

Tertullian und die Anfänge der christlichen Kunst

Von VINZENZ BUCHHEIT

In eindringenden Studien¹ hat Theodor Klauser die Entstehung der christlichen Kunst auf neue Grundlagen zu stellen gesucht. Es geht ihm dabei um die Fragen, wie im dritten Jahrhundert eine der christlichen Kirche eigentümliche Kunst entstehen konnte und welcher Art die ersten Erzeugnisse dieser spezifischen Kunst gewesen seien. Diese Doppelfrage sei in den letzten zwei Jahrzehnten kaum jemals so präzise gestellt, geschweige denn präzise beantwortet worden².

Er verwies gleichzeitig auf die starke Abhängigkeit der frühen Kirche von der alttestamentlichen Bilderfeindlichkeit und suchte eine Basis auf dem Hintergrund der sporadischen Zeugnisse der jungen Kirche für oder gegen die Kunst³.

Zu den zweifellos wichtigen Ergebnissen gehört die endgültige Sicherung des heidnischen Hintergrunds des Schafträgers und der Orante⁴. Ob daraus freilich folgt, daß so gut wie alle frühchristlichen Zeugnisse statt wie bisher auf den Guten Hirten und damit auf Christus nun im Sinne der heidnischen Tradition als Ausdruck der Philanthropie zu verstehen sind, scheint mir aus einer Reihe von Gründen fraglich. Denn einige der von Klauser vorgetragenen Prämissen halte ich nicht für tragfähig und verschiedene Begründungen für anfechtbar⁵. Darauf soll in zwei Beiträgen⁶ eingegangen werden⁷.

¹ Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, Jahrbücher f. Antike und Christentum 1–10 (1958–1967).

² A. a. O. 1 (1958) 21.

³ Klauser a. a. O. 1 (1958) 21 ff. (mit älterer Literatur; vgl. aber auch *J. Fink* in: Riv. Arch. Crist. 27 [1951] 180 f.; und *J. Kollwitz*, Das Christusbild des dritten Jahrhunderts [Münster 1953] 5 ff.; *ders.*, Art. Bild III, in: RAC 2, 319 ff.); *ders.* in: Frühchristliche Sarkophage in Bild und Wort (Olten 1966) 5 ff.; Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 1 ff.; Atti del Congresso Internaz. Arch. Crist. (Città del Vaticano 1965) 223 ff.; s. ferner *E. Dinkler*, Signum crucis (Tübingen 1967) 134 f. 175 ff.; *C. Andresen*, Einführung in die christliche Archäologie (Göttingen 1971) B 18 ff. 63.

⁴ Vgl. allerdings schon *F. Saxl*, Frühes Christentum und spätes Heidentum in ihren christlichen Ausdrucksformen, in: Wiener Jahrbücher f. Kunstgesch. 2 (1923) 88 ff.; *J. Fink* in: Riv. Arch. Crist. 27 (1951) 181 f.

⁵ Die bisherige Stellungnahme zu Klauser, soweit ich sie kenne, ist unterschiedlich; vgl. zustimmend *C. Andresen* a. a. O. B 19; vorsichtig *H. Chadwick*, Die Kirche in der antiken Welt (Berlin 1972) 325; reserviert *L. De Bruyne* in: Riv. Arch. Crist. 35 (1959) 295; uneinheitlich *E. Sauser*, Frühchristliche Kunst (Innsbruck–München–Wien 1966) 293 ff. Merkwürdigerweise geht Sauser 296 ff. trotz interessanter Ausgangsbasis nicht auf den entscheidenden Aspekt Klausers ein, daß eben fast alle christlichen Belege des Kriophoros im dritten Jahrhundert als Ausdruck der Philanthropie zu deuten sind; reserviert *J. Koll-*

I.

Eine wichtige Ausgangsbasis für Klausers Thesen zur Gestalt des Guten Hirten bilden Äußerungen bei Tertullian und Klemens von Alexandria. Bei ihrer Bewertung durch Klauser kommen dem Philologen jedoch deshalb Bedenken, weil die Texte, besonders die aus Tertullian, zu wenig aus dem Zusammenhang der einzelnen Schriften und der Tendenzen Tertullians insgesamt interpretiert werden, das heißt es wird zu wenig auf die hermeneutische Situation der Texte geachtet.

So kann die schroffe Reaktion des Montanisten Tertullian⁸ in *De idololatria* 3,2 ff. gewiß keine Allgemeingültigkeit beanspruchen, ist sie doch zu sehr durch bestimmte Gegebenheiten diktiert.

