

## Rezensionen

**Gregory H. Snyder, Hg.:** *Christian Teachers in Second-Century Rome: Schools and Students in the Ancient City*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 159, Leiden (Brill) 2020, X + 219 S., ISBN 978-90-04-42247-6, € 115,–.

Besprochen von **Peter Gemeinhardt**: Georg-August-Universität Göttingen,  
E-Mail: peter.gemeinhardt@theologie.uni-goettingen.de

<https://doi.org/10.1515/zac-2021-0036>

Das Christentum im Rom des zweiten Jahrhunderts hat die Forschung seit jeher fasziniert. Die hier zu beobachtende Vielfalt institutioneller Formen und theologischer Optionen ist ja nicht nur die Vor-Geschichte der Ämterstruktur und Orthodoxie späterer Jahrhunderte, sondern eine Geschichte *sui generis*, eine formative Phase des Christentums, in der intellektuelle Autorität einzelner Lehrer eine zentrale Rolle spielte. Dieses Phänomen ist schon oft benannt worden,<sup>1</sup> wird aber in jüngerer Zeit verstärkt bearbeitet.<sup>2</sup> Hier reiht sich der vorliegende Band ein, der aus einem Workshop auf der Patristik-Konferenz in Oxford 2015 hervorgegangen ist und um weitere Beiträge ergänzt wurde. Folgende Leitfragen formuliert der Herausgeber einleitend: 1) Angesichts des ebenso vielschichtigen wie fragmentarischen Quellenmaterials zum frühen römischen Christentum solle ein „concerted intellectual effort to think outside of traditional categories“ (S. 1) unternommen werden; 2) im Vergleich von Quellen zu verschiedenen christlichen und nichtchristlichen Gruppierungen seien Konzepte von „school“ und „teacher“ kritisch zu beleuchten; 3) Rom sei als Ort des mehr oder weniger zeitgleichen Auftretens von Gestalten wie Marcion, Valentin und Justin zu untersuchen, also als ein urbaner Raum, in dem allererst ausgehandelt worden sei, was als christlich gelten könne (S. 1–2).

Judith M. Lieu („Jewish Teachers in Rome?“, S. 12–31) votiert dafür, das Diaspora-Judentum der Kaiserzeit nicht aus der Perspektive rabbinischer Quellen wahrzunehmen, sondern es auf der Basis von Inschriften in den religiösen Kosmos Roms einzuzeichnen und dabei auch von Schulen zu sprechen, in denen

---

<sup>1</sup> Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT II,18; 2. Aufl.; Tübingen, 1989; englische Übers. Michael Steinhauser, *Peter Lampe: From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries*; hg. von Marshall D. Johnson; Minneapolis, 2003); Ulrich Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte* (VCS 4; Leiden, 1989).

<sup>2</sup> Lewis Ayres und H. Clifton Ward, Hgg., *The Rise of the Early Christian Intellectual* (AKG 139; Berlin, 2020); Alessandro Falcetta, *Early Christian Teachers: The „Didaskaloi“ from Their Origins to the Middle of the Second Century* (WUNT II,516; Tübingen, 2020).

insbesondere die Septuaginta, nicht die Hebräische Bibel, im Mittelpunkt gelehrter Debatten stand. Justins *Dialog mit Tryphon* zeigt, dass Juden und Christen als philosophische Schulzirkel identifiziert werden konnten, sich aber diskursiv auf die Schrift stützten. Nach Lieu deute die durchgehende Präsenz jüdischer Lehrer in „the imaginative world inhabited by the *Dialogue*“ darauf hin, dass diese „in the real intellectual world“ ebenfalls eine Rolle spielten (S. 27). Christliche Partizipation am philosophischen Diskurs sei daher keine Emanzipation vom Judentum, sondern „part of a shared venture and shared assertion of the place of the Scriptures in the intellectual marketplace“ (S. 28).

Einar Thomassen („Were There Valentinian Schools?“, S. 32–44) wendet sich dagegen, die gnostischen Gruppen in Rom ausschließlich als Schule zu betrachten und damit (implizit oder explizit) von einer (proto-orthodoxen) Kirche zu unterscheiden. Tatsächlich nannten sich die Valentinianer selbst niemals σχολή, sondern durchweg ἐκκλησία (S. 33–34). Dennoch ist nicht auszuschließen, dass „the so-called Valentinian teachers did in fact teach“ (S. 35), und genau das zeigt Thomassen anhand valentinischer Schriften, die ohne weitere mündliche Erläuterung (die vor und nach der Initiation stattgefunden habe) unverständlich seien. Lehre sei also zentral für die Herausbildung des γνωστικός, erlöst werde dieser aber nicht durch intellektuelle Anstrengung, sondern durch das Ritual der ἀπολύτρωσις (S. 42).

