

## DIE ERSTEN HEIDNISCHEN LESER DER EVANGELIEN

Vor etwa einem Jahrzehnt hat der Jubilar in Tübingen ein unvergeßliches Seminar über das *Testimonium Flavianum* abgehalten. Er plädierte darin überzeugend für die weitgehende Echtheit dieses seit langer Zeit umstrittenen Textes.<sup>1</sup> M. E. leidet es keinen Zweifel, daß Josephus von Jesus wußte. Er berichtet ja auch noch über die Steinigung des Herrenbruders Jakobus zusammen mit anderen Judenchristen,<sup>2</sup> veranlaßt durch den Hohenpriester Hannas II., den Sohn des Hannas der Leidensgeschichte. Aber Josephus war Jude und als ein als Freigelassener Vespasians in Rom lebender Priester aus Jerusalem mit den dortigen Vorgängen der Jahre 30 und 62 wohl vertraut. Seine Nachrichten stammen aus persönlicher Erinnerung bzw. mündlicher Tradition; ob er je in ein Evangelienbuch hineingeschaut hat, bleibt mehr als unsicher. Er war ja selbst Zeitgenosse der Evangelisten. Das Evangelium nach Markus entstand m. E. kurz vor 70 n. Chr., das nach Lukas etwa zwischen 75 und 80, das nach Matthäus gegen 90–95 (bzw. 100). Das Johannesevangelium wurde wohl von den Schülern des Autors kurz nach 100 herausgegeben.<sup>3</sup> Doch wer waren die ersten *heidnischen* Autoren, bei denen wir einigermaßen begründet annehmen können, daß sie eine Evangelienschrift eingesehen haben? Die Frage ist äußerst umstritten. E. Norden, dieser vorzügliche Kenner der antiken Literatur, meint, daß das vom attizistischen Stil verwöhnte Leserpublikum des 2. Jh.s “die religiösen Urkunden der Christen als stilistische Monstra betrachten” mußte<sup>4</sup> und kommt zu dem Schluß, “daß Heiden nur dann die Evangelien (und die Briefe) gelesen haben, wenn sie sie, wie Celsus, Hierokles, Porphyrios und Julian, widerlegen wollten”.<sup>5</sup> Er beruft sich dabei auf das Zitat Tertullians (*De test. animae* 1, 4):

Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam christianus.

---

<sup>1</sup> Joseph. *Ant.* 18, 63.

<sup>2</sup> *Ant.* 20, 200: τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ. Über dieses Martyrium erzählen nur noch späte legendäre christliche Quellen, s.: M. Hengel, *Kleine Schriften III: Paulus und Jakobus*, WUNT 141 (Tübingen 2002) 553 ff. Josephus hat den zuverlässigsten Bericht.

<sup>3</sup> M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (London 2000); eine Zusammenfassung erschien auf deutsch in *Hyperboreus* 7 (2001): 1–2, 332–351; zu Johannes s.: M. Hengel, *Die johanneische Frage*, WUNT 67 (Tübingen 1993).

<sup>4</sup> *Die antike Kunstprosa*, Nachdruck der 5. unv. Aufl. II (Darmstadt 1958) 517.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 518. Julian war freilich als Christ erzogen worden: s. u. Anm. 40/41.

M. E. hat Norden diese in polemischem Kontext stehende Stelle falsch gedeutet.<sup>6</sup> Es geht dem hervorragenden gebildeten und stilistisch versierten christlichen Eiferer darum, daß zu dem Sinn der christlichen Schriften niemand Zugang hat, der nicht bereits Christ ist. Heiden stimmen ihnen nicht zu, weil sie es nicht wollen. *Annuere*, ‘beistimmen’, bedeutet etwas anderes als ‘lesen’. Lesen kann man etwas aus Neugier, Informations- oder Sensationsbedürfnis, ohne Stil und Inhalt anzuerkennen. Hinzu kommt, daß von der Literatur des 2. Jh.s, sei sie nun pagan oder christlich, das allermeiste verlorengegangen ist. Das *argumentum e silentio* ist immer das schwächste, auch bestand eine solche Abneigung gegen die Christen, daß man sie ungern erwähnte: Selbst Cassius Dio zu Beginn des 3. Jh.s verschweigt – aus Haß gegen sie – ihre Existenz.<sup>7</sup> Dabei war um 200 die geistige Auseinandersetzung mit den Christen in vollem Gange. Man denke nur an Clemens Alexandrinus und die Katechetenschule in Alexandria oder eine so gelehrte Gestalt wie Julius Africanus.