Sehen wir einmal von dem Radikalismus des späten Tertullian ab, so ist gerade in einem Rahmen, wie ihn die Thematik in *De idololatria* bietet⁹, ein entschiedenes Nein keine Überraschung. Hier ließen heidnischer Brauch zur Zeit Tertullians und alttestamentlicher Hintergrund nur zu selbstverständlich Gefahren sehen und zu wenig Abstand zur außerchristlichen Umwelt befürchten.

Außerdem: Wer so brutal wie Tertullian feststellt, Künstler könnten nur vom Teufel stammen (*idol.* 3, 2), ist zu rigoros, als daß er als Kronzeuge dafür fungieren könnte, daß es damals andere Meinungen in der Kirche nicht gegeben habe. Indirekt gibt er letzteres sogar zu, wenn er *idol.* 5 das offenbar faktische und nicht theoretische Problem berührt, was mit Künstlern zu geschehen habe, die zum Christentum übergetreten seien.

II.

Nun sucht aber Klauser die Zeugenschaft Tertullians zu erhärten durch Verweis auf Tertullian, *De pud.* 7. 10. Bereits¹⁰ in seinem ersten Aufsatz zu dieser Problematik¹¹ glaubte Klauser aus dem der montanistischen Phase

witz in: *Lex. f. christ. Ikon.* 1, 358 f.; *A. Legner*, ebd. 2, 291; nach *G. Thümmel*, Studien zur frühchristlichen Grabeskunst, Hab.-Schrift (maschinenschriftlich) (Greifswald 1967) 185–188, soll der Schafräger auf Sarkophagen nicht die Philanthropie verkörpern, sondern er weise wegen der Verbindung mit bukolischen Motiven wohl auf die jenseitige Seligkeit. – Nicht gerade überzeugt, wenn auch ohne Festlegung, *J. Engemann* in: *JbAChr* 15 (1972) 157, Anm. 16; *ders.*, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit, in: *JbAChr – Ergä.*Bd. 2 (1973) 74, Anm. 35.

⁶ In der ersten Abhandlung geht es vor allem um die literarische Grundlage bei Tertullian (und bei Klemens).

⁷ Bei der allgemeinen Erkenntnis, daß gerade auf dem Gebiet der frühchristlichen Forschung die Kooperation der verschiedensten Disziplinen unabdingbar ist, wird man wohl Nachsicht üben, wenn ein Philologe mit theologischen und archäologischen Interessen zu dieser Thematik das Wort ergreift.

⁸ Dazu *Th. Klauser* in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 76 (1965) 2.

⁹ Wichtig dazu *J. Kollwitz* in: *RAC* 2, 319 f.

¹⁰ Noch *RAC* 2, 51 war *Klauser* anderer Meinung.

¹¹ Ich setze den Text Tertullians und die Argumentation *Klausers* (bes. *JbAChr* 1 [1958] 24 ff.) hier voraus.

Tertullians angehörenden Text ablesen zu können, daß das Bild mit dem Schafträger auf den Bechern, mit dem karthagische Christen eine milde Bußpraxis auch gegenüber Ehebrechern begründeten, nicht der Gute Hirte Jesus gewesen sei, sondern das seit Jahrhunderten geläufige heidnische Symbol der Philanthropie.

Das stärkste Argument für seine Deutung sieht Klauser darin, daß Tertullian den schaftragenden Hirten, wie er auf den Bechern seiner großkirchlichen Mitchristen zu erkennen war, einen *prostitutor christiani sacramenti*, ein *idolum ebrietatis*, ein *asylum moechiae* nenne. Derartige derben Charakterisierungen im Munde Tertullians seien nur verständlich, wenn das Hirtenbild auf diesen Bechern der Christen nicht als Christusbild gegolten habe, sondern als Werbezeichen für eine weitherzige Bußpraxis¹².

Klausers Beurteilung der Stelle überzeugt deshalb nicht, weil sie geradezu völlig von dem Hintergrund, der Tendenz und der Argumentation dieser Schrift absieht.

Man muß sich zunächst einmal vergegenwärtigen, daß Tertullian in dieser Schrift hinsichtlich verschiedener früherer Deutungen eine völlige Kehrtwendung vollzogen hat. In der früheren Schrift *De poenitentia* deutet er die Parabel vom verlorenen Schaf, das der Gute Hirte Christus auf seinen Schultern zurückbringt, als Wiedergewinnung des Sünders (8, 4–5)¹³. In *De pudicitia* gibt er selbst zu, seine Meinung geändert zu haben (1, 10), in den Kapiteln 7 und 10 dokumentiert er diesen Wandel am konkreten Beispiel der Parabel vom Guten Hirten mit sehr spitzfindigen Kniffen.

