

BÄRBEL DÜMLER

Zeno von Verona
zu heidnischer Kultur
und christlicher Bildung

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

75

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum
Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin)

MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)

JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

75



Bärbel Dümler

Zeno von Verona
zu heidnischer Kultur
und christlicher Bildung

Mohr Siebeck

BÄRBEL DÜMLER, Studium der Katholischen Theologie, Latinistik, Christlichen Archäologie sowie Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients in Bochum, Rom, Bonn und Tübingen; 2005 Promotion; 1989–1993 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, 2001–2006 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 2008–2009 im Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz; 2005–2012 Lehrbeauftragte, seit 2012 Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Abteilung für Orient- und Islamwissenschaft der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-152700-5

ISBN 978-3-16-150224-8

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

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

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

amicis fidelibus

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2004/2005 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet und um die bis Ende 2012 erschienene Literatur soweit möglich aktualisiert.

Zu danken habe ich an erster Stelle meinem leider viel zu früh verstorbenen Doktorvater, Prof. Dr. Wilhelm Geerlings. Er hat mich gleich zu Beginn meines Studiums in Bochum für die Beschäftigung mit der Spätantike begeistert und als seine studentische Hilfskraft und spätere wissenschaftliche Mitarbeiterin stets ‚väterlich‘ gefördert. Auch während einer längeren ‚Familienpause‘ sowie angesichts der physischen Einschränkungen aufgrund einer chronischen Erkrankung nach der Promotion hat er, der für seine Ungeduld – Stichwort „Ratsch!“ – bekannt war, niemals die Geduld mit mir und dieser Arbeit verloren. Er machte mich auf Zeno von Verona als Forschungsobjekt aufmerksam und übernahm zuletzt auch die Erstellung des Erstgutachtens. Als Zweitgutachter habe ich zu danken Herrn Prof. Dr. Wilhelm Damberg, Bochum, als Drittgutachter Herrn Prof. Dr. Hans Reinhard Seeliger, Tübingen. Letzterer gewährte mir nach der langen Familienpause die Möglichkeit eines Wiedereinstiegs und der Fertigstellung der Dissertation (in 15 % der Arbeitszeit als seine wissenschaftliche Mitarbeiterin), die er mit zahlreichen hilfreichen Hinweisen begleitete. Für ihre Förderung zu danken habe ich daneben Herrn Prof. Dr. Stephen Gerö, Tübingen, Herrn Prof. Dr. Thomas Eich, Hamburg, und Frau Prof. Dr. Dorothea Weltecke, Konstanz. Ein besonderer Dank gilt Frau Prof. Dr. Heidrun Eichner, Tübingen, die es mir gewährte, während 40 % meiner Arbeitszeit als ihre wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Abteilung für Orient- und Islamwissenschaft die Dissertation abschließend zu überarbeiten und für den Druck fertigzustellen.

Zu danken für die Geduld und die großzügige Fristverlängerung der Publikationsverpflichtung angesichts meiner Erkrankung habe ich auch der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, insbesondere dem ehemaligen Dekan, Herrn Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, sowie dem jetzigen Dekan, Herrn Prof. Dr. Christian Frevel, und allen Mitgliedern der dortigen Promotionskommission.

In den langen Jahren der Entstehung und Fertigstellung der Arbeit haben zahlreiche Kollegen und Freunde mich begleitet, ermutigt und unterstützt; ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Neue Energie tanken konnte ich so manches Mal bei meinen Freunden in Armenien, Georgien und der Türkei. Stellvertretend für alle, die mich im kalten Deutschland mit viel Engagement inhaltlich und arbeitstechnisch unterstützt haben seien hier namentlich genannt: Dr. Sabine Felbecker, ehemalige Kollegin an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Bochum, die ehemaligen studentischen Hilfskräfte Stefan Koopmann am Lehrstuhl Alte Kirchengeschichte in Bochum und Tinatin Khidesheli, Andreas Traut und Daniela Striegel am Lehrstuhl Alte Kirchengeschichte in Tübingen, schließlich die studentischen Hilfskräfte Maria Hönig und Gregory Rabus in der Orientalistik in Tübingen. Über die gesamte Zeit war es aber v. a. mein Ehemann Stephan Dümmler, der mir von Anfang an den Rücken stärkte, mir inhaltlich immer wieder sein Ohr lieh und v. a. für alle technischen und formalen Probleme stets eine Lösung fand. Zuletzt hat er die mühsame Aufgabe übernommen, das Manuskript in eine druckfertige Form zu bringen.

Finanziert wurde die Arbeit an der Dissertation zeitweilig durch ein Wiedereinstiegsstipendium aus dem Hochschulsonderprogramm II (zur Förderung des weiblichen wissenschaftlichen Nachwuchses) des Landes Nordrhein-Westfalen. Auch dafür sei Dank, denn es kam v. a. einer adäquaten Betreuung unserer Tochter Christine zugute, die es über Jahre fraglos hingenommen hat, dass ihre Mutter nicht wenige Stunden sich mehr um den Veroneser Bischof als um sie kümmerte. Immerhin hat sie in der Folge und noch vor der Publikation der Arbeit ein bravouröses Latinum und ein ebensolches Abitur zustande gebracht.

Zu danken habe ich schließlich Herrn Prof. Dr. Christoph Marksches, Berlin, Herrn Prof. Dr. Martin Wallraff, Basel, und Herrn Prof. Dr. Christian Wildberg, Princeton, für die Aufnahme der Arbeit in die „Studien und Texte zu Antike und Christentum“ sowie Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner vom Verlag Mohr Siebeck, Tübingen, für ihre Geduld und Unterstützung bei der Drucklegung.

Tübingen, im Februar 2013

Bärbel Dümmler

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Kapitel 1: Einleitung	1
A. Die Arbeit	1
I. Genese einer Fragestellung	1
II. Methodik und Aufbau	6
III. Technische und terminologische Anmerkungen	20
B. Das Material	25
I. Überlieferungs- und Forschungsgeschichte	25
II. Autorschaft und Datierung	31
III. Literarisches Genus, Stil, Inhalte	37
C. Der Kontext	46
I. Verona und sein Einzugsbereich	46
II. Die christliche Gemeinde in Verona	50
III. Die Situation des Heidentums	57
Kapitel 2: Die Bewertung heidnischer Kultur in den Tractatus Zenonis	65
A. Das Heidentum – Anhänger und Religiosität	66
I. Die Heiden	66
1. <i>gentes</i>	67
2. <i>externus</i> und <i>profanus</i>	71
3. <i>sacrilegus</i> und <i>impius</i>	72
4. <i>carnalis</i> , <i>mundanus</i> und <i>terrenus</i>	75
5. <i>incredulus</i> und <i>infidelis</i> bzw. <i>perfidus</i>	76
6. Umschreibungen	78
II. Heidnische Religiosität	79
1. <i>religio</i>	79

2. <i>idolatria</i> und <i>superstitio</i>	82
3. <i>sacrilegium</i>	84
4. <i>scelus</i> und <i>nefas</i>	85
5. <i>reatus</i>	86
6. Umschreibungen	86
III. Bewertung der Heiden und ihrer Religiosität	87
IV. Resümee: Zenos Charakterisierung der Heiden	90
B. Theologia civilis – heidnischer Kult	92
I. Primäre Kultorte	93
1. <i>aedes</i>	93
2. <i>capitolia</i>	94
3. <i>saecularia</i>	95
4. <i>templum</i>	96
5. <i>fanum</i>	101
6. <i>sacrarium</i>	102
II. Sekundäre Kultorte	103
1. <i>theatrum</i>	103
2. <i>sepulcrum</i> und <i>tumulus</i>	116
3. <i>locus infamis</i>	117
III. Kultbilder	118
1. <i>idolum</i>	118
2. <i>simulacrum</i>	123
3. <i>statua</i>	125
4. <i>imago</i>	127
5. <i>figmenta</i>	128
IV. Kultinstrumentarium	129
1. <i>altare</i> und <i>ara</i>	130
2. <i>bustum</i> und <i>rogus</i>	131
3. Übriges Instrumentarium	133
V. Kultpersonal	134
VI. Kulthandlungen	138
1. Kult-Terminologie	139
a) <i>cultus</i>	139
b) <i>servitus</i>	140
c) <i>ministerium</i>	142
d) <i>ritus</i>	143
e) <i>adorare</i> und <i>venerari</i>	144
f) <i>imitari</i>	145
2. Opfer-Terminologie	150
a) <i>sacrificium</i>	150
b) <i>sacra</i>	154