Ganz sicher wissen wir von dem Mittelplatoniker K e l s o s aus seiner ca. 178 n. Chr. erschienenen Schrift gegen die Christen, Ἀληθῆς λόγος, daß er alle vier kanonischen Evangelien gelesen und dazu auch apokryphe Texte gekannt hat, ja man darf annehmen, daß sich seine Kampfschrift gegen die Versuche christlicher Apologeten richtet, die neue Religion öffentlich zu verteidigen.<sup>8</sup> Seine scharfen Angriffe gegen das Christentum und seinen Stifter unter Berufung auf einen jüdischen Gewährsmann zeigen, wie genau er die christlichen Texte studiert und daraus Waffen gegen die neue Bewegung geschmiedet hat.<sup>9</sup> Aber er war sicher nicht der erste Heide, der diese Schriften zur Kenntnis nahm. In den etwa gleichzeitigen *Acta der Märtyrer von Scili*, einer kleinen nordafrikanischen Stadt, fragt der Statthalter Saturninus die zusammen mit ihren gottesdienstlichen Büchern vor sein Tribunal nach Carthago verbrachten Christen nach dem Inhalt ihres Bücherkastens (*capsa*). Ihr Sprecher Speratus antwortet: “Bücher und Briefe eines gerechten Mannes mit Namen Paulus”.<sup>10</sup> Bei den “Büchern” wird es sich

---

<sup>6</sup> *Loc. cit.*, Anm. 1.

<sup>7</sup> Er polemisiert jedoch indirekt gegen sie, so in der Maecenasrede vor Augustus, Cassius Dio 52, 36.

<sup>8</sup> S. jetzt die ausführliche Untersuchung von J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3 (Tübingen 2000) 26–61: “Celsus and the Gospels”.

<sup>9</sup> Zum Text des Kelsos s.: Robert Bader, *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos*, TBAW 5 (Stuttgart – Berlin 1940) und die kommentierte englische Übersetzung von H. Chadwick: Origen, *Contra Celsum* (Cambridge 1953, <sup>2</sup>1965).

<sup>10</sup> *Mart. Scil.* 12 in: H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, OCT (Oxford 1972) 88: *Libri et epistulae Pauli viri iusti*.

vor allem um die Evangelien gehandelt haben, deren regelmäßige Verlesung im Gottesdienst schon Justin als festen Brauch bezeugt.<sup>11</sup> Man möchte doch annehmen, daß die römischen Provinzbehörden bei ihren Strafprozessen gegen die Christen zuweilen auch einen Blick in die Schriften dieser bedrohlich erscheinenden *superstitio*<sup>12</sup> geworfen haben, wir besitzen jedoch keine Hinweise dafür. Die absurden Vorwürfe gegen die Christen wegen angeblichen Kannibalismus, nächtlicher Ausschweifungen und ἄθεότης entsprangen der haßerfüllten Phantasie der Menge und hatten kaum Anhalt in den christlichen Schriften.<sup>13</sup>

Ganz anders sieht es bei einem Zeitgenossen des Kelsos, bei Galen aus (129 – ca. 216 n. Chr.). Er erwähnt Juden und Christen in sechs Texten, die etwa zwischen 162 und 192 verfaßt wurden. Dabei enthält er sich aller aggressiven Polemik, kritisiert aber ihren nicht rational begründbaren “unkritischen Dogmatismus”, mit dem sie sich “an die geistige Autorität ihrer jeweiligen Schulgründer klammern” und bereit sind, “alles auf guten Glauben hinzunehmen”.<sup>14</sup>