Eines gibt dabei Tertullian jedoch schon zu Beginn seiner Argumentation zu erkennen. Wenn er sagt, *a parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a Domino requisita et humeris eius revecta. Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet* (7, 1), so beweist er damit nicht nur, daß die orthodoxen Christen von Karthago die Parabel und den Kriophoros auf den Bechern verbunden, ihn also auf Christus gedeutet haben, sondern daß dies Tertullian letztlich selbst als möglich zugibt. Denn die Kernfrage für ihn ist trotz der schroffen späteren Worte (*pud.* 10, 12) über den Becher samt Bild, ob diese Parabel und das darauf bezogene Bild auf einen Heiden oder einen gefallenen Christen zu beziehen sind.

Vor allem muß man sich bei der Bewertung der Aussagen Tertullians, besonders der aus der montanistischen Zeit, vergegenwärtigen, wie willkürlich er bei der Schrifterklärung insgesamt verfahren ist¹⁴, welcher

¹² JbAChr 1 (1958) 25.

¹³ Vgl. dazu G. Zimmermann, Die hermeneutischen Prinzipien Tertullians, Diss. Leipzig 1936 (Würzburg 1937) 23; B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 285 f. 311; H. Rabner, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 455 f.

¹⁴ Vgl. etwa Zimmermann a. a. O. 23 ff. 26 f. 28; B. Köting in: LThK²⁹, 1373.

advokatischen Kniffe er sich hemmungslos bediente¹⁵ und wie „lächerlich und gehässig, verletzend und gemein“¹⁶ er seine Gegner angehen konnte¹⁷.

Sieht man sich auf diesem Hintergrund einmal den Beweisgang bis Kapitel 10 in *De pudicitia* an, so wird deutlich, wie wenig man diesen Ausführungen die Beweiskraft im Sinne Klausers zubilligen darf.

Die sophistiche Raffinesse und der Formalismus Tertullians sind nicht zu überbieten, wenn er zunächst *moechia* und *fornicatio* gleichsetzt (4, 1 ff.), sodann diese Sünden allein deshalb zu Kapitalsünden, die nicht verziehen werden können, erklärt, weil sie im Dekalog zwischen Idololatrie und Mord eingeordnet seien, und schließlich aus dem NT herauslesen will, daß die Parabeln von der verlorenen Drachme, dem Guten Hirten und dem verlorenen Sohn nur auf Heiden und Juden, nicht jedoch auf gefallene Christen gemünzt sein könnten. Es braucht hier nicht dargelegt zu werden, daß viele Argumente Tertullians als Scheinargumente gelten müssen, ja, daß sie in den meisten Fällen schon in ihrer Argumentation ins Gegenteil verkehrbar sind.

Wenn daher Tertullian diesen Teil seiner Beweisführung gegenüber dem Bischof von Karthago im engeren und gegenüber den Psychikern im weiteren Sinne höhnend abschließt: *Age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplinae . . . ingrederis* (10, 9), so fällt der Vorwurf der Seiltänzerei auf ihn selbst zurück.

III.

Von besonderer Wichtigkeit sind die weiteren Ausführungen in Kapitel zehn. Tertullian fährt fort: Ich würde mich dieser Meinung anschließen, *si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat*¹⁸, *divino instrumento*

¹⁵ Vgl. Zimmermann a. a. O. 28; Poschmann a. a. O. 325. 329.

¹⁶ Zimmermann a. a. O. 27 f.

¹⁷ Bestes Beispiel in *De pud.* 1, 6 ff.; 13, 7 über den Bischof von Karthago und dessen Schreiben zur Bußpraxis. Daß als Adressat der Bischof von Karthago und nicht der Roms gemeint sein kann, ist seit der Untersuchung von G. Esser, Der Adressat der Schrift Tertullians „*De pudicitia*“ und der Verfasser des römischen Bußedikts (Bonn 1914) nahezu einhellige Meinung; s. u. a. Poschmann a. a. O. 303 f.; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Tübingen 1953) 351 f. 359, Anm. 5. – Wenn Klauser (a. a. O. 1 [1958] 26 f.) aus dem Satz Tertullians an den Bischof von Karthago: *in parabola ovis capras tuas quaeris* die Vermutung ableitet, das Tier auf der Becherdarstellung könne vielleicht ein anderes Tier als das in der Parabel gemeinte Schaf gewesen sein, so überhört er den beißenden Hohn gegenüber dem Bischof, der sich schon aus dem engeren Zusammenhang ergibt (richtig bereits G. Esser, Tertullian II, BKV 768, Anm. 3). Es erscheint mir im Rahmen der ganzen Schrift sicher, daß Tertullian sogar sehr konkret – im Blick auf die Deutung von Ziege und Ziegenbock in der Antike als geil und auf Hieronymus, der die Priesterfrauen als *caprae* verhöhnt (*adv. Iov.* 2, 37) – auf die gegenüber Ehebrechern und Hurern angewandte Bußpraxis des Bischofs anspielt.