c) <i>mysterium</i>	159
3. Einzelne Opferhandlungen	162
a) <i>immolatio</i>	162
b) <i>tura (con-)cremare</i> und <i>libamina profundere</i>	167
c) Sonstige Riten	173
4. Gebet	176
a) <i>preces</i> und <i>petere</i>	176
b) <i>votum</i>	178
5. Divination und Observation	180
a) <i>fibras consulere</i> und <i>salutem in ventribus quaerere</i>	181
b) <i>auguria captare</i>	185
c) <i>sciscitari deorum responsa</i>	190
d) <i>dies observare</i> und <i>Aegyptiacos de candidis facere</i>	193
e) <i>timere culpa, metuere naturam</i>	196
6. Totenkult	199
a) <i>mors timetur</i>	200
b) <i>plangere</i>	203
c) <i>exsequiae</i>	208
d) <i>parentalia</i>	213
VII. Resümee: Zenos Kenntnis des heidnischen Kultes	219
C. Theologia mythica – Götter, mythologische Gestalten und der Ort ihrer Darstellung	225
I. Die Götter	225
1. <i>deus, dea, dii</i>	225
2. <i>daemones</i> bzw. <i>daemonia</i>	227
3. <i>hemithei</i>	235
4. <i>inferi</i> und <i>superi</i>	244
II. Einzelne Gottheiten	246
1. <i>Iupiter, Hercules, Venus</i>	246
2. Kybele und Attis	268
3. <i>amor</i> bzw. <i>cupido</i>	276
4. <i>sol</i> und <i>luna</i>	280
5. <i>puclitia</i> und <i>impudicitia</i>	286
III. Resümee: Zenos Kenntnis und Charakterisierung der heidnischen Götter	292
IV. Andere mythologische Gestalten	295
1. Jahreszeiten	296
2. <i>Phoenix</i>	301
3. Bilder des Zodiakus	306
V. Der Ort mythologischer Darstellung	311
1. <i>poetae</i>	311

2. Literarische Reminiszenzen	313
a) aus dem Werk Vergils	315
b) aus dem Werk des Apuleius	320
c) aus den Werken des Horaz, des Ovid und des Lukan	322
3. <i>ars</i>	324
VI. Resümee: Zenos Verhältnis zur Mythologie	326
D. Theologia naturalis – Philosophie und Intellektualität	330
I. Philosophie	330
1. Namentlich genannte Philosophen	330
a) Epikur, Dikaiarch und Demokrit	330
b) Platon und die <i>philosophi</i>	330
2. Philosophische Reminiszenzen	331
a) aus dem Werk Ciceros	331
b) aus den Werken des Sallust, des Seneca und des Ovid	333
II. Spezielle Inhalte intellektuellen Bemühens	334
1. <i>studium impugnandae sacrae legis</i>	334
2. <i>adsimulant se nosse rerum naturae secreta</i>	344
3. <i>quisquis resurrectionem negat</i>	352
III. Intellektuelle und Gebildete	366
1. <i>sapientes</i>	366
2. <i>ingenia</i>	370
3. <i>curiosi</i>	371
4. <i>docti</i>	381
IV. Resümee: Zenos Verhältnis zur Intellektualität	383
Kapitel 3: Das Konzept christlicher Bildung in den Tractatus Zenonis	389
A. Voraussetzungen christlicher Bildung	389
I. <i>secunda nativitas</i> und <i>infantia</i>	389
II. <i>aetheria vestis</i>	398
III. <i>lacte beatum</i>	411
B. Bildungsvermittlung	418
I. <i>educatione nutrire</i>	418
II. <i>doctrina formare</i>	425
1. <i>verbis instruere</i>	428
2. <i>eruditione commonere</i>	430
III. <i>magisterium</i>	434
1. <i>dei disciplina</i>	436

2. <i>divina praecepta</i>	438
C. Instrumente der Bildungsvermittlung	443
I. <i>sacra scriptura</i>	444
1. Schriftverständnis	444
2. Einsatz in den Traktaten	454
II. <i>exempla</i>	460
1. Funktionen	462
a) demonstratives Beispiel	462
b) paränetisches Vorbild	464
c) autoritativ-attestierender Beleg	465
2. Exempelgruppen	471
a) aus der Natur	471
b) aus dem Alltag	472
c) aus dem Heidentum	482
d) aus der Schrift	488
e) aus der Kirchengeschichte	499
III. <i>oratio</i>	503
1. <i>eloquentiae vires</i>	504
2. <i>sermo</i> und <i>praedicatio</i>	511
D. Bildungserwerb	515
I. <i>audire</i> und <i>videre</i>	515
II. <i>discere</i>	528
1. <i>accipere</i> und <i>noscere</i>	531
2. <i>discere virtutem</i> und <i>mores imitari</i>	534
a) <i>custodire</i> und <i>(ob-)servare</i>	535
b) <i>virtus</i>	537
c) <i>virtutes</i> und <i>mores</i>	552
E. Das Ziel christlicher Bildung	563
I. Innerweltlich Erreichbares	563
1. <i>(con-)scientia</i>	563
2. <i>sapientia</i>	570
II. Das transzendente Ziel	573
1. <i>immortalitas</i> und <i>aeterna vita</i>	573
2. <i>beatitudo</i> und <i>felicitas</i>	580
F. Resümee: Zenos Konzept christlicher Bildung	587

Kapitel 4: Heidnische Kultur und christliche Bildung in den Traktaten des Zeno von Verona	595
Literaturverzeichnis	597
A. Elektronische Hilfsmittel (Datenbanken)	597
B. Quellen	597
C. Sekundärliteratur	602
Stellenregister	631
Autorenregister	649
Begriffsregister	657

Kapitel 1

Einleitung

A. Die Arbeit

I. Genese einer Fragestellung

Bei einer ersten, auf einen Überblick zielenden Lektüre der Traktate des Zeno von Verona wird dem Leser neben den für das 4. Jahrhundert charakteristischen theologischen und liturgiegeschichtlichen Inhalten und reichlich kulturhistorisch interessantem Material¹ von Anfang an auch die zum Teil äußerst aggressive und polemische Haltung des Predigers gegenüber ‚Andersgläubigen‘, d. h. hier Heiden, Juden und Häretikern, ins Auge fallen. Das breite Wissen Zenos über die Verhältnisse dieser Gegner, auf das er innerhalb seiner Polemik zurückzugreifen scheint, erweckt den Eindruck, unser heutiges Wissen über im weitesten Sinne religionsgeschichtliche Zusammenhänge im spätantiken Oberitalien auch in Detailfragen erhellen zu können. Es stellt sich die Frage, ob eine genauere Untersuchung dieser Polemik möglicherweise Erkenntnisse auf sozialhistorischem Gebiet liefern könnte, etwa in der Frage, wie hoch der Anteil der Heiden, Juden und bestimmter christlich-häretischer Gruppen an der Gesamtbevölkerung Oberitaliens bzw. Veronas im 4. Jahrhundert gewesen sein oder welche ökonomischen oder sozialen Folgen die Verbreitung des Christentums in diesem Raum gehabt haben könnte.² Oder aus einer gewisserma-

¹ Eine auswählende Zusammenstellung und Auswertung bei N. TAMASSIA, *Postille storiche e giuridiche alle opere di Zenone vescovo di Verona*, in: *Studi storici e giuridici dedicati ed offerti a Federico Ciccaglione nella ricorrenza del XXV anniversario del suo insegnamento*, Bd. I, Catania 1909, 1–14.

² Eine ähnliche Untersuchung wurde bereits vorgenommen von R. LIZZI, *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica. L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.*, Biblioteca di Athenaeum 9, Como 1989 (zusammenfassend auch dies., *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy*, *JRSt* 80, 1990, 156–173) anhand der Schriften des Vigilius von Trient, Gaudentius von Brescia, Chromatius von Aquileia und Maximus von Turin unter ausdrücklicher Ausklammerung Zenos; zum sozialgeschichtlichen Anliegen der Arbeit besonders R. LIZZI, *Vescovi*, 9.11; Lizzi klammert Zeno aufgrund der unsicheren Datierung der Traktate weitgehend aus ihrer Untersuchung aus; s. ebd., 10, Anm. 8, *Ausnahmen ebd.*, 53.128f.; vgl. auch die Nennung Zenos im Register ebd., 255. Die Begründung überzeugt jedoch nicht, da auch eine nur grobe zeitliche Einordnung Zenos den Rahmen der Untersuchung Lizzis nicht sprengt, Lizzi selbst

ßen entgegengesetzten Perspektive formuliert: Könnte eine solche genauere Untersuchung der Traktate einen Baustein zu einer Geschichte der christlichen Missionierung Oberitaliens abgeben,³ da ja gerade das Heidentum, eingeschränkter das Judentum und in nachkonstantinischer Zeit aufgrund der Bestrebungen der nunmehr christlichen Kaiser nach einer Einheitlichkeit der Reichsreligion dann auch Häretiker Adressaten christlicher Missionsbemühungen oder auch entsprechender Polemik gewesen sein dürften?