Einen gewissen Respekt bezeugt der Freund und Leibarzt Marc Aurels gegenüber ihrer Todesverachtung und asketischen Lebensführung. Ich zitiere im Folgenden den Text in der englischen Übersetzung aus dem Arabischen von Walzer:

“Most people are unable to follow any demonstrative argument consecutively; hence they need parables and benefit from them” – and he (Galen)

---

<sup>11</sup> *Apol.* I, 67, 3. Er nennt die Evangelien in der Regel im Anschluß an Xenophons Erinnerungen an Sokrates ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων; vgl. 66, 3; s.: M. Hengel, *Gospels* (Anm. 3). Der Begriff εὐαγγέλιον für eine Schrift wäre für einen Heiden schwer verständlich gewesen.

<sup>12</sup> Zum Vorwurf der *superstitio* s. schon Plin. min. *Ep.* 10, 96, 8; Tac. *Ann.* 15, 44, 3; Suet. *Nero* 16, 3.

<sup>13</sup> S. dazu u. Anm. 33 die Angriffe Frontos. Bestenfalls könnte man auf die nächtliche Feier der Eucharistie und auf ihre Elemente als Leib und Blut Christi verweisen, s. etwa *Joh* 6, 53 f. Ob Fronto ausschweifende christlich-gnostische Kulte kannte, wie sie etwa auf abstoßende Weise später Epiphanius, *Pan.* 26, 4 f. beschreibt, scheint mir gegen S. Benko, *Pagan Rome and Early Christians* (London 1985) 54–78, fraglich zu sein. Ähnliche Beschuldigungen wurden früher gegen das Judentum erhoben.

<sup>14</sup> R. Walzer, “Galen”, *RAC* 8, 777–786 (1982); ders., *Galen in Jews and Christians* (Oxford 1949), dort S. 10–16 die Texte: drei Texte sind erhalten in griechischem Original, drei arabisch; dazu die Rezension von A. D. Nock, *Gnomon* 23 (1951) 48–52. Zu dem sechsten Text speziell über die Christen und der komplizierten arabischen Textüberlieferung s. die gelehrte Studie von S. Gerö, “Galen on the Christians. A Reappraisal of the Arabic Evidence”, *OCP* 56 (1990) 371–413. S. auch: V. Nutton, “Galenos aus Pergamon” *DNP* 4 (1998) 748–756.

understands by parables tales of rewards and punishments in a future life – “just as now we see the people called Christians drawing their faith from parables [and miracles], and yet sometimes acting in the same way [as those who philosophize]. For their contempt of death [and of its sequel] is patent to us every day, and likewise their restraint of cohabitation. For they include not only men but also women who refrain from cohabiting all through their lives; and they also number individuals who in self-discipline and self-control in matters of food and drink, and in their keen pursuit of justice, have attained a pitch not inferior to that of genuine philosophers”.<sup>15</sup>

Galen mußte die autoritative Lehre der Christen (und Juden) als nicht rational begründbar und daher unphilosophisch entschieden ablehnen, ist aber doch von ihrer ethischen Haltung beeindruckt. Er scheint engere Kontakte mit ihnen besessen zu haben und hat vielleicht auch durch Hören oder Lesen Bekanntschaft mit den Evangelien gemacht.<sup>16</sup> A. v. Harnack urteilte über diesen Text Galens: “Ein unbestocheneres und glänzenderes Zeugnis für die Sittlichkeit der Christen kann kaum gedacht werden”.<sup>17</sup>

Der Arzt Galen, der weitgereist durch seinen Beruf mit Menschen aller Schichten, von Sklaven bis zum Kaiser zusammenkam, der nüchterne Empiriker und wahrheitsbewußte Philosoph, “a man moreover marked by a strong theism and a unswerving attachment to ‘whatsoever things are of

---

<sup>15</sup> Walzer, “Galen”, 15. 57. 65: Aus einem Kommentar Galens zu Platons *Politeia* oder zu *Phaidon*. Bei den in eckigen Klammern stehenden Worten ist die arabische Textüberlieferung nicht einheitlich. Zu dem arabischen Äquivalent ‘rumuz’, das Walzer mit ‘parables’ übersetzt und hinter dem er ein παραβολαί oder μῦθοι vermutet, s. Gerö (*op. cit.*). Er schlägt Anm. 104 νεύματα oder σημεία vor. Es steht auf jeden Fall im Gegensatz zur rationalen logischen Beweisführung.