¹⁸ Zu dieser Lehre des Hermas s. Poschmann a. a. O. 156–158; zu seiner Bußvorstellung insgesamt 134–205; K. Rahner in: Zeitschr. Kath. Theol. 77 (1955) 385–431.

meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam verstrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur... (10, 12). Zusammenhang und Formulierung machen gewiß, daß *sola* ausschließlich auf die *sacrae scripturae* bezogen sein kann. Wie objektiv falsch diese Behauptung ist, braucht hier nicht verdeutlicht zu werden; bei den fragwürdigen Prämissen Tertullians ist sie freilich folgerichtig. Ebenso willkürlich und falsch ist die Behauptung, daß der Hirt des Hermas zur Zeit Tertullians allgemein und offiziell als apokryph verworfen worden sei. In Wirklichkeit war es doch gerade umgekehrt, wenn man so namhafte Autoren wie Irenäus, Klemens von Alexandria, Origenes, ja selbst das Muratorische Fragment berücksichtigt¹⁹ und sogar den katholischen Tertullian selbst (*De orat.* 17, 1), ein Zeichen dafür, wie wenig Gewicht der Argumentation Tertullians zukommt. Sein Ankämpfen gegen das Zitieren dieses Zeugnisses widerlegt ihn ja ohnedies. Offensichtlich haben sich doch die katholische afrikanische Kirche und ihr Bischof selbst, gegen die ja Tertullian Front macht, auf den Hirt des Hermas berufen.

Den Boden rationaler Argumentation verläßt Tertullian endgültig, wenn er die Schrift des Hermas dann als *adultera et ipsa* verhöhnt²⁰ und den Bischof von Karthago bezichtigt, von dieser Schrift seine Einweihung zu erfahren, und ihn so als Häretiker abzustempeln sucht.

IV.

Wenn man dies bedenkt, wird man die anschließenden Bemerkungen Tertullians über den Schafträger auf Bechern anders beurteilen als Klauser²¹. Es heißt bei Tertullian: Dem Hirt des Hermas als Zeugen für deine Auffassung von der Buße wird allenfalls noch Beistand leisten *ille... pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum Christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturæ, de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundae* (10, 12).

Klauser meint, diese derben Charakterisierungen des Schafträgers im Munde Tertullians seien nur dann verständlich, wenn das Hirtenbild auf den Bechern der Psychiker nicht als ein Christusbild galt, sondern nur als das aus der Parabel vom verlorenen Schaf entnommene Werbezeichen für eine weitherzige Bußpraxis. Letzteres ist schon deshalb abzulehnen, weil der

¹⁹ Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Lit.*³ (Freiburg 1913) I, 477 f.; J. Quasten, *Patrology* I 92–105; über Tertullian, *pub.* 10, 12 urteilt Bardenhewer a. a. O. 478 noch viel zu mild.

²⁰ Man muß hinzufügen „gekonnt verhöhnt“, weil er diese Schrift nicht nur mit ihrem Inhalt identifiziert, sondern mit *adultera* gleichzeitig den Vorwurf der Verfälschung der Wahrheit erhebt, wie der Sprachgebrauch von *adulter* bezeugt; dazu Blaise, *Dict. Lat.-Français des Aut. Chrét.* p. 63.

²¹ *JbAChr* 1 (1958) 25.

auch von Tertullian (pud. 7, 1) akzeptierte Bezug der Parabel auf den Guten Hirten bei der einhelligen Fülle von literarischen Zeugnissen damals zweifellos auf Christus hin geläufig war²². Gerade deshalb war dieses Zeugnis gefährlich für Tertullian und daher mußte er es zu eliminieren versuchen. Gewiß, in seinen Augen durfte in diesem Bild nicht Christus der Gute Hirt gesehen werden, aber das darf man natürlich keineswegs in gleicher Weise auf den katholischen Teil Karthagos samt Bischof übertragen.

Und was die überaus derbe Sprache anlangt, so haben wir ja vorhin gesehen, welche Register Tertullian zu ziehen vermag, wenn er seinem intoleranten Rigorismus die Zügel schießen läßt. Auch sei an seine geradezu unflätigen Verhöhnungen des Bischofs von Karthago erinnert. Im übrigen ist hier der Redekünstler am Werk, der durch parallele Sprachgestaltung (*adultera et ipsa – prostitutorem et ipsum* u. a. mehr) die Argumente miteinander verbindet und so zu verstärken sucht²³. Auch sind Ausdrücke wie *ebrietatis idolum* durch pud. 5, 4 und *moechiaie asyllum* durch pud. 1, 7 vorbereitet. Und wenn man die alttestamentliche, spätjüdische sowie christliche Becher-Symbolik und -methaphorik²⁴ heranzieht, ist die Ausdrucksweise Tertullians so ungewöhnlich nicht. Gerade in diesem Zusammenhang scheint mir die vor Klausers Thesen übliche Annahme, man habe diese Becher bei der Feier der Agape, also im kultischen Rahmen, verwendet, als sehr ansprechend.