Bis heute hat das Werk von Harnacks „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“⁴ als Standardwerk der

es gar für möglich hält, dass sich der Episkopat Zenos mit dem des Ambrosius von Mailand noch überschneiden haben könnte – s. ebd., 10, Anm. 8; vgl. auch Y.-M. DUVAL, *L'originalité du De virginibus dans le mouvement ascétique occidental*. Ambroise, Cyprien, Athanase, in: *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection*, hg. v. Y.-M. Duval, Paris 1974, 9–66, hier: 62–64, der eine Überschneidung der Amtszeiten der beiden Bischöfe Ambrosius und Zeno durchaus für möglich hält – und Zeno damit, wie die Verfasser der von Lizzi untersuchten Texte, eben doch ein „contemporary“ des Ambrosius gewesen sein könnte. – Eine weitere „social history“ Gesamt-Oberitaliens von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 4. Jahrhunderts wurde vorgelegt von M. HUMPHRIES, *Communities of the Blesses. Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400*, Oxford 1999 (Zitat ebd., vii; zur zeitlichen Eingrenzung s. ebd., 1). Ziel der Arbeit ist es „to liberate that history from the conventional models of ecclesiastical narrative, by demonstrating the unreliability of many of the traditional sources and by constructing a new methodology which locates the development of the Church in the context of what will be termed the north Italian human environment. In other words, it is an attempt to understand the growth of Christianity in the social and cultural context of a region of the Roman empire“; ebd., 1. Anders als Lizzi berücksichtigt diese Studie Zeno, die Ergebnisse, die aus den zenonischen Traktaten abgeleitet werden, sind aber eher bescheiden; die Traktate werden v. a. herangezogen zur Beschreibung der liturgischen Funktion des Bischofs, s. ebd., 161–163, sowie zu Fragen der Auseinandersetzung mit Heidentum und Judentum, s. ebd., 187.209–213. Diese Ergebnisse bestätigten die zum Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung bereits für die vorliegende Untersuchung getroffene Feststellung, dass die zenonischen Traktate keine verwertbaren Ergebnisse für eine sozial-historische Fragestellung liefern würden. Sofern sich die Ergebnisse Humphries' mit Fragen der vorliegenden Arbeit berühren, wird dies im Folgenden angemerkt.

³ So schon K. BAUS, *Erwägungen zu einer zukünftigen „Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike“ (4.-6. Jh.)*, in: *Reformata Reformanda*. FS H. Jedin, Bd. I, hg. v. E. Iserloh u. K. Reppen, Münster 1965, 22–38, hier: 35, der Zeno neben anderen Oberitalienern zu den „missionsfreudigen und missionarisch aktiven Bischöfe[n]“ zählt, „deren Predigten manch missionsgeschichtliche Hinweise enthalten.“ Auch L. PADOVESE, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, SRIFS 8, Rom 1983, 19, geht in einem speziell den zenonischen Traktaten gewidmeten Teil seiner Arbeit noch aus von einem „adattamento ad un ambiente prevalentemente rurale ancora paganeggiante“.

⁴ A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 Bde., Leipzig ⁴1924, Repr. Wiesbaden o. J. (ca. 1980).

Missionsgeschichte zu gelten, es beschränkt sich allerdings, wie bereits aus dem Titel hervorgeht, auf die vorkonstantinische Zeit und hat trotz der schon 1965 veröffentlichten „Erwägungen zu einer künftigen ‚Geschichte der christlichen Mission in der Spätantike‘ (4.–6. Jh.)“ von Baus noch immer keine adäquate Fortsetzung gefunden. Als Grund für ein solches Fehlen merkte bereits Baus ein Defizit an Einzeluntersuchungen an.⁵ Die Überlegung, eine solche Einzeluntersuchung für Verona anhand der zenonischen Traktate zu erarbeiten, musste auf Grund des scheinbar reichen Materials reizvoll erscheinen. Das Vorhandensein wenn auch kürzerer Einzeluntersuchungen zur Behandlung von Judentum⁶ und Häresien⁷ in den zenonischen Traktaten legte eine Beschränkung auf die Heidenpolemik nahe.⁸ Allerdings erwies sich bei der Untersuchung der Heidenpole-

⁵ S. K. BAUS, *Erwägungen*, 32f.; vgl. auch N. BROX, *Zur christlichen Mission in der Spätantike*, in: *Mission im Neuen Testament*, hg. v. K. Kertelge, Freiburg 1982, 190–237, hier: 190.

⁶ R. KAMPLING, *Die Darstellung der Juden und das Judentum in den Predigten des Zeno von Verona*, *Kairos* 26, 1984, 16–27, der im übrigen ein ähnliches Ergebnis für die Behandlung des Judentums in den zenonischen Traktaten erzielt wie es die Untersuchung der Auseinandersetzung mit dem Heidentum als Teilergebnis erbringen wird; R. KAMPLING, *Juden*, 23, schreibt: „Zeno sieht in den Juden und ihrem Geschick Mahnungen an die Christen, sich recht zu verhalten. Die Juden bieten ein Negativ-Beispiel, aus dem der Christ zu lernen vermag ... diese Funktionsbestimmung der Juden, nämlich als Negativ-Beispiel zu fungieren, kann nur dann erfolgreich sein, wenn man die Juden gleichsam zu Schreckgestalten stilisiert“. Den nicht positiven, aber doch positiveren Aspekt der Substitution des Judentums durch die *ecclesia ex circumcissione*, die Zeno durchaus auch kennt, s. etwa I 37,3 und I 38,2, vernachlässigt Kampling leider. Zur Judenpolemik in den zenonischen Traktaten s. auch I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, *BKAW* 63, Heidelberg 1980, 111–116; H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, *EHS.T* 172, Frankfurt am Main / Berlin 1999, 281–283; A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, Münster 1904, 146–149; C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.)*, *TRSR* 22, Brescia 1985, 165.

⁷ L. PADOVESE, *Eresia e verità nel pensiero di Zeno da Verona*, *Laur.* 22, 1981, 477–485; R. ROSINI, *Il primato di Christo secondo S. Zeno vescovo di Verona*, *StPat* 10, 1963, 3–36; auch A. BIGELMAIR, *Zeno*, 149–151; M. STEPANICH, *The Christology of Zeno of Verona*, *SST* 2. Ser. 9, Washington, DC 1948, 35–59; G. SGREVA, *La teologia di Zenone di Verona. Contributo per la conoscenza dello sviluppo del pensiero teologico nel nord Italia (360–380)*, *Esperienze e analisi* 7, Vicenza 1989, 41–164.408–410; C. TRUZZI, *Zeno*, 127–142.168–170.

⁸ Es fällt auf, dass gerade in jüngerer Zeit in Veröffentlichungen zum 4. Jahrhundert die Aufmerksamkeit stärker auf die Auseinandersetzung der Väter mit dem Judentum und den Häretikern gelenkt wird, während die Auseinandersetzung mit dem Heidentum nur am Rande gestreift wird. S. etwa Poinssotte, der in dem Sammelband J.-M. POINSSOTTE/UNIVERSITE DE ROUEN (Hgg.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IVe siècle. Actes des journées d'études du GRAC Rouen*, 25 avril 1997 et 28

mik Zenos schnell, dass das von ihm bezüglich des Heidentums präsentierte Wissen ein nur sehr vordergründiges ist, was zu der Vermutung Anlass gab, dass der Befund an sozialhistorisch verwertbaren Informationen, wie sie Rita Lizzi für andere Gebiete Oberitaliens vorlegen konnte,⁹ eher gering ausfallen würde.¹⁰ Auch der Vergleich der Auswahl heidnischer Inhalte, die Zeno einer Kritik unterzieht, mit dem aller Wahrscheinlichkeit nach real im 4. Jahrhundert in Verona und Umgebung Anzutreffenden deutete in die gleiche Richtung: Mit aktiver heidnischer Kult-Realität im Umfeld der christlichen Gemeinde Veronas scheint die Auseinandersetzung Zenos nur am Rande zu tun zu haben.¹¹

Mit dieser Einsicht stellte sich nun die Frage ganz neu: Wenn das Wissen Zenos über das Heidentum vordergründig, in Teilen sogar inkorrekt ist, wie erklärt sich dann sein starkes Interesse oder vielmehr sein häufiges Rekurrieren auf Heidentum, heidnischen Kult, heidnische Kultur, wie die spezifische Auswahl einzelner Elemente und ihre Behandlung? Welche Funktion hat die vordergründige Auseinandersetzung mit dem Heidentum in den Traktaten, die sich – das zeigt die Lektüre – fast ausschließlich¹² an ein schon christliches Publikum wendet?

avril 2000, Rouen 2001, im Kapitel „Chrétien et Juifs“ sechs Beiträge, im Kapitel „Chrétien et Hérétiques“ fünf Beiträge, im vorangestellten Kapitel „Chrétien et Païens“ jedoch nur einen Beitrag abdruckt.

⁹ S. o. S. 1, Anm. 2.

¹⁰ S. o. S. 1, Anm. 2 zu Humphries. – Möglicherweise ist für das bis heute bestehende Defizit an Einzeluntersuchungen *auch* darin ein Grund zu sehen, dass die für eine Missionsgeschichte der Spätantike in Frage kommenden Quellen häufig keine oder nur geringe Auskunft geben zu den von der Missionsgeschichte an sie gerichteten Fragen.