<sup>16</sup> Norden, *Kunstprosa* II, 518 f. Anm. 1, der den Text aus einer älteren von A. v. Harnack, *Dogmengeschichte* I<sup>4</sup>, 260 Anm. 1 zitierten lateinischen Übersetzung kannte, vermutet, daß es “wenigstens wahrscheinlich ist, daß er etwas von den Evangelien gelesen hat (sicher ist es ... nicht)”. Walzer, “Galen”, 71, hält dies nicht für notwendig und vermutet jedoch “personal contacts” bzw. den Besuch von “public gatherings” der Christen, “where passages from the Gospels were recited just like secular literature”. Galen wurde 129 in Pergamon geboren, wo Christen schon längst zu Hause waren (s. *Apk* 2, 12 ff. und den *Märtyrer Antipas*) und kam ca. 149 nach Smyrna, als Polykarp, “der Lehrer der Provinz Asia und Vater der Christen” (*Mart. Polyc.* 12), dort seit Jahrzehnten gewirkt hatte, und ging 162 nach Rom, als Justin dort wirkte und zwischen 163–167 von dem Stadtpräfekten Junius Rusticus, dem stoischen Erzieher und Freund Marc Aurels (1, 7; *Mart. Justini* 1), mit seinen sechs Genossen zum Tode verurteilt wurde.

<sup>17</sup> *Mission und Ausbreitung des Christentums* I (Leipzig <sup>4</sup>1924) 234.

good report’ ”,<sup>18</sup> wollte bei allen grundsätzlichen philosophisch begründeten Vorbehalten der ethischen Lebensführung der Christen seine Anerkennung nicht versagen. Auf diesem Hintergrund wird es verständlich, daß philosophisch interessierte Christen sich schon zu Lebzeiten des großen Arztes von diesem angezogen fühlten. So sollen die Schüler des vom Bischof Viktor von Rom (ca. 186–197) exkommunizierten “Schusters” Theodotos, eines häretischen christlichen Lehrers, Galen wegen seiner Wissenschaftlichkeit hoch geschätzt, ja sogar förmlich “angebetet” haben.<sup>19</sup>

Von ganz anderer Art war die Anteilnahme eines dritten Zeitgenossen, L u k i a n aus dem syrischen Samosata.<sup>20</sup> Ihn trieb kein sachliches Interesse, sondern die Neugier über den abstrusen Aberglauben der um die Mitte des 2. Jh.s in Kleinasien schon sehr verbreiteten Christen.<sup>21</sup> Einige Anspielungen in seiner Spottschrift über den kynischen Philosophen Peregrinus Proteus und dessen Selbstverbrennung 167 n. Chr. in Olympia, die er als Augenzeuge erlebt haben will, weisen auf eine oberflächliche Kenntnis der Evangelien hin. Peregrinus hatte sich nach Lukian in Palästina zum Christentum bekehrt und war dort zu höchsten Ehren gelangt, ja Bischof und angesehener Lehrer geworden, der ihre Schriften auslegte und eigene christliche verfaßte.<sup>22</sup> Lukians parodierende Darstellung des Todes und der “Apotheose” seines Helden hat eine Reihe von Anklängen an die Evangelientradition, die besser durch eine Kenntnis der Passionsgeschichte erklärt wird als durch bloße Topoi hellenistischer Heroenverehrung.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> A. D. Nock, *Gnomon* 23 (1951) 52 unter Verweis auf das Galenzitat 2, 3 bei Walzer 65 f. Anm. 3, aus *De usu part.*: daß man, um die Natur zu erkennen, nicht den “anatomischen Büchern, sondern nur den eigenen Augen vertrauen” dürfe.