Christoph Marksches („Esoteric Knowledge in Platonism and in Christian Gnosis“, S. 45–59) fragt, wie und in welcher Weise ein apokrypher gnostischer Text geheim bleiben sollte, und greift auf die bei Lukian von Samosata und Galen rezipierte Unterscheidung von ἐξωτερικός und ἐσωτερικός zurück, wobei jenes die schriftliche, dieses die mündliche Übermittlung von Wissen meine (S. 51). Dieses auf pythagoreische Tradition zurückgehende Modell hätten die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts auf die Belehrung der Interessierten respektive der Initiierten angewandt. Dies heiße eventuell, „that no esoteric teachings have been passed down to us in written form at all, because they were largely or exclusively subject to oral transmission“ (S. 54); dann wären die eigentlich geheimen gnostischen Lehren kaum noch zu rekonstruieren, während Texte, die sich selbst als apokryph bezeichnen, lediglich als eine Vorstufe wahrer Gnosis zu betrachten seien. In dem vorliegenden Aufsatz wird diese These, die interessante Konsequenzen hätte, allerdings nicht ausführlicher entwickelt.

Über das zweite Jahrhundert hinaus führt Robin M. Jensens Analyse bildlicher Darstellungen von Lehrern und von Christus selbst („Visual Representations of Early Christian Teachers and of Christ as True Philosopher“, S. 60–83). Ausgehend von Philosophenbildern der Antike zeigt sie die Bedeutung des *pallium* als Zeichen des Philosophen auf, das auch in christlichen Schriften (Justin, Tertulian) thematisiert wird. Obwohl auch Christus mit dem *pallium* auf Sarkophagen

erscheint, wird er bis ins vierte Jahrhundert als Wundertäter, nicht als Lehrer, dargestellt, während bei verstorbenen Christen in römischer Tradition ihre Bildung hervorgehoben wird (S. 71–72). Christus als Lehrer im Kreis seiner Jünger wird mit dem vierten Jahrhundert zu einem verbreiteten Motiv – erstmals mit einem Philosophenbart (S. 79), womit der in literarischer Form erhobene Anspruch, Christus und in seiner Nachfolge die Apostel und Apologeten seien Lehrer der wahren Philosophie, leicht verspätet auch ikonographisch platziert wurde: „At last . . ., Christianity caught up to the culture“ (S. 81). Der Beitrag ist mit Farbabbildungen ausgestattet und höchst informativ, erbringt aber für das Thema des Bandes aufgrund des Mangels an früheren materiellen Quellen nur indirekt ein Ergebnis.

Ausgehend von ihrer Monographie über „freelance experts“<sup>3</sup> nimmt Heidi Wendt „Christians as and among Writer-Intellectuals in Second Century Rome“ in den Blick (S. 84–108), wobei der Akzent auf „religious experts who were largely self-authorized“ (S. 87) liegt. Viel Platz wird der Darlegung dessen gewidmet, was eigentlich der ganze Band voraussetzt, nämlich dass im zweiten Jahrhundert eine Vielzahl von Individuen unterschiedlichster Professionen im fröhlichen (teils auch erbitterten) Wettstreit miteinander standen und nicht formale, sondern selbst konstruierte und plausibilisierte Autorität entscheidend war.<sup>4</sup> Erstaunlich unkritisch rezipiert Wendt neuere Versuche, die Abfassung der kanonischen Evangelien ebenfalls ins zweite Jahrhundert zu verlegen, weil dabei dieselben „individual interests and power relations“ (S. 95) wie bei anderen Schriften von „Experten“ zu finden seien. Hier wird recht freihändig mit dem etablierten Konsens der neutestamentlichen Evangelienforschung umgegangen, um „the myth of Christian isolation“ (S. 97) zu entlarven (wer vertritt heute ernsthaft noch so etwas?). Ob die Evangelien als Texte hoch kompetitiv agierender religiöser Experten wirklich besser erklärt sind als mit dem herkömmlichen Modell einer (durchaus komplexen, narratologisch elaborierten!) Literatur für religiöse Gruppen, sei dahin gestellt.