Dies macht doch erst die schroffe Reaktion Tertullians notwendig, aber ebenso verständlich, daß sich der Bischof von Karthago dieses Kultzeugnis in seinem „Edikt“ über die Bußpraxis zunutze gemacht hat. Daß er davon gesprochen hat, steht durch pud. 13, 7 f. ... *inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas*²⁵ *quaeris, tua ovis ne rursus de grege exiliat*, außer Zweifel.

Dann ist aber eine wesentliche Folgerung berechtigt: Es ist nicht so wie Klauser meint, daß allenfalls in gewissen Laienkreisen Nordafrikas die Befolgung des zweiten Gebotes gelockert war; der Bischof von Karthago selbst hat die Verwendung von Bechern mit dem Bildnis des Schafrägers im

²² Es braucht nur auf die wichtigen Ausführungen von J. Quasten, Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Tauf liturgien des Ostens und Westens, in: *Pisciculi. Festschr. f. F. J. Dölger* (Münster 1939) 220–244, verwiesen zu werden; vgl. auch E. Sauer, *Frühchristliche Kunst* (Innsbruck 1966) 306 ff., bes. eindrucksvoll für unseren Zusammenhang über Irenäus S. 306 f.

²³ *Prostitutor* verwendet Tertullian offenbar als erster, ein Zeichen mehr für seine exzessive Diskussionsform.

²⁴ Klauser selbst hat sie zusammengetragen, RAC 2, bes. 47–51. 59–62. Daß der Übersetzer von Cant. 8, 2 Vulg. den Becher als erotisches Bild verstanden hat, halte ich – entgegen Klauser RAC 2, 48 – im Blick auf Cant. 7, 11 ff. für ganz sicher.

²⁵ Zum Ausdruck s. Anm. 17.

christlichen Sinne gebilligt, mehr noch, er hat damit argumentiert. Und wenn wir den Wortlaut Tertullians wörtlich nehmen dürfen: . . . *pastor, quem in calice de pingis* (pud. 7, 12), so redet er sogar davon, daß der Bischof selbst solche Becher hat anfertigen lassen. In diesem Falle ergäbe sich, daß es sich bei diesen Bechern nicht um „jene Sorte von Metall- oder Glasbechern mit eingravierten oder in den Boden eingelegten Bildern gehandelt hat, die sich Angehörige des Mittelstandes . . . gern als Festgeschenk zum neuen Jahr, zur Verlobung, zur Hochzeit und zu anderen Anlässen verehrten . . .“^{25a}. Es ist auch nicht die volle Wahrheit, wenn Klauser annimmt, es habe in Karthago und wohl im übrigen Nordafrika Christen gegeben, die sich nicht gescheut hätten, Becher mit einem profanen, wenn auch ethisch gemeinten Bildschmuck in ihrem täglichen Leben zu verwenden und durch demonstrativen Gebrauch ihre Sympathie für eine nachsichtige Behandlung von Verletzungen des sechsten Gebotes zu bezeugen²⁶.

Diese Becher waren zwar im Anschluß an heidnische Vorbilder entstanden, aber sie waren nicht nur ihres profanen Charakters entkleidet und als Symbol für Christus den Guten Hirten²⁷ verstanden worden, sondern als solche auch schon mit Billigung eines Bischofs in Auftrag gegeben worden. Es handelt sich dabei um eine der vielen Beispiele dafür, daß es die Christen aus naheliegenden Gründen verstanden haben, Elemente des Heidentums im christlichen Sinne umzudeuten²⁸.

Daher muß Tertullian als Zeuge für Klausers These, die Kirche habe um 200 auf Kunstwerken noch nicht den Schafträger als Christus den Guten Hirten verstanden, ausscheiden.

Auch darf man aus Tertullians Äußerungen zur Kunst nicht so sehr ablesen, wie feindselig die frühe Kirche dem Werden einer christlichen Kunst gegenüberstand. Eher wird man überrascht sein, wie wohlwollend sie, teilweise bis hinauf in die Hierarchie, einem solchen Werden „von unten, aus den Kreisen der Gemeinde“²⁹ zu dieser Zeit begegnete³⁰.

^{25a} Klauser in: JbAChr 1 (1958) 25. In diesem Falle hätten die Psychiker doch wohl nur den Beweis auf dem Hintergrund der Bibeltexte geführt. Das wäre nicht nur eindrucksvoller gewesen, sondern weniger anfechtbar, wenn tatsächlich die von Klauser – im Sinne Tertullians – angenommene Mißdeutung des Bildes auf den Bechern gegeben gewesen wäre. – Interessanterweise bespricht J. Engemann (JbAChr 15 [1972] 161–164 die Becher von Karthago nicht.