<sup>19</sup> Euseb, *HE* 5, 28, 14: Γαληνός ... ἴσως ὑπό τινων καὶ προσκυνεῖται.

<sup>20</sup> Zu Lukian s.: R. E. van Voorst, *Jesus Outside the New Testament* (Grand Rapids, Mich. 2000) 58–64.

<sup>21</sup> S. dazu o. Anm. 16 das zu Galen Gesagte und Lukian, *Alex.* 25. 38, ja bereits Plin. *Min. Ep.* 10, 96, 9 ff.: *propter periclitantium numerum.*

<sup>22</sup> Lukian, *Peregrinus* 11 f.

<sup>23</sup> Schon P. de Lagarde und im Anschluß an ihn Th. Zahn vermuteten: “Lucianum scripta christiana legisse mihi quidem certissimum est...” P. de Lagarde, *De novo Testamento ad versionum orientalium fidem edendo* (Berlin 1857) 20; Th. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873) 517–528 und vor allem 593 ff. Unzureichend ist P. Riessler, “Lucian von Samosata und die Heilige Schrift”, *ThQ* 140 (1933) 64–72. S. weiter: M. Hengel, “Das Begräbnis Jesu bei Paulus”, in: F. Avemarie, H. Lichtenberger (Hrsg.), *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135 (Tübingen 2001) 146 f. und Anm. 103. Lukian stellt einen Zusammenhang her zwischen dem Tod des “gekreuzigten Sophisten” Christus (11 f.) und dem “zum Sterben bereiten Sophisten” Peregrinus (32) sowie dessen Feuertod “für die Menschen”, um sie zu lehren, den Tod zu verachten. Er, “der Sohn des Zeus”, steigt aus der Flamme “in den weiten Olymp auf” und wird als “größter

In Justins *Dialogus cum Tryphone* hat der wegen des Barkochba-Aufstandes aus Judäa nach Ephesus geflohene philosophisch interessierte jüdische Kontrahent Tryphon "eure in den sogenannten Evangelien enthaltenen Gebote" sorgfältig gelesen. "Sie sind jedoch so bewundernswürdig und großartig", daß sie nach seiner Meinung "kein Mensch einhalten kann".<sup>24</sup> Damit meint Tryphon vor allem die Bergpredigt. In einer frühannaitischen Überlieferung, die letztlich auf den Anfang des 2. Jh.s zurückgehen kann, wird das 'Evangelium' durch R. Meir als 'awen-gillajon,<sup>25</sup> d. h. 'Unheilsrand' verspottet, und in einer Diskussion des R. Gamaliel und seiner klugen Schwester Imma Schalom mit einem christlichen "Philosophen"<sup>26</sup> beruft sich dieser in widersprüchlicher Weise auf ein Wort aus dem 'awon-gillajon ('Frevelrand'), genauer aus der Bergpredigt (Mt 5, 17), und erweist dadurch, daß sein judenchristlicher Gesprächspartner bestechlich ist.<sup>27</sup> Aber auch hier handelt es sich um jüdische Überlieferungen, die lediglich zeigen, daß Juden schon früh über Evangelientexte mit Christen diskutiert haben, ein Vorgang, der auch für den jüdischen Gewährsmann des Kelsos gelten mag. Es scheint schon im 2. Jh. eine Art von jüdischem "Antievangelium"

---

Heros Throngenosse von Hephaistos und Herakles, dem Herrn" (28 f.). Auch den "allen bekannten Syrer aus Palästina", der ein Experte für die Heilung von dämonisch besessenen Mondsüchtigen ist (*Philops.* 16; vgl. *Mt* 17, 15), und anderes könnte man hier erwähnen. Es scheint mir unmöglich zu sein, alle diese Züge auf bloße Topoi des hellenistischen θεῖος ἄνθρωπος zurückzuführen, wie dies bei H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, TU 76 (Berlin 1901) geschieht, zumal der θεῖος ἄνθρωπος als festprägter "hellenistischer" Typus mehr als fraglich ist.