¹¹ Diese Widersprüchlichkeit scheinbar reichen Materials zum Heidentum in den zeronischen Traktaten und der daraus abgeleiteten Bedeutsamkeit eines noch aktiven Heidentums neben einer eher kleinen, jedoch unter ihrem Bischof Zeno stetig anwachsenden christlichen Gemeinde einerseits und den archäologischen Belegen für ein längst im Untergang begriffenes Heidentum andererseits bleibt auch in der Arbeit von M. HUMPHRIES, vgl. ebd., 187.209f., nahezu unvermittelt bestehen; Humphries versucht den Widerspruch aufzulösen mit der Hypothese eines bereits untergegangenen paganen Staatskultes, der jedoch von privat finanzierten Kulturen abgelöst worden sei. Einen Hinweis auf solche „privately funded cults“, ebd., 210, findet sich in den zeronischen Traktaten jedoch nirgends. Es erstaunt, dass der Autor trotz der Wahrnehmung des Widerspruchs nicht in Erwägung zieht, sein Ergebnis zur Judenpolemik Zenos auf die Heidenpolemik zu übertragen; ebd., 213, schreibt er: „In the absence of explicit evidence of actual conflict between Jews and Christians in fourth-century Verona, it is hard to see the use of the Jews here as anything other than a ‘hermeneutical device ...’ ... To put it another way, Zeno is emphasizing the damnation of the Jews to impress upon his congregation their special relationship with God.“

¹² S. jedoch II 7,11: „*Non enim video, quid in exhortationibus ... gentibus praedicem.*“

In der Forschungen zu einer Missionsgeschichte der Spätantike hat man beobachtet, dass die Quellen interessanterweise keine Missionstheorie der Väter kennen. Gründe für diese auffällige Schweigen werden zum einen darin gesehen, dass Mission und Bekehrung von den Vätern als die Sache Gottes selbst verstanden wurden bzw. dass die Aufgabe der Mission im eigentlichen Sinne von den Aposteln erfüllt worden sei. Die Erfahrung, dass es noch Nicht-Christen gab, wurde geradezu zur Bestätigung eines eschatologischen Vorbehaltes. In diesem Zusammenhang unterschied man erstmals zwischen Mission der Welt und Bekehrung Einzelner. Letzteres musste notwendig ein unabgeschlossener Prozess bleiben. U. a. diese Unterscheidung führte zu einer Intensivierung der ‚inneren Mission‘ innerhalb der schon formal zum Christentum gehörenden Gemeinden: Nicht auf die Quantität der Bekehrten, sondern auf ihre persönliche Heiligkeit sollte es ankommen.¹³ Eine Praxis der Verbreitung des christlichen Glaubens ergab sich jeweils aus den Umständen, so dass die Missionsträger wechselten, angefangen bei professionellen Wanderpredigern, die an neutestamentliche Traditionen anknüpften, über die frühchristlichen Apologeten, die in schriftlicher Form den neuen Glauben mit dem Ziel seiner Verteidigung bekannter machten, und schließlich auch von Christen eingerichtete philosophische Schulen.¹⁴ Den Hauptanteil an der Missionierung hatten aber eher Privatleute, die – selbst Christen – in ihrer näheren Umgebung und als Reisende im ganzen Römischen Reich den neuen Glauben verbreiteten. Kaufleute, Soldaten, Auswanderer, Gefangene und Sklaven trugen zur extensiven Verbreitung des Christentums bei.¹⁵ In den so entstehenden christlichen Gemeinden bestand nun die Aufgabe des Klerus darin, die populären und oft problematischen Versionen der Glaubensweitergabe zu korrigieren oder vertiefend weiterzuführen.¹⁶ Da fast ausschließlich diese spezifische und eingeschränkte Form der Missionsarbeit durch Kleriker in den Quellen belegt ist, wundert es nicht, wenn die Bischöfe der Spätantike dann doch als „die eigentlichen Träger und unermüdlichen Prediger des Missionsgedankens“ tituliert werden.¹⁷ Dies trifft aber vorwiegend auf den Bereich einer inneren Missionierung zu.

¹³ S. N. BROX, *Mission*, 192–215; A. SEUMOIS, *L’implantation d’églises particulières ou l’idée de mission chez les Pères grecs*, in: *Novella Ecclesia Germina. Growing Churches as a Task and a Problem of the Contemporary Missionary Situation*, hg. v. G. A. C. van Winzen, G. J. F. Bouritius u. J. Buys, Nimwegen/Utrecht 1963, 13–23; ders., *L’implantation d’églises particulières ou l’idée de mission chez les Pères latines*, *NZM* 20, 1964, 81–88; vgl. auch A. BIGELMAIR, *Der Missionsgedanke bei den vorkonstantinischen Vätern*, *ZMR* 4, 1914, 264–277; E. MOLLAND, *Besaß die alte Kirche ein Missionsprogramm oder bewußte Missionsmethoden?*, in: *Die alte Kirche*, hg. v. H. Frohnes u. U. W. Knorr, München 1974; H.-I. MARROU, *L’expansion dans l’Empire Romain et hors de l’Empire au cours des cinq premiers siècles*, in: *Histoire universelle des missions catholiques*, Bd. I, hg. v. S. Delacroix, Paris 1956, 33–62, hier: 48f.

¹⁴ Vgl. U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, *SVigChr* 4, Leiden u. a. 1989, der ebd., 8, christliche Wanderlehrer, lehrende Amtsträger und im Gemeindeauftrag tätige Katecheten sowie (eigentliche) christliche Lehrer unterscheidet. Häufig waren die (eigentlichen) Lehrer gleichzeitig schriftstellerisch, etwa als Apologeten tätig, wie das Beispiel Justins zeigt; s. ebd., 25.

¹⁵ S. N. BROX, *Mission*, 216–226.

¹⁶ S. K. BAUS, *Erwägungen*, 35.

¹⁷ Ebd.

Genau an dieser Stelle ist auch die Bedeutung der Katechese Zenos von Verona im Allgemeinen und die enthaltene Auseinandersetzung mit dem Heidentum im Besonderen anzusetzen. Warum Zeno gerade die Auseinandersetzung mit anderen zu einem bestimmenden Mittel seiner ‚inneren Missionierung‘ macht, wie er dieses Mittel einsetzt und welche Konsequenzen dies auf Seiten seiner christlichen Hörer nach sich ziehen soll, dies sind die leitenden Fragen der Untersuchung der zenonischen Traktate.

II. Methodik und Aufbau

Die Rede von einer an äußere Mission anknüpfenden ‚inneren Mission‘ verweist darauf, dass Bekehrung als Ziel von Mission kein einmaliger, auf einen bestimmten Zeitpunkt einzugrenzender Akt ist, wenn sich Bekehrung christlich auch in einem solchen Akt, der Taufe, manifestiert. Bekehrung ist ein Prozess, *zunächst* ein Prozess, der zur Taufe führt. Wohl prominentestes Exempel für das Durchlaufen eines solchen Prozesses ist Augustinus, innerhalb seines Bekehrungsprozesses lassen sich mehrere Schritte, gestaffelte ‚Bekehrungen‘, wenn man so will, deutlich differenzieren.¹⁸ Sie münden in den Akt der Taufe; aber auch nach der Taufe lassen sich weitere ‚Bekehrungen‘ im Leben Augustins aufzeigen.¹⁹ Der Prozess der Christwerdung ist, das zeigen die paränetischen Predigten der Kirchenväter, mit der Taufe nicht abgeschlossen, Christ-Sein heißt *auch* Immer-mehr-Christ-Werden.²⁰

Dieser Prozess der Bekehrung ist häufig ein von anderen ausgelöstet und in aller Regel auch begleiteter, selbst wenn die anderen, wie im Falle Augustins, sich über Bücher mitteilen. Wenn demnach „Bekehrung durch Belehrung“ stattfindet, wie dies für Augustin nachgewiesen ist,²¹ dann ist Belehrung auch nach der Taufe fortzusetzen. Im kirchlichen Raum ge-

¹⁸ Vgl. W. GEERLINGS, *Bekehrung durch Belehrung. Zur 1600. Jahrfeier der Bekehrung Augustins*, ThQ 167, 1987, 195–208. Ebd., 196, spricht auch er von Bekehrung als Prozess, den er für Augustin im Folgenden an mehreren „Bekehrungen“ aufzeigt.

¹⁹ S. ebd., 208: „Es ist dies eine Entwicklung, die mit Paulus dann nach 386 noch weitergeht.“ Vgl. G. MADEC, *Art. Conversio*, AugL I, 1986–1994, 1282–1294, hier: 1289–1291, der weitere Schritte einer „évolution“ auf einem „long itinéraire“ benennen kann, jedoch die Rede von mehreren Bekehrungen dafür verwirft.