²⁶ Klauser in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 3.

²⁷ Vgl. auch Sauser a. a. O. 292 zu Klauser.

²⁸ Dazu unten S. 141.

²⁹ J. Kollwitz in: RAC 2, 321.

³⁰ Gegenüber der ersten Beurteilung Tertullians durch Klauser (JbAChr 1 [1958] 24 ff.) klingt eine spätere Äußerung (Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 [1965] 2 f.) ein wenig einsichtiger, wenn auch wiederum zu erkennen ist, daß Klauser bestimmte Fakten zugunsten seiner These herunterspielt.

V.

Von dieser Ebene her gewinnt Klemens von Alexandria als weiterer Zeuge für das Werden einer frühchristlichen Kunst größeres Gewicht als bei Klauser³¹.

Nicht nur, daß sich der kompromißbereite³² Realist Klemens im Falle der Siegelringe³³ entschieden von dem Rigoristen Tertullian abhebt und diesen indirekt als Außenseiter erscheinen läßt. Wichtiger scheint mir, daß die hochkirchliche Praxis von Karthago und die großzügigen Anweisungen des Klemens zusammenfinden. Man kann also die beiden Kronzeugen Klausers eher als Zeugen dafür verwenden, wie sehr sich bereits Anfang des dritten Jahrhunderts Kirche und Kirchenvolk von der alttestamentlich bedingten strengen Auslegung des zweiten Gebotes freigemacht haben.

³¹ JbAChr 1 (1958) 21 ff.; Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 5 f.

³² Vgl. u. a. auch paed. 3, 57, 2: „aber es gibt Fälle, wo es angemessen ist, in der Strenge etwas nachzulassen.“

³³ Dazu neben *Klauser* die Arbeiten von *J. Eizenhöfer* in: JbAChr 3 (1960) 51–69; 6 (1963) 173 f.; *H.-D. Altendorf* in: Ztschr. Ntl. Wiss. 58 (1967) 129–138. Wenig glücklich argumentiert Klauser, wenn er etwa zu dieser konkreten Stelle meint, man erwarte, daß Klemens hier das Motiv des Guten Hirten oder der Orante empfehle, und aus ihrem Fehlen schließt, daß es diese christlichen Symbole damals noch nicht gegeben habe (JbAChr 1 [1958] 22 f.). Da verfällt Klauser doch wohl einer Wunschvorstellung. Wer will bei unserem Befund ausschließen, daß beide Motive nicht doch schon durch Katakomben- und Sarkophagdarstellungen einem so profanen Rahmen wie dem der Siegelringe entzogen waren?; d. h. sie konnten in den Augen des Klemens für Gebrauchsgegenstände (vgl. paed. 3, 57, 1) zu schade gewesen sein. – Gegenüber der mehr negativen Ausdeutung der Klemens-Stelle durch Klauser sollte man den bei *J. Fink* (Riv. Arch. Crist. 27 [1951] 180 f.) geäußerten positiven Aspekt bei der Deutung berücksichtigen. – In der Beurteilung des umstrittenen Schlusssatzes bei Klemens: „und wenn einer ein Fischer ist, wird er an den Apostel denken und an die aus dem Wasser (der Taufe) emporgezogenen Kinder“ (Übers. nach Stählin) treffe ich unabhängig wenigstens teilweise mit Altendorf zusammen. Nämlich darin, daß die Aussage des Satzes davon mitbestimmt worden ist, daß drei der den Christen empfohlenen Siegelbilder (Fisch, Schiff, Anker) dem maritimen Bereich angehören (*Altendorf* 133) Aber in der weiteren Deutung gehen wir getrennte Wege.

Wenn etwas sicher ist, dann dies, daß Klemens in diesem Satz eindeutig dazu auffordert, mindestens die drei genannten Siegelbilder symbolisch, das heißt als christliche Symbole zu verstehen (vgl. dagegen *J. Engemann* in: RAC 7, 1027). Und bei Klemens' oft beobachteter abrupten Gedankenstruktur darf man weiter folgern, wie ich meine, daß dann alle empfohlenen Siegelbilder einen Bezug zum Christen haben, also gerade nicht als ethisch und religiös neutrale Bilder anzusehen sind. Für Taube, Fisch und Schiff ist der christliche Hintergrund, wie ihn *Eizenhöfer* zusammengetragen hat, eindeutig, für den Anker schon auf der Basis von Hebr. 6, 18–20 sehr wahrscheinlich (weiteres bei *E. Sauser* in: Lex. chr. Ikon. 1, 119), für die Leier allein schon angesichts der Orpheus-Christus-Typologie im Protrepitkos des Klemens sehr wahrscheinlich. Klemens hatte es daher überhaupt nicht nötig, bei jedem Bild eigens einen christlichen Bezug herauszustellen. Ja, man darf dies schon deshalb nicht erwarten, weil sich Klemens doch bewußt war, daß er mit seiner Empfehlung ein Tabu durchbrach. Deshalb vermute ich, daß die Hinweise auf die berühmten Ringe des Polykrates und Seleukos eine Art Ablenkungsmanöver darstellen, während der absichtlich dunkel gehaltene Satz über den Bezug zu dem menschenfischenden Apostel letztlich die beabsichtigte Aussage auf eine christliche Symbolik hin verdeutlichen soll.