<sup>24</sup> *Dial.* 10, 1; vgl. 18, 1: Der Protest Tryphons richtet sich darum nicht gegen die Gebote Jesu, sondern gegen die Christologie und Soteriologie, daß die Christen so töricht sind, "auf einen gekreuzigten Menschen ihre Hoffnung zu setzen".

<sup>25</sup> *gillajon* ist der unbeschriebene Pergamentrand der Torarollen.

<sup>26</sup> *pjlswf*, d. h. hier Judenchrist.

<sup>27</sup> bShabbat 116 a/b. Text und Übersetzung bei H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen*, SIJB 37 (Leipzig 1937) 2/19\*; dazu J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (Jerusalem <sup>3</sup>1952) 53 ff. In ihrer heutigen aramäischen Form hat die schwankartige Erzählung eine späte sekundäre Gestalt, doch muß ihr Ursprung älter sein. Klausner datiert den Vorgang "sofort nach der Tempelzerstörung" (55) sicher zu früh. Vielmehr wird der mathäische Text von 5, 17 als Ausgangspunkt vorausgesetzt. Die toratreuen Judenchristen, die Ebioniten, mögen bald nach Beginn des 2. Jh.s eine eigene hebräisch/aramäische Version des *Mt* besessen haben; s.: Hengel, *Gospels* (o. Anm. 3) 73 ff. S. dazu auch: K. G. Kuhn, "Giljonim und sifre minim", in: *Judentum, Urchristentum, Kirche: FS für Joachim Jeremias*, BZNW 26 (Berlin 1964) 24–61 (53 ff.). Kuhn hält die Erzählung für eine späte Erfindung, die Parallele aus der *Pesiqta de Rab Kahana* des R. Levi aus dem 3. Jh. ist jedoch eine enthistorisierte sekundäre Fassung. Hinter dem Ganzen steht ein älteres Sprichwort, das in verschiedenen Versionen überliefert ist.

gegeben zu haben, das die Erzählung der Evangelien voraussetzt und das wie die Dialoge des Ariston von Pella und Justin mit jüdischen Gesprächspartnern auf eine intensive Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen im 2. Jh. hinweist.<sup>28</sup>

Daß Christen ihrerseits Heiden – in höchster Stellung – schon früh zur Lektüre ihrer Evangelienchriften auffordern konnten, zeigt die m. E. wohl noch in die Zeit Hadrians (117–138) gehörende Apologie des Aristides.<sup>29</sup> Der Autor empfiehlt dem Kaiser selbst: “Die Macht (des menschgewordenen Gottessohnes) vermagst du aus der bei ihnen so genannten Evangelienchrift zu erkennen, wenn du, Kaiser, darin liest”.<sup>30</sup> Später for-

---

<sup>28</sup> S. schon *Mt* 28, 5 und *Mt* 1, 18 f., das die Verleumdung über die angeblich ehebrecherische Herkunft Jesu zurückweist. S.: Origenes, *Contra Cels.* 1, 22. 32 f. Der erste klare Vertreter dafür ist der jüdische Gewährsmann des Celsus. S. dazu die Inaugural-Lecture von W. Horbury, *Christianity in Ancient Jewish Tradition* (Cambridge 1999), und ders., *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh 1998) 162–179; weiter die verschiedenen Aufsätze von E. Bammel zum “Christlich-jüdischen Religionsgespräch”, in: *Kleine Schriften I: Judaica*, WUNT 37 (Tübingen 1986) 177–304, besonders 265–283: “Der Jude des Kelsos”; Bammel vermutet die Verwendung einer jüdischen Streitschrift durch Kelsos, die teilweise “den fleißigen Gebrauch von Teilen des NT verrät”. Die von Bammel mit guten Gründen postulierte Schrift dürfte spätestens in der Mitte des 2. Jh.s entstanden sein. Kelsos hat aber darüber hinaus selbst die Evangelien gelesen. S. auch: ders., *Kleine Schriften II: Judaica et Paulina*, WUNT 91 (Tübingen 1997) 3–33. Die letzten Ausläufer dieser Tradition sind die Toledot Jeschu in ihren vielfältigen Rezensionen seit dem frühen Mittelalter, s.: G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu*, WUNT 24 (Tübingen 1982).