²⁰ Vgl. W. GEERLINGS, *Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, TTS 13, Mainz 1978, 221: „Insofern in ihr die Vergebung der Sünden stattfindet, ist die Taufe Beginn des neuen Lebens. Dieses neue Leben aber wird nicht einfach punktuell geschaffen und dauert an, sondern das der Taufe sich anschließende neue Leben ist ein Prozeß der Angleichung an das Bild Gottes.“ Ob die Sentenz, TERT. apol. 18,4 (CChr.SL 1,118,18 Dekkers): „fiunt, non nascuntur Christiani“ bereits so zu verstehen ist, ist eine Frage der Interpretation; vgl. E. BICKEL, *Fiunt, non nascuntur Christiani*, in: *Pisciculi*. FS F. J. Dölger, hg. v. T. Klauser, Münster 1939, 54–61.

²¹ S. W. GEERLINGS, *Bekehrung*.

schiebt solche den Prozess der Bekehrung begleitende Belehrung mittels der Predigt, präbaptismal innerhalb des Katechumenats, postbaptismal im Gemeindegottesdienst.²² Belehrung vollzieht sich also – schriftlich wie mündlich – mittels des Wortes.

Wenn christliche Bekehrung gleichzeitig nicht nur die Person des Bekehrten an sich, sondern auch dessen Lebensumstände betrifft, eine „Änderung des Lebens“²³ impliziert, weil Bekehrung „neue Wertentdeckung“²⁴ ist, dann ist auch mit einer *conversio*, einer Verwandlung²⁵ bzw. einem „changement“²⁶ dieser Lebensumstände zu rechnen.²⁷ Auch dazu bedarf es der Anleitung, wie sie in der Paränese der frühchristlichen und spätantiken Prediger vor Augen geführt wird.

Wird eine Gruppe von Bekehrten schließlich so groß und einflussreich, dass sie die gesellschaftlichen Verhältnisse mitbestimmt, dann kann man gar von der „Conversion einer ... Kultur“²⁸ sprechen. Wie sich eine solche Konversion der Kultur gestaltet, in welchem Maße sie Umwandlung (*conversio*) der Vorgängerkultur mittels Adaption und Umdeutung, *χρησις*) bzw. *usus iustus*,²⁹ ist oder Abkehr (*aversio*)³⁰ von derselben und Hinwen-

²² J. SCHMITZ (Hg.), Ambrosius. De Sacramentis, De Mysteriis, FC 3, Freiburg u. a. 1990, 17.21f., thematisiert jedoch die Frage, ob über eine Einführungskatechese hinaus die Belehrung der Katechumenen auch außerhalb des Gottesdienstes stattfand oder angesichts eines häufig über Jahre und Jahrzehnte hingezogenen Katechumenats nicht einfach in der Predigt im Wortgottesdienst bestand. – Auch für zenonischen Traktate, insbesondere die Tauftraktate, lässt sich die Frage häufig nicht beantworten, an welcher Stelle – lokal wie inhaltlich – sie gehalten wurden.

²³ W. GEERLINGS, Bekehrung, 196.

²⁴ Ebd., 208.

²⁵ S. K. E. u. H. GEORGES, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, 2 Bde., Leipzig ⁸1913, Repr. Darmstadt 1985, I, 1663.

²⁶ Vgl. G. MADEC, *Conversio*, 1282.

²⁷ B. STUDER, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung, in: ders., *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Rom 1999, 97–127, hier: 120, spricht von einer „Konversion der Werte“.

²⁸ Vgl. C. GNILKA, Kultur und Conversion, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* 2, Basel 1993, 95; auch B. STUDER, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn u. a. 1998, 31: „der heute oft verwendete Begriff der Inkulturation [muss] mit Umsicht verwendet werden ... Vielleicht ist es sogar besser, auf diesen Begriff zu verzichten und von ‚conversion‘ [sic] zu sprechen“.

²⁹ C. GNILKA, Der Begriff des „rechten Gebrauchs“, *XPHΣΙΣ. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* 1, Basel/Stuttgart 1984, und ders., *Kultur, passim*.

³⁰ Vgl. G. MADEC, *Conversio*, 1286; vgl. auch den Terminus „Ablösungsprozess“ bezogen auf den einzelnen Konvertiten, nämlich Augustin, bei W. GEERLINGS, *Bekehrung*, 202.

dung – auch das bedeutet *conversio*³¹ – zu etwas Neuem, dann möglicherweise „Conversion der Bildung auf Gott hin“,³² daraufhin sind die Quellen zu befragen, und im Falle von schriftlichen Quellen eben Texte. *usus iustus* oder aber *aversio*, unabhängig davon, ob sie eigens thematisiert werden oder nicht, und ebenso unabhängig davon, ob sie inhaltliche oder bloß sprachliche Übernahme oder Verwerfung sind, werden greifbar in Begriffen und Terminologien. Fragt man also nach Bekehrung und gar nach Konversion der Kultur, ist zuerst zu fragen, ob sich so etwas wie eine ‚Bekehrung der Begriffe‘ ausmachen lässt und in welcher Form, in umdeutender Übernahme oder ersetzender Verwerfung, sie stattfindet.

Da in den hier zu untersuchenden Traktaten Zeno offenbar weniger als Bekehrung auslösender Missionar, denn als ‚innere Mission‘ Betreibender, als begleitende Belehrung in der Predigt Vermittelnder zu greifen ist, werden auch in dieser Untersuchung die Fragen zur Auseinandersetzung Zenos mit dem Heidentum und zur sich in der Konsequenz ergebenden zeno-nischen Konzeption christlicher Bildung zunächst rein philologisch an den Text herangetragen; d. h. ein gesicherter, möglichst umfassender inhaltlicher Befund wird über den Wortbefund und die Auswertung einzelner sich als zentral erweisender Terminologien erarbeitet.

Ähnliches war schon 1980³³ von Ilona Opelt in ihrer Arbeit „Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin“ vorgelegt worden. Opelt untersucht das Werk Tertullians, die christliche lateinische Prosaliteratur bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts sowie die lateinische Dichtung bezüglich der anzutreffenden Heiden-, Juden- und Häretikerpolemik.³⁴ Allerdings arbeitet sie, wie sie selbst sagt, „im

³¹ Vgl. G. MADEC, *Conversio*, 1286.

³² C. GNILKA, *Kultur*, 102, spricht von einer „Conversion der Bildung auf Gott hin“ als „Wendung gegen die ‚Welt‘“. Vgl. auch W. GEERLINGS, *Alt und Neu. Kategorien zur Beschreibung des historischen Übergangs*, in: *Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie*. FS H. J. Pottmeyer, hg. v. W. Geerlings u. J. Meyer zu Schlochtern, Paderborn u. a. 2003, 57–61, hier: 60f.: „Wenn der Fortschritt theologisch mit dem Kommen Christi definiert ist, dann ergibt sich automatisch auch die Anfrage, ob über den heilsgeschichtlichen Fortschritt hinaus das Christentum auch einen kulturellen Fortschritt bringe. Auf dem Hintergrund des römischen Geschichtsdenkens, das an den Anfang ein goldenes Zeitalter setzte, von dem die Menschheit sich in permanenter Abwärtsbewegung entfernte, setzt das Christentum mit der Bibel und der biblischen Tradition die christliche Auffassung von der Höherentwicklung, eine Fortschrittstheorie.“

³³ Nachdem im gleichen Jahr von P. STOCKMEIER, *Christlicher Glaube und antike Religiosität*, in: ders., *Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike*, Düsseldorf 1983, 60–105, hier: 66, Anm. 21, noch ein Mangel an historisch-philologischen Einzeluntersuchungen, „die den eigentümlichen Unterschied von christlichem Glauben und antiker Religiosität ins Licht rücken“, bemerkt worden war.

³⁴ Zeno wird trotz angeblicher „Totalexzerption der literarischen Denkmäler von den Anfängen bis rund 430 nach Christus“, ebd., 208, interessanterweise nur im Punkt der Judenpolemik gestreift; s. ebd., 111.113.115f.218.

wesentlichen deskriptiv³⁵ und beschränkt ihre Untersuchung auf die sprachliche Ebene; die Schlüsse, die sie aus den Wortbefunden zieht, beziehen sich ausschließlich auf die Literaturgeschichte und die Sprachentwicklung.³⁶ Auf weitere Deutungen über eine solch sprachlich-philologische Interpretation hinaus, etwa zur Klärung der hinter der Polemik stehenden Intention, verzichtet Opelt gänzlich.

Die Untersuchung der Auseinandersetzung mit dem Heidentum und der Bildungskonzeption Zenos geht einen Schritt weiter. Mittels der Erstellung von Wortfeldern wird zunächst ganz ähnlich wie in der Opelt'schen Arbeit³⁷ der Wortbefund gesichtet; dies allerdings im Unterschied zu Opelt nicht allein auf dem Feld der Polemik; von Interesse sind durchaus auch ‚neutrale‘ Terminologien, die Rückschlüsse auf die zenonischen Kenntnisse des Heidentums zulassen. Vom Wortbefund geht auch der zweite Teil der Untersuchung zum Bildungskonzept aus. Darüber hinaus werden die Befunde begriffsgeschichtlich, motivgeschichtlich oder ideengeschichtlich eingeordnet und interpretiert. Bei der historischen Einordnung des Wortbefundes spielen Fragen wie die nach den Kenntnissen Zenos zum Heidentum, nach seiner Auswahl attackierter Elemente, nach Gründen für diese Auswahl, nach dem Kontext und nach der Intention der Polemik eine Rolle, im zweiten Teil dann Fragen nach den Grundlagen und Bestandteilen christlicher Bildung in Abgrenzung gegenüber heidnischer Kultur und auch gegenüber Konzeptionen anderer christlicher Autoren.