Entschieden mitgeholfen haben dabei literarische Tradition und Exegese, eine darin tradierte und entwickelte Symbolik³⁴ und Typologie³⁵. Sie erlaubten dem Christen, ja animierten ihn dazu, vorhandene Symbole, auch im Bereich der Kunst, christlich umzudeuten und weiter zu entwickeln.

Deshalb scheint es mir zu einseitig, wenn Klauser aus Klemens folgert, es zeige sich, daß es zu dieser Zeit noch keine fertige Bildsymbolik gegeben habe³⁶. Gewiß war eine solche auf der Ebene der Kunst damals noch nicht ausgereift, völlig war sie es auch hundert Jahre später noch nicht.

Grundlegender ist doch wohl, daß Klemens und das Zeugnis Tertullians über die karthagische Praxis den entscheidenden Durchbruch auf eine rasch einsetzende Entwicklung verdeutlichen. Gerade auf dem vorhin angedeuteten Hintergrund der möglichen Symbolik und der typologischen Exegese sind die Bezeugungen der beiden gar nicht mal überraschend. Entwicklungen dieser Art lagen förmlich in der Luft. Klemens gab also nicht bloß Anstöße, er konnte und wird selbst solche auch empfangen haben³⁷.

³⁴ Wie gerade das Franz-Josef-Dölger-Institut diese Zusammenhänge zu sehen gelehrt hat, braucht wahrlich nicht betont zu werden.

³⁵ Dieser wichtige Bereich kann hier nur angedeutet werden. Eine typologische Deutung von Antike und Christentum setzt gemäß dem Verständnis von christlicher Typologie (Definition und Literatur dazu bei *Buchheit*, Vergilische Geschichtsdeutung, Grazer Beiträge 1 [1973] 28 f.) ein an sich oder mindestens partielles positives Verhältnis zu den entsprechenden Bereichen der Antike voraus. Man überbietet sie durch christliche Gegebenheiten und Gestalten. Das Christentum war zu einer solchen Sicht formal prädestiniert durch die typologische Deutung von AT → NT. Als das Christentum die Phase der reinen Ablehnung der Antike und ihrer Erscheinungsformen in Staat, Philosophie, geistiger Welt überhaupt und Religion hinter sich gelassen hatte und seit Justin, Meliton, verstärkt seit Klemens v. Alex. eine Synthese bzw. eine positive Auseinandersetzung suchte, bewältigte es dieses Problem mit Hilfe der in der Exegese gewonnenen Methode der typologischen Sicht. Ich verweise hier nur auf das Providenzmotiv, auf das Überbieten antiker Gestalten durch biblische bzw. christliche, auf Augustus → Christus, Elemente des Kaiserkults für die Ausgestaltung des *verus rex Christus*, Philosophie → wahre Philosophie auf dem Hintergrund der Logos spermatikos-Theorie, der *anima naturaliter christiana*-These und der natürlichen Gotteserkenntnis, auf einzelne Gestalten des Mythos (etwa Orpheus → Christus als *verus Orpheus*) u. a. mehr. Dazu demnächst ausführlicher. Auf dieser Basis war es jederzeit möglich, daß ein Christ spätestens seit Irenäus beim Anblick eines Schafträgers auf einem Sarkophag oder sonstwo eine christliche Umdeutung auf Christus als Guten Hirten vollziehen konnte. Das heidnische Verständnis des Kriophoros als Symbol der Philanthropie hat ihm eine solchen typologischen Bezug nicht etwa verwehrt, wie Klauser meint, sondern entschieden erleichtert.

³⁶ Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 (1965) 4.