<sup>29</sup> Nach Eusebs Chronik fällt sie noch in die Zeit Hadrians: s.: Eusebius VII, *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, GCS 47 (Berlin 1956) 199, 125 n. Chr.: *Quadratus discipulus apostolorum et Aristides Atheniensis noster philosophus libros pro XPiana religione Hadriano dedere compositos*. S. auch p. 416 und *HE* 4, 3, 3. Die späteren Zeugnisse hängen von Euseb ab. S. die rekonstruierte Ausgabe des Apologeten von E. Hennecke: *Die Apologie des Aristides*, Recens. u. Rekonstr. des Textes von E. Hennecke, TU 4 (Griechische Apologeten 3, Leipzig 1893) 44 f. Der schlichte unrhetorische Stil legt wie beim Kerygma Petri eine frühe Entstehung (vor Justin) nahe.

<sup>30</sup> 2, 7: οὗ τὴν ἐξουσίαν ἐκ τῆς παρ’ αὐτοῖς καλουμένους εὐαγγελικῆς γραφῆς ἔξεστι σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς: Ich folge hier dem Rekonstruktionsversuch des griechischen Textes von E. Hennecke, p. 9. Der Syrer liest nur ‘Evangelium’ (*sbrt*). Der Begriff ‘Evangelium’ ist als literarische Gattung den angesprochenen Heiden und damit auch dem Kaiser nicht vertraut, darum spricht Aristides von εὐαγγελικῆς γραφῆς, der spätere griechische Bearbeiter setzt noch ein ἄγιας dazwischen. R. Seeberg in seinem Kommentar (Th. Zahn, *Die Apologie des Aristides*, unters. und wiederhergest. von R. Seeberg, FGNK 5 [Erlangen – Leipzig 1893] 331) hält gleichwohl εὐαγγέλιον für ursprünglich. Doch selbst Justin ersetzt die für Heiden noch unverständliche Gattungsbezeichnung εὐαγγέλια durch das literarisch vertraute ἀπομνημονεύματα (τῶν ἀποστόλων); vgl. noch *Dial.* 10, 2 und 10, 1 (o. Anm. 24).

dert der Apologet den Kaiser und damit die zugleich angesprochene Welt der Gebildeten noch einmal auf, die Schriften der Christen zu lesen (16, 3. 5). Auch hier werden in erster Linie die Evangelien gemeint sein. Der Apologet kann dies so selbstverständlich tun, weil er weiß, daß dieselben bereits heidnische Leser gefunden haben. Justin erwähnt ca. zwei bis drei Jahrzehnte später insgesamt 15 mal die "Erinnerungen der Apostel" und einmal die Johannesapokalypse, über die Existenz von apostolischen Briefen schweigt er. Auch er setzt voraus, daß verständige Heiden, die er mit seinen Apologien ansprechen will,<sup>31</sup> je und je bereit sind, den Inhalt der christlichen Grundschriften zur Kenntnis zu nehmen. Die Evangelien sind keine "Geheimliteratur", sondern Dokumente, die jeder, der will, zur Kenntnis nehmen kann. Die Papyrusfunde aus Ägypten vor und nach 200 n. Chr. zeigen ihre Verbreitung selbst in der Chora. Das Eindringen der neuen Lehre in die Oberschicht hatte schon längst begonnen. Bereits der jüngere Plinius hatte sich beklagt, daß der "maßlose Aberglauben" in seiner Provinz bis zu Menschen "jedes Standes"<sup>32</sup> vorgedrungen sei. Die ersten Beispiele dafür liefert schon das lukanische Doppelwerk, das etwa zwischen 75 und 85 n. Chr. entstand.