Aufgrund einer nur ungefähren Datierung der Traktate³⁸ auf der einen Seite und den ebenso unsicheren Daten herangezogener extratextueller Zeugnisse (wie der archäologischen Befunde zu Verona und Umgebung³⁹) auf der anderen Seite kann eben diesen Daten bei der Deutung des Befundes in den zenonischen Traktaten lediglich relative Wertigkeit zukommen; sie können nur als grober interpretatorischer Rahmen zur Untermauerung eindeutiger Befunde im Text herangezogen werden. Von größerer Bedeutung ist die literaturgeschichtliche Einordnung (auch des Wortbefundes, aber) v. a. des inhaltlichen Wie und Warum zenonischer Argumentation: In wessen Nachfolge steht er (sprachlich und inhaltlich), wie weit löst er sich davon, worin besteht seine Eigenleistung und was bereitet er möglicherweise damit vor?

³⁵ Ebd., 208.

³⁶ S. ebd., 208–269. Das Kapitel „D Ergebnisse für Literaturgeschichte und Sprachentwicklung“ ist unterteilt in „I. Die Leistung der einzelnen Autoren“ (208–229) und „II. Der polemische Wortschatz der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin“ (229–269).

³⁷ S. ebd., 208: „durch Deskription erkannte Strukturierung von Wortfeldern“.

³⁸ Dazu s. u. S. 36.

³⁹ Vgl. u. S. 51–54.

Der Aufbau der Arbeit entwickelte sich mit der Arbeit am Text und der Deutung des jeweiligen Befundes gewissermaßen zwangsläufig: Nach einleitenden Ausführungen zu den zenonischen Traktaten als Material der Untersuchung und dem lokalen und historischen Kontext, in welchen die Ergebnisse der Untersuchung einzuordnen sind, wird im ersten Teil der Arbeit zunächst der Befund der zenonischen Einschätzung des Heidentums und seiner Religiosität im Allgemeinen erstellt. Die weitere Untersuchung folgt dem beinahe zwangsläufig bei der Arbeit sich entwickelnden (stoischen) Schema der so genannten *Theologia tripartita*,⁴⁰ wenn Zeno selbst es auch in den Traktaten nicht eigens thematisiert: Aus dem Bereich der *Theologia mythica* wird der Befund zu den in den zenonischen Traktaten erwähnten Göttern und mythologischen Gestalten und ihre Wertung durch Zeno dargestellt, dann aber auch Zenos Verhältnis zu dem, was man heute zusammenfassend als Kunst bezeichnet, da nach antiker Auffassung der ursprüngliche Ort von ‚Theologie‘ – dem ‚Reden von den Göttern‘ – Mythos, Dichtung und bildende Kunst waren.⁴¹ Dem Schema entsprechend der *Theologia civilis* zugeordnet schließt sich eine ebensolche Untersu-

⁴⁰ Die Terminologie *Theologia tripartita* oder auch *tripertita* mit der Unterscheidung *Theologia mythica, civilis* und *naturalis* ist antik nicht belegt, es handelt sich dabei um eine „wohl erst m[ittel]a[lterliche] od[er] neuzeitl[iche] Bez[eichnung] eines heidnisch-antiken Denkschemas“, das, in seiner terminologischen Differenzierung auf Varro zurückgehend, „als grobes, doch authent[isches] Modell der Selbstbeschreibung der griechisch-röm[ischen] Religion gelten“ kann, so R. KANY, Art. *Theologia tripartita*, LThK³ IX, 2000, 1434f, hier: 1434; VARRO *Antiquitates rerum divinarum* 23 (14 Condemi) unterscheidet drei *genera theologiae*: das *genus mythicum*, das *genus physicum* und das *genus civile*; AUG. civ. 6,12 (CChr.SL 47,184,1–3 Dombart/Kalb) dagegen spricht von „tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis“; s. auch B. STUDER, *Schola*, 33. Diesem Schema folgten ganz bewusst auch Kritiker heidnischer Religion; R. KANY, ebd., nennt Philon, Tertullian und Augustinus, K. SALLMANN, Art. Varro (2), DNP XII/1, 2002, 1130–1144, hier: 1132, außerdem Laktanz, B. STUDER, *Schola*, 33, führt aus dem griechischen Bereich noch Eusebius, Athanasius und Basilius an; zur Auseinandersetzung des Christentums mit diesem Schema zuletzt W. GEERLINGS (Hg.), *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, 8: „Das religiöse Phänomen – Denken wie Praxis – wird mit dieser *theologia tripartita* zutreffend umschrieben. Dieses Schema der *theologia tripartita* war offensichtlich so eingängig, dass die christliche Kirche zur eigenen Standortbestimmung aufgerufen war.“ J. RÜPKE, *Varro’s Tria Genera Theologiae. Religious Thinking in the Late Republic*, *Ordia Prima* 4, 2005, 14f.107–129, hier: 107, spricht davon, dass Varro eine für die Schriftsteller der römischen Kaiserzeit wie auch für die christlichen Apologeten ‚kanonische Beschreibung der traditionellen römischen Religion‘ vorlegte; in seinem Resümee, ebd., 14f., spricht er verallgemeinernd davon, dass Varros Theorie einen Ausgangspunkt für die Kritik der christlichen Apologeten lieferte; Augustinus nennt er in der Zusammenfassung seiner Ergebnisse, ebd., 124, „Varro’s most diligent adversary“.

⁴¹ S. B. STUDER, *Schola*, 12, Anm. 10.

chung des heidnischen Kultes (im weitesten Sinne) an.⁴² In der heidnischen Antike galt, anders als für den heutigen Betrachter, die Philosophie selbstverständlich und wesentlich als zur ‚Theologie‘ gehörig.⁴³ Da diese ‚Theologie‘ in erster Linie der Schicht der Gebildeten vorbehalten war, wird im Bereich der *Theologia naturalis* nicht nur Zenos Auseinandersetzung mit der Philosophie untersucht, sondern die Analyse ausgeweitet auf seine Haltung zur Intellektualität im Allgemeinen.

Diese drei Bereiche zusammengenommen decken interessanterweise genau das ab, was wir meinen, wenn wir heute – wohlgernekt umgangssprachlich – von ‚der Kultur‘ (im Singular) sprechen: Kunst, Religion, (Wissenschaft) und Philosophie.⁴⁴

„Was man Kultur der Spätantike nennen kann, ist ein ungemein geschlossener, einheitlicher Besitz der damaligen Gesellschaft gewesen ... Beherrschend war bekanntlich der hellenistisch-römische Synkretismus auf nahezu allen Ebenen. Freilich gehörte dazu alles Damalige, das auch wir Kultur nennen: Kunst, Literatur, Theater, Philosophie, Gesellschaftsordnung – nicht ohne die Religion ... Die Kultur ihrer Zeit war für die frühe Kirche, im Detail und insgesamt, ein heidnisches Ding im qualifizierten Sinn.“⁴⁵

Wenn es daher im Titel dieser Arbeit ‚heidnische Kultur‘ heißt, ist dies zwar ein neuzeitlicher Terminus,⁴⁶ mit dem sich jedoch der Reiz verbin-

⁴² Nach K. SALLMANN, Varro, 1132, gehört zur *Theologia civilis* nicht nur der Staatskult, der von den Priestern zur Wahrung der *salus populi* in den Tempeln vollzogen wird – vgl. B. STUDER, *Schola*, 66; auch W. GEERLINGS, *Theologen*, 7f. –, sondern darüber hinaus auch der *superstitios* gefärbte Kult im Volk. Vgl. etwa auch die bei J. RÜPKE, Varro, 120–123, angeführten Beispiele.

⁴³ S. W. GEERLINGS, *Theologen*, 8: „Die *theologia naturalis* ist die eigentliche Theologie. In der Wandelhalle der Stoa, dem öffentlichen Diskussionsort, sprechen die Philosophen über die Natur und über die Natur der Götter. Diesem Denken kommt höchste Verbindlichkeit zu, nur sie ist im eigentlichen Sinn *theologia*.“

⁴⁴ S. F. RODI, Art. Kultur I. Philosophisch, *TRE XX*, 1990, 177–187, hier: 184: „Die Frage der Zuordnung der Bereiche Kunst, Wissenschaft, Religion und Philosophie zu der einen oder anderen Form des überindividuellen ‚Geistes‘ weist schließlich auf einen letzten Aspekt im Begriffsfeld ‚Kultur‘ hin: vermutlich den dominantesten im umgangssprachlichen Wert des Wortes, sofern es im Singular gebraucht wird. Denn ‚die Kultur‘ ist für uns primär jenes Teilsystem im Leben der Gesellschaft, das scheinbar bis ins kleinste administrative und fiskalische Detail abgrenzbar ist von anderen Teilsystemen, wie Wirtschaft, Politik und Recht, und das in zunehmendem Maße auch von Wissenschaft, Erziehungswesen und kirchlichem Leben, wie auch von Sport und Unterhaltung unterschieden wird.“

⁴⁵ N. BROX, *Evangelium und Kultur in der Spätantike*, in: *Kultur als christlicher Auftrag heute. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen*, 28. Juli – 9. August 1980, hg. v. A. Paus, Kevelaer u. a. 1981, 249f. Und ebd., 255.