³⁷ Eine solche Interpretationsweise, nämlich die ikonographischen Zeugnisse und die patristischen Texte nebeneinander zu verwenden, muß sich allerdings einem Argument von Klauser stellen (Zeitschr. f. Kirchengesch. 76 [1965] 4–8). Aus einigen Stellungnahmen der offiziellen Kirche gegen Kunstwerke bis ins 4. Jahrhundert schließt er: „Wenn die christlichen Kunstschöpfungen dieser Frühzeit nicht von der offiziellen Kirche ausgegangen sind, sondern vom Laienvolk, müssen sie aus den Vorstellungen des Laienvolkes heraus gedeutet und verstanden werden. Es ist also nicht angängig, bei ihrer ikonographischen Interpretation die Schriften der gleichzeitigen oder gar der späteren Kirchenväter, die ja

Der Boden für eine christliche Kunst³⁸, die sich um 250 deutlich in Katakomben und auf Sarkophagen zu regen begann, war also durchaus bereitet, jedenfalls stärker, als dies Klauser wahrhaben will³⁹.

meistens Bischöfe sind, zu befragen“ (7 f.). Ich kann nicht verhehlen, daß ich dies für das abwegigste Argument Klausers halte. Dabei will ich hier nicht darauf eingehen, daß Klauser nur wenige Zeugnisse aus zwei Jahrhunderten beibringen kann, die keinen generellen Schluß zulassen, auch will ich nicht besonders an die oben gedeutete Rolle des Bischofs von Karthago erinnern, wo ja das Gegenteil der Fall ist, und ebenfalls nicht darauf insistieren, daß gerade durch Predigten von Bischöfen und gelehrten Priestern der Sinn des gläubigen Laien für symbolisch wie typologisch auf Christus bzw. Christliches zu deutende Kunsterzeugnisse geweckt wurde, sondern an einem einzigen Beispiel verdeutlichen, wie unhaltbar diese Ausgangsbasis Klausers ist. Hinsichtlich der frühchristlichen Deutung der alttestamentlichen Jonasgestalt vermerkt Klauser selbst (a. a. O. 8, Anm. 35): „Eine von den Kirchenvätern ausgehende Auslegung der wohl ältesten und beliebtesten Darstellung der christlichen Kunst, der Darstellung des unter der Kürbislaube ruhenden Jonas, würde darin mit Matth. 12, 40 einen Hinweis auf die Auferstehung Jesu sehen. Aber *A. Stuiber*, *Refrigerium interim* (Bonn 1957) 138–141, hat gezeigt, daß dem Bilde vielmehr die volkstümliche Vorstellung von der Ruhe des Verstorbenen am Zwischenort („Abrahams Schoß“) zugrunde liegt.“ Einmal davon abgesehen, ob überhaupt die These von Stuiber (ergänzt durch *E. Stommel* in: *JbAChr* 1 [1958] 112–115; nicht tragfähig auf der Basis von *J. Fink* in: *Riv. Arch. Crist.* 27 [1951] 184 f.) stimmt; Klausers Prämisse ist unhaltbar. Es gibt zahlreiche Zeugnisse aus der Patriistik dafür, daß das Verschlingen des Jonas durch den Fisch, sein Aufenthalt im Bauch des Fisches und seine Rettung auch als Dokument künftiger unversehrter Auferstehung des Menschen gesehen wurde; vgl. nur Tertullian, *res. mort.* 32, 3; 58, 8–9; oder es ist im Sinne von 1 Kor. 15 und vieler Parallelen im NT in Tod und Auferstehung Christi die des Menschen mitgemeint (vgl. u. a. Ambros., *hex.* 5, 25, 90–92; Cyrill v. Jerus., *Katech.* 14, 17 ff.); vgl. noch *K. Michel*, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit = Studien über christliche Denkmäler N. F. 1* (1902) 30 f.; *U. Steffen*, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs* (Göttingen 1963) bes. 107 ff. – Zur Jonas-Gestalt vgl. zuletzt *J. Engemann*, *Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit = JbAChr, Erg. Bd. 2* (1973) 70 ff., bes. über Zusammenhänge mit den heidnischen Denkmälern. Gegenüber *Stuiber* betont diplomatisch (71), wie mir scheint.

³⁸ Das von *P. Maser*, *Die Siegelbildvorschläge des Clemens von Alexandrien und das spätantike rabbinische Judentum*, in: *Wiss. Zeitschr.* 22 (Halle 1973) 2, 65–70, vorgelegte jüdische Material zeigt, daß z. Z. des Tertullian und des Klemens von Alexandrien und das beste Voraussetzungen gegeben waren a) für frühe Toleranz der Kirche gegenüber Siegelbildern bei Christen, b) für eine symbolische Auffassung dieser Bilder; sahen doch die Christen, daß bei den Juden etwa Taube und Fisch religiös symbolisch und nicht neutral verstanden wurden.

³⁹ Ein weiterer Beitrag („Guter Hirt oder Philanthropie?“) soll die Thesen Klausers an Hand des archäologischen Materials überprüfen.