Daß dies in den maßgeblichen Kreisen freilich lange Zeit die Ausnahme blieb, mag das Beispiel des führenden Rhetors seiner Zeit und Erziehers Marc Aurels und des Lucius Verus, M. Cornelius Fronto, zeigen, der in einer literarisch verbreiteten Rede die Christen wüster sexueller Ausschweifungen bis hin zum Inzest beschuldigte. Er kann sich über sie an Hand ihrer Schriften wohl kaum sachlich informiert haben.<sup>33</sup> Und doch gibt es einzelne Hinweise auf eine direkte oder indirekte Kenntnis der Evangelien bei heidnischen Autoren etwa seit der Zeit Hadrians (117–138), in der ja auch die ersten Apologien entstanden.

In den Lehrvorträgen Epiktets (ca. 60–140), der seit der Vertreibung der Philosophen aus Rom durch Domitian in Nikopolis in Epirus lehrte, und

---

<sup>31</sup> Die erste Apologie richtet sich an Kaiser Antoninus Pius, seine Adoptivsöhne Marc Aurel und Lucius Verus, den Senat und das ganze römische Volk, die zweite an den römischen Senat, so die Überschrift, bzw. alle Römer, so c. 1, 1.

<sup>32</sup> *Ep.* 10, 69: *omnis ordinis*; vgl. etwa auch Justin, *Apol.* II, 2: die römische Matrone vornehmen Standes und der christliche Lehrer Ptolemäus, der zum Märtyrer wird.

<sup>33</sup> Min. Felix, *Oct.* 9, 6: *id etiam Cirtensis nostri testatur oratio* und 31, 1 f.: *non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adpersit*. Schon Plinius minor (s. dazu o. Anm. 12) konnte beim verschärften Verhör von christlichen Sklavinnen keine *flagitia*, sondern nur eine *superstitio prava, immodica* entdecken (*Ep.* 10, 96, 2. 7). Bestraft wurde die *inflexibilis obstinatio* der Christen (96, 3), die sich im Festhalten an dem Bekenntnis, ein Christ zu sein, äußerte.



die sein Schüler Arrian nach seinem Tode herausgab, werden mindestens einmal sicher die Christen erwähnt. Es geht um die völlige Freiheit von aller Tyrannenfurcht (*Diss.* 4, 6 *περὶ ἀφοβίας*), die man mit Luthers bekanntem Liedvers umschreiben könnte:

Nehmen sie den Leib,  
Gut, Ehr, Kind und Weib,  
laß fahren dahin...

Diese absolute Furchtlosigkeit findet sich nach Epiktet z. B. bei Wahnsinnigen, die sich wie spielende Kinder verhalten. Darauf stellt er die entscheidende Frage (*Diss.* 4, 7, 6):

Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποιήκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ...

Wenn daher jemand durch Wahnsinn eine solche Haltung gegenüber diesen Dingen gewinnen kann, *wie auch die Galiläer durch Gewohnheit*, sollte da nicht ein Mensch durch Vernunft und Beweis lernen können, daß Gott alles gewirkt hat, das in der Welt ist...<sup>34</sup>

Es kann sich bei den hier überraschend angeführten “Galiläern” *nur um Christen handeln*,<sup>35</sup> die durch ihr furchtloses Bekenntnis zu ihrem Glauben vor den Statthaltern ihr Todesurteil provozierten. In den Märtyrerakten und bei den Apologeten erscheinen fast stereotyp, etwa im Munde der Statthalter, als Vorwurf gegen die Christen Stichworte wie *μανία*, *ἀπόνοια*, *μωρία*, *dementia*, *insania* etc. Nachdem schon in 4, 7, 5 die Begriffe *μανία* und *ἀπόνοια* gefallen waren, nimmt der Verfasser dies wieder auf und assoziiert damit das Verhalten der Christen vor ihren Richtern, das auf einer Gewohnheit (ὑπ’ ἔθους) beruht, die im Grunde mit der *μανία* verwandt ist.

Doch woher kommt die sonderbare Bezeichnung “Galiläer” für die Christen? Entgegen einer verbreiteten Meinung, die ich selbst 1961 in meinen *Zeloten* vertrat,<sup>36</sup> kann es sich nicht um Juden handeln, die Epiktet an

<sup>34</sup> Vgl. eine ähnliche