⁴⁶ Zur Legitimität der Verwendung des neuzeitlichen Begriffs bei der Untersuchung von Phänomenen der Vergangenheit schon H.-I. MARROU, *Augustinus und das Ende der antiken Bildung*, Paderborn u. a. 1982, 455.

det, dass er etymologisch den gleichen Ursprung wie der Begriff ‚Kultus‘ hat⁴⁷ – Terminus für den Bereich, an den man heute zuerst denkt, wenn vom Heidentum die Rede ist, und auf dem von daher einer der Schwerpunkte dieser Arbeit liegt. Die Entscheidung für den Begriff ‚Kultur‘ im Titel der Arbeit hat ihren Grund aber auch und v. a. darin, dass mit den Inhalten des Begriffes immer auch Ausgrenzung des Anderen auf der einen und gleichzeitig identitätsfördernde Rahmgebung auf der anderen Seite verbunden sind. „Das Selbst wird aus dem Gegensatz des Anderen definiert.“⁴⁸

⁴⁷ S. F. KLUGE/E. SEEBOLD, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York ²³1999, 492: „Kultur *f.* (< 17. Jh.). Entlehnt aus l. *cultūra*, zu l. *colere* ‚pflegen, bebauen‘. Gemeint ist zunächst der Landbau und die Pflege von Ackerbau und Viehzucht; im 17. Jh. Übertragung auf ml. *cultūra animi* ‚Erziehung zum geselligen Leben, zur Kenntnis der freien Künste und zum ehrbaren Leben‘ (Pufendorf); dann Ausweitung und Übernahme in die Volkssprache.“ S. auch F. W. GRAF/K. TANNER, Art. Kultur II. Theologiegeschichte, TRE XX, 1990, 187–209, hier: 188: „Begriffsgeschichtlich läßt sich ‚Kultur‘ bis in die römische Antike zurückführen. Neben der traditionellen Bedeutung des Pflagens und Hegens der außermenschlichen Natur sowie der Wendung *cultura deorum* ... spricht schon Cicero von der *cultura animi* ..., womit er den Begriffsgebrauch bis ins 18. Jh. bestimmt.“ Erst seit der frühen Aufklärung gewinnt der Kulturbegriff ohne eine bis dahin bestimmende Genitivverbindung „einen über die traditionelle Tugendlehre hinausführenden Gehalt. Er kann nun auch auf die *societas civilis* bezogen werden und hier die Aufgabe ihrer Gestaltung durch den Menschen bezeichnen.“ Und H. J. TÜRK, Art. Kultur I. Philosophisch-anthropologisch, LThK³ VI, 1997, 514f., hier: 514: „K. (v. lat. cultura [c.], [urspr.] Ackerbau, v. *colere*, Land bebauen, bewohnen; auch: verehren [syn. mit *cultus*]) bez. alles, was nicht v. Natur gegeben, sondern v. Menschen geschaffen ist. Schon im Altertum auch im übertragenen Sinn gebraucht, bes. bei Cicero (z. B. Tusc. II,13), meint *c. animi* Philos. u. Bildung“ (runde und eckige Klammer im Original). Vgl. dazu insgesamt K. E. u. H. GEORGES, lat.-dt. Handwörterbuch I, 1793f.

⁴⁸ T. HÖLSCHER (Hg.), Gegenwelten. Zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike, München/Leipzig 2000, 9. S. auch H. KOHLER-SPIEGEL, Vom Eigenen und vom Fremden. Zum Verhältnis von Identität und interreligiösem Lernen, KatBl 177, 2002, 394–396, hier: 395: „Selbst-sein setzt voraus, dass es auch Verschieden-sein gibt.“ Konkreter für den Zeitraum, in den auch Zeno einzuordnen ist, formuliert J.-M. POINSOTTE, Chrétiens, 7: „S’il est vrai, comme le dit Amin Maalouf, qu’une identité est faite de nombreuses appartenances, c’est en se distinguant, en s’opposant même que l’on parvient à se constituer dans sa spécificité: «exister», c’est d’abord «sortir». Le christianisme naissant n’a pas échappé à cette loi de la biologie. Au IV^e siècle encore, alors même que l’Église s’installe dans la cité romaine pour bientôt y dominer, le *tertium genus* n’a pas fini de se frayer un chemin entre les deux grandes familles spirituelles, le paganisme et le judaïsme, qui ne renoncent pas à lui contester le droit à l’existence.“ (Die Schwerpunkte dieses Sammelbandes liegen allerdings auf dem Verhältnis der Christen zu den Juden bzw. zu Häretikern.) Zur Verknüpfung von frühchristlicher Identität und Abgrenzung gegenüber dem Judentum s. auch M. S. TAYLOR, Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus, StPB 46, Leiden/New York/Köln 1995.

Dem Konzept des ‚Anderen‘ liegt danach „die Erkenntnis zu Grunde, dass Gesellschaften sich mit bestimmten Strategien eine ‚Identität‘ schaffen: einerseits durch ideelle Konzepte, wie Religion, Mythen, kulturelles Gedächtnis, Ideologien; andererseits durch konkrete Manifestationen, wie Rituale, Symbole, Monumente. Die Funktionen solcher Konzepte und Manifestationen sind aber von zweierlei Art: Zum einen wird die eigene Lebensordnung in ihren Strukturen und Wertsetzungen dargestellt und legitimiert; zum anderen werden die Grenzen der eigenen Ordnung gegen die Welt des ‚Anderen‘ abgesteckt.“⁴⁹ Dabei drückt sich das Bewusstsein für solche als notwendig empfundene Abgrenzung auch sprachlich in Form polarer Gegensätze aus, wobei ‚das Andere‘ in aller Regel mit pejorativen Begriffen (etwa Barbar, Heide, Ungläubiger) belegt wird.⁵⁰

In jüngerer Zeit findet dieser ambivalente Charakter von Kultur angesichts aktueller Fragestellungen im Kontext von Globalisierung und Pluralismus verstärkte Aufmerksamkeit im kulturwissenschaftlichen Diskurs.⁵¹ Damit

⁴⁹ T. HÖLSCHER, *Gegenwelten*, 9.

⁵⁰ S. F. RODI, *Kultur*, 177; auch ebd., 184: „Jede Kultur ist von einer anderen u. a. dadurch abgrenzbar, dass sie die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt spezifischer, kollektiver Bedeutsamkeit selektiv auffasst bzw. sprachlich konstituiert.“

⁵¹ Dies belegen u. a. Einrichtungen wie der Sonderforschungsbereich 541 „Identitäten und Alteritäten. Die Funktion von Alterität für die Konstitution und Konstruktion von Identität“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg seit dem WS 1997/98 (s. Tilman Robbe/Andreas Tacke, SFB 541 <<http://www.phil.uni-freiburg.de/SFB541/Frames/index2.html> > Zugriff 7.11.2002) oder der Sonderforschungsbereich 534 „Judentum – Christentum. Konstituierung und Differenzierung in Antike und Gegenwart“ an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn seit 1.7.1999 (s. Ulrike Steinert, SFB 534, 22.7.2002 <<http://www.sfb534.uni-bonn.de/index.html> > Zugriff 8.11.2002). Aus der Fülle von Veröffentlichungen sei exemplarisch für den deutschsprachigen Raum der von Hölscher herausgegebene Sammelband genannt, dessen Titel zunächst keinen Gegenwartsbezug vermuten lässt, der aber von der aktuellen Diskussion angeregt wurde, wie die Einleitung des Herausgebers, T. HÖLSCHER, *Gegenwelten*, 9–18, zu erkennen gibt. Im Bereich der Theologie sei der Sammelband von R. KAMPLING/B. SCHLEGELBERGER (Hgg.), *Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen*, Schriften der Diözesanakademie Berlin 12, Berlin 1996, genannt, der auf eine schon 1994/95 veranstaltete Vortragsreihe des Seminars für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin unter dem Titel „Wahrnehmung des Fremden. Christentum und andere Religionen“ im Kontext des Forschungsschwerpunktes „Die Theologie der anderen“ zurückgeht, sowie das unlängst unter dem Titel „Interreligiöses Lernen“ erschienene Heft 6 der *Katechetischen Blätter* 127, 2002, u. a. mit dem zitierten Aufsatz von Kohler-Spiegel. Schließlich fand vom 3.–6.1.2003 in Wuppertal eine Tagung veranstaltet vom CVJM-Gesamtverband, vom CVJM-Westbund und der Studenten Mission in Deutschland (SMD) für Studierende der Theologie und der Religionspädagogik zum Thema „Christliche Identität zwischen Anpassung und Abgrenzung“ statt. Im Einladungsfaltblatt heißt es: „Er [sc. der Pharisäer in Lk 18,9–14] weiß, wer er ist, weil er sich von anderen absetzen kann, die nicht so (gut) sind wie er selbst. Identität durch Abgrenzung. ... Wie entsteht [im Gegensatz dazu] christliche Identität und wie können wir sie kommunizieren?“ Angekündigt wurde im Programm u. a. ein Vortrag unter dem Titel „Die ersten Christen – Christliche Identität zwischen Anpassung und Abgrenzung“ von R. Feldmeier, Ordinarius für Neues Testament in Göttingen. Zuletzt sei ein schon 1991 veröffentlichter Bei-

gewinnt die Auseinandersetzung Zenos mit heidnischer Kultur und ihre Artikulation in bestimmten Terminologien, die sich als Mittel der Identitätsbestimmung erweisen, ungeahnte Aktualität.

