische Mythologie mit einer religiösen Bedeutung aufzuladen, die diese zu dieser Zeit für viele Zeitgenossen – Christen und Heiden – nicht oder nicht mehr hatte.

IV

Ein Résumé sei formuliert: Einige spätantike christliche Bischöfe polemisierten gegen klassische Mythologie, vor allem dann, wenn diese entweder eine besondere mediale Präsenz außerhalb der Schule aufwies (im noch existierenden heidnischen Kult, in bildlichen Darstellungen, auf der Bühne) oder wenn philosophisch gebildete Heiden behaupteten, die heidnischen Mythen verhüllten einen tieferen theologischen Sinn. Als Lehrstoff im Grammatik- und Rhetorikunterricht erregte heidnische Mythologie kaum oder gar nicht den Zorn dieser gebildeten Bischöfe – jedenfalls insofern dieser sich öffentlich artikulierte. Das liegt zum einen an der Selbstverständlichkeit der Bildung und ihres eher schmalen Curriculums für die Gebildeten. Zum anderen aber hatte die Masse der Gemeindeglieder keinen oder doch nur beschränkten Zugang zu dieser Bildung – das Thema war damit für die homiletische Verwertung wenig geeignet: Die Zahl derjenigen, die Homer oder Vergil partienweise zitieren konnten und die diesbezügliche literarische Anspielungen formulieren oder verstehen konnten, dürfte doch recht beschränkt gewesen sein: Augustin, Basileios von Cäsarea, Amphilochios von Ikonion und Gregor von Nazianz waren auch unter ihren Bischofskollegen Ausnahmestellen. Gelegentliche Mahnungen in Kirchenordnungen seit

dem 3. Jahrhundert (Syrische Didaskalie, Apostolische Konstitutionen), die heidnischen Bücher zu meiden, ändern nichts an diesem Gesamtbefund.⁸¹

Christlicherseits setzte man in dieser Debatte eine konsequente ‚Säkularisierung‘ der heidnischen Mythen als Bildungsstoff voraus, denn diese waren nur insofern (einigermaßen) erträglich, als die Götter, von denen sie erzählen, als poetische Fiktion markiert und somit kein möglicher Gegenstand von Glauben und Verehrung waren. Diese Prämisse war in der Spätantike nicht von vorneherein unplausibel: Die Göttergeschichten der Dichter hatten für heidnische Religiosität ohnehin nicht den Rang und die Funktion, welche die Bibel für das Judentum oder Christentum hatte.⁸² Die christliche Mythenkritik war für Nichtchristen auch insofern zumindest nachvollziehbar, als sie das Lächerliche und die Immoralität der heidnischen Göttererzählungen attackierte und damit auf eine Facette eines schon bestehenden, Heiden und Christen verbindenden antiken mythenkritischen Diskurses rekurrierte. Auch die Einbeziehung des theaterkritischen Diskurses in den mythenkritischen Diskurs bedeutete keine christliche Innovation und war für gebildete Heiden plausibel. Das eigentlich Christliche bestand hier einmal mehr nicht so sehr in der Artikulation einer Revolution der Werte und Wertungen, sondern eher in der einseitigen Akzentuierung und polemischen Zuspitzung bestimmter Facetten eines schon vorhandenen, die religiöse Differenz übergreifenden, Wertungsspektrums. Einige gebildete Christen (Bischöfe) konnten auf diese Weise die antike *paideia* von innen heraus transformieren (oder vielleicht besser: dekonstruieren).

⁸¹ Apostolische Konstitutionen 1,5–6,6 (ed. M. Metzger, *Les constitutions apostoliques*, t. 1 [SC 320], Paris 1985, 116), vgl. Syrische Didaskalie 2 (ed. A. Vööbus, CSCO 401, 17,7–18,3) und dazu den Kommentar von G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie* (JbAC Ergänzungsband 26), Münster 1998, 176 f.

⁸² Das belegt gerade die *theologia tripartita*, die Augustin in ihrer von Varro vorgetragenen Version als – aus seiner christlichen Sicht natürlich untauglichen – heidnischen Versuch verstehen konnte, zwischen der Theologie der Dichter und der staatlichen Theologie zu unterscheiden.