Der Beitrag von Winrich Löhr („Problems of Profiling Marcion“, S. 109–133) widmet sich zwar einem Theologen, der als Lehrer fungierte (S. 119), ist aber vor allem eine *retractatio* von Löhrs RAC-Artikel (S. 109 [Anm. 1])<sup>5</sup> und befasst sich zunächst mit ungelösten Fragen von Marcions Biographie, sodann mit seinen

---

3 Heidi Wendt, *At the Temple Gates: The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire* (Oxford, 2016).

4 Vgl. Hartmut Leppin, „Intellektuelle Autorität unter frühen Christen. Auch zur Frage der Hellenisierung des Christentums“, in *Was ist Bildung in der Vormoderne?* (Hg. von Peter Gemeinhardt; SERAPHIM 4; Tübingen, 2019), 305–329.

5 Winrich Löhr, „Markion“, *RAC* 24 (Stuttgart, 2010): 147–173.

Schriften, vor allem mit dem Verhältnis der Antithesen zu seiner Bibelausgabe; dabei kommt erneut die Frage nach der Entstehung der kanonischen Evangelien ins Spiel (S. 126–129). Lühr schließt, dass Marcion weder ein Prophet noch ein Reformator bzw. Reformator à la Harnack war, und erklärt, derzeit könne man die beiden Erscheinungsbilder Marcions – des Bibelherausgebers und des einen Dualismus favorisierenden Lehrers – nicht überein bringen; hier votiert nun auch Lühr dafür, Marcion „in the rich spectrum of the discourses of first- and second-century philosophies (Jewish, Christian, pagan) about God and Man“ einzuordnen (S. 130). Dieser halbe Marcion wäre demnach eine interessante Konkretion der These von Wendt von den selbst autorisierten Experten, die je für sich an der Konstruktion des Christlichen arbeiteten.

Dem für das Thema des Bandes natürlich unverzichtbaren Justin widmet sich Fernando Rivas Rebaque („Justin Martyr as an Organic Intellectual in Rome“, S. 134–157, davon die Hälfte Bibliographie!). Das Konzept des „organic intellectual“ stammt von Antonio Gramsci; gemeint ist eine Figur, die einer neuen Gruppe Profil, Zusammenhalt und Selbstbewusstsein verleiht, während ein „traditional intellectual“ das Bestehende legitimiert, Konsens scheinbar spontan formuliert und damit Dissidenten diszipliniert (S. 134). Der im Mittelmeerraum herumreisende Justin fand Aufnahme in der römischen Gemeinde und stellte sich in ihren Dienst, und zwar in einer Zeit, als angesichts der wachsenden Größe und gesellschaftlichen Relevanz des Christentums nicht mehr die Propheten, Presbyter und Lehrer, sondern die Philosophen die geeignete Art „organic intellectuals“ waren (S. 139). Zugleich wachte er aber über die Abgrenzung zum Judentum (S. 142: eine Vernetzung mit dem Beitrag von Lieu wäre interessant gewesen), was m. E. der Tätigkeit eines „traditional intellectual“ entsprochen hätte; in dieser Rolle wurden die Apologeten dann allerdings von den Bischöfen abgelöst (S. 145). Unklar bleibt, ob mit der Begrifflichkeit von Gramsci wirklich etwas Neues über Justin – den wohl am besten erforschten Apologeten seiner Zeit – gesagt wird.

Einer der aus meiner Sicht interessantesten Beiträge des Bandes ist der von Miguel Herrero de Jáuregui („Tatian *Theodidaktos* on Mimetic Knowledge“, S. 158–182). Im Mittelpunkt steht die nur bei Tatian zu findende apologetische Auseinandersetzung mit *mimesis* als Quelle von Wissen – nach Tatian ist es der Irrtum der „Hellenen“, sich auf mimetisch erzeugtes Wissen zu stützen. Im Unterschied zur christlichen Forderung einer Nachahmung Jesu und zur Lehre seines eigenen Lehrers Justin (S. 162–163) kritisiert Tatian μίμησις, weil sie zu θαῦμα führe und so eine falsche Motivation für religiöse Affiliation erzeuge. Legitim sei solche Nachahmung nur, wenn sie sich auf das von Gott Gelehrte beziehe, so dass der Lehrer zum Nachahmer Gottes werde – genau so versteht sich der „Theodidakt“ Tatian (S. 167). Damit grenzt sich Tatian selbst von dem „Autodidakten“ Heraklit ab (S. 173). Tatian ist Schrifttheologe, da nur in der Bibel das Vorbild

Gottes zu finden sei, dem es nachzueifern gelte (S. 176); das ist eine sehr originelle Deutung des Lehrerkonzepts bei Tatian.