Im zweiten Teil der Arbeit wird ein ebenfalls neuzeitlicher Terminus, ‚Bildung‘, hier eingegrenzt durch das Attribut ‚christlich‘, ‚heidnischer Kultur‘ gegenübergestellt. Der Begriff ‚Bildung‘ geht auf eine Neuschöpfung Meister Eckhards zurück.⁵² Unter Bezug auf *imago* und *similitudo* in Gn 1,26f., die ganz ähnlich schon in den zenonischen Trakten von hoher Bedeutung sind,⁵³ versteht die deutsche Mystik unter Bildung den „Weg der natürl[ichen] u[nd] gnadenhaften Verähnlichung bzw. Vereinigung des Menschen mit Gott“.⁵⁴ Bildung greift damit auf Elemente der griechischen παιδεία und der lateinischen *humanitas* zurück.⁵⁵ Ähnlich wie im platonischen Konzept und der stoisch-neuplatonischen Verknüpfung von Homiois-Gedanken und *vita beata*-Vorstellung⁵⁶ „transzendiert“ Bildung Kultur.⁵⁷ Zu fragen bleibt in jedem Einzelfall jedoch, wie weit die Gemeinsamkeiten der Konzeption von paideia παιδεία und Bildung tatsächlich

trag aus dem Bereich der Alten Kirchengeschichte genannt: Im Kontext einer fächerübergreifenden Vortragsreihe des Studium generale der Universität Mainz zum Thema „Das Fremde – Aneignung und Ausgrenzung“ referierte N. Brox über „Fremdheit und Grenzüberschreitung im Frühchristentum“.

⁵² S. U. FROST, Art. Bildung I. Begriffs- und Geistesgeschichte, LThK³ II, 1994, 451f., hier: 452; R. LENNERT, Art. Bildung I. Zur Begriffs- und Geistesgeschichte, TRE VI, 1980, 569–582, hier: 569f.

⁵³ Die zentrale Stelle bei Zeno ist Traktat I 27. Dort macht er die Betrachtung der Genesis-Stelle gewissermaßen zur Voraussetzung für ‚naturwissenschaftliche‘ Betätigung; I 27,1: „*Etenim genus insaniae est eum rationem secreti naturae disquirere; non enim ullo pacto potest humanis opinationibus substantia naturae comprehendendi, quam nemo novit nisi ipse solus, qui fecit.*“; s. auch II 30,1 und II 4,4; vgl. weitere Stellen in I 4,9; I 36,23; I 45,1; II 5,2; II 30,2.

⁵⁴ U. FROST, Bildung I., 452.

⁵⁵ S. U. FROST, Bildung I., 451: „Die weitverzweigte Vorgeschichte des B[ildungs]-Begriffs kulminiert im platon[ischen] Verständnis der *paideia* als Umkehr v[on] einer alltäglich-zufälligen zu einer philosophisch begründeten Weltansicht u[nd] in Ciceros Proklamation der *humanitas* als Versöhnung von Philos[ophie] u[nd] Rhetorik.“ Diese *humanitas* als varronische und ciceronische Übersetzung des Begriffs παιδεία setzt H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2. Bde., Paris⁷ 1981, Bd. I, 152, ausdrücklich dem modernen französischen Verständnis von „culture“ gleich! S. auch ders., Augustinus, 455. Vgl. dagegen R. LENNERT, Bildung, 569: „Die Metaphern [sc. für Bildung] werden im Griechischen dem Jugendalter, im Lateinischen und seinen Folgesprachen der Pflege von Boden, Pflanze und Tier oder dem Herausführen aus Rohheit entnommen“. S. auch P. RICÉ, Art. Bildung IV. Alte Kirche und Mittelalter, TRE VI, 1980, 595–611, hier: 595; ausführlich U. FROST, Art. Bildung III. Historisch, LThK³ II, 1994, 453f.

⁵⁶ S. etwa A. M. HAAS, Europäische Bildung. Antike Paideia und christliche Gottes-ebenbildlichkeit, *Philotheos* 7, 2007, 279–290, hier: 281–283.

⁵⁷ R. LENNERT, Bildung, 578.

gehen. In der Kreation des *Begriffs* ‚Bildung‘, das wird man allerdings verallgemeinernd sagen dürfen, kulminiert gewissermaßen der Prozess der Konversion der Kultur und Bekehrung der Begriffe, der in der Spätantike einsetzte. Dass die Sozialgeschichte der Begriffsgeschichte des Terminus ‚Bildung‘ gleichsam vorgegriffen hat, lässt sich u. a. daran erkennen, dass sich spätantik trotz der Prägung christlicher Bildungsvermittelnder von antikem Denken mit der Entwicklung einer auf der Heiligen Schrift basierenden Erziehung etwas anbahnt, das von den Protagonisten als „etwas völlig Neues“ dargestellt wurde – und dies, wie der zweite Teil der Arbeit zeigen wird, nicht erst seit Augustin – und bis heute als solches Novum interpretiert werden kann.⁵⁸

Seit dem ersten Erscheinen der Arbeiten von Jaeger⁵⁹ und Marrou,⁶⁰ die bis heute weiterhin als Standardwerke gelten, reißt die Diskussion nicht ab um die Frage, ob und in wie weit es im Kontext eines Aufeinandertreffens von ‚Antike und Christentum‘ und der sich daraus ergebenden spannungsreichen Beziehung zu einem Wandel der antiken παιδεία und einer Aneignung innerhalb einer christlichen Bildung gekommen sei.⁶¹ Kritisch wurde in jüngerer Zeit angemerkt, dass vor allem „Jaegers Werk, trotz vieler wichtiger Aussagen im Einzelnen, wohl entscheidend dazu beigetragen [habe], ‚Paideia‘ zu einem nicht mehr durchschaubaren Mythos werden zu lassen.“⁶² Eine Skizzierung der vielschichtigen und verschlungenen Forschungsgeschichte und der Fülle der innerhalb derselben entwickelten diversen Positionen würde an dieser Stelle zu weit führen.⁶³ Fest-

⁵⁸ S. P. RICHÉ, *Bildung*, 595f.

⁵⁹ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 3 Bde., Berlin ¹1934/1944/1947; ders., *Paideia Christi*, ZNW 50, 1959, 1–14; ders., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass. 1961.

⁶⁰ H.-I. MARROU, *Fondements d'une culture chrétienne*, Paris 1934; ders., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; ders., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2. Bde., Paris ¹1948; ders., *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, Paris 1977 (posthum).

⁶¹ Zur Aktualität der Frage bis heute vgl. etwa J.-M. PAILLER/P. PAYEN (Hgg.), *Que reste-t-il de l'éducation classique?* Relire «le Marrou» *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse 2004; oder s. im Katalog der Deutschen Nationalbibliothek unter <<https://portal.d-nb.de/opac.htm?query=Woe%3D118711350&method=simple-search>> (Zugriff 26.2.2013) unter der Nr. 20 den deutschen Reprint von Jaegers *Paideia* von 1973 (wiederum zum zweiten Mal aufgelegt 1989), unter Nr. 10 die iranische Übersetzung von 1997, unter Nr. 86 die russische Übersetzung von 2001 oder unter Nr. 7 die italienische Übersetzung von 2003.

⁶² B. SCHWENK, *Hellenistische Paideia und christliche Erziehung*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hg. v. C. Colpe, L. Honnefelder u. M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, 141–158, hier: 147.

⁶³ Verwiesen sei u. a. auf die kritische Darstellung bei B. SCHWENK, *Paideia*, 141–158, v. a. 141–148. Die jüngeren Positionen referiert in einer überzeugenden Systematisierung P. GEMEINHARDT, *Das lateinische Christentum und die antike Bildung*, STAC 41, Tübingen 2007, hier: 1–26. Kritisch angemerkt wird lediglich die fehlende Berücksichtigung der These R. A. Markus' von der „zunehmenden Desäkularisierung in der