Der abschließende Text des Herausgebers H. Gregory Snyder („Shoemakers and Syllogisms: Theodotus, the Cobbler‘ and His School“, S. 183–204) fokussiert den als Adoptianisten notorischen Theodot nicht dogmen-, sondern sozialgeschichtlich unter der Fragestellung, was Schuster mit Philosophie zu tun haben. Hierfür gibt es Vorbilder: Der Schuster ist bei Martial, Epiktet oder Lukian der Inbegriff des einfachen Handwerkers (S. 188–189), aber schon Sokrates wurde die Bekanntschaft mit einem Schuster namens Simon zugeschrieben (S. 190), der in der Kaiserzeit Popularität bei Kynikern und anderen genoss. Snyder formuliert die plausible Hypothese, dass Theodot sich an dieses Vorbild, aber auch an den als Zeltmacher, später sogar als Schuster bekannten Paulus anschloss (S. 193). Dabei waren solche Geschäftsleute mitunter wohlhabend, wie römische Inschriften zeigen, und hatten ihre Läden am Forum (S. 198–199). Epiphanius‘ Behauptung, Theodot sei ein „Schuster von Beruf, aber ein Vielgelehrter an Wissen“ gewesen,<sup>6</sup> hat also Anhalt an der römischen Geschäftswelt und Topographie des späten zweiten Jahrhunderts (S. 200): Ein solcher Lehrer hätte vielleicht christliche Häresiologen, nicht aber römische Gebildete irritiert.

Alles in allem eröffnet der Band spannende Einblicke in die intellektuelle Welt Roms, in der das Christentum zu sich fand und sich in seiner Welt verortete – mit ganz unterschiedlichen Strategien und Erfolgen. Dass man am Ende im Grunde ratloser als am Anfang ist, was mit „Schule“ und „Lehrer“ nun eigentlich gemeint ist, mag Programm sein; auch dass sich unter die Lehrer immer wieder die „Intellektuellen“ mischen, war vielleicht unvermeidlich, aber es wäre doch hilfreich gewesen, die Phänomene ausdrücklicher zu sortieren. Auch wäre eine stärkere Vernetzung der Texte untereinander oder eine klarere Synthetisierung der Impulse wünschenswert gewesen – gerade die interessante Einbettung des Adoptianisten Theodot in die stadtrömische Topographie, wie sie der Herausgeber vornimmt, regt an, das städtische Moment noch mehr in den Vordergrund zu stellen (so hypothetisch dies bei den meisten *dramatis personae* auch bleiben dürfte).

Zugespitzt könnte man fragen, was eigentlich das verbindend Christliche an den „Christian Teachers“ war und, wenn darauf keine befriedigende Antwort gegeben werden kann, ob vielleicht genau darin der Grund liegt, dass der Typ der Lehrer recht schnell und umfassend verschwand, als die Bischöfe in den Vordergrund traten. Oder führte die fortschreitende Institutionalisierung der christli-

<sup>6</sup> Epiphanius, *Panarion* 54,1 (GCS 31, 317,13–14 Holl): σκυτεὺς τὴν τέχνην, πολυμαθῆς δὲ τῷ λόγῳ, zitiert auf S. 186.

chen Gemeinden dazu, dass vielen ein stabileres Amt funktioneller erschien? Der Klappentext verspricht: „the volume makes a strong case for the sheer diversity of Christian teaching activity in second-century Rome“. Gewiss! Ob die Lehrer mit ihren Aktivitäten diese Vielfalt gesteigert oder zur Kohärenz des Christlichen über einzelne „Schulen“ und Gruppen hinweg beigetragen haben, wäre eine Frage, die an die im Band behandelten Individuen und Gemeinschaften gestellt werden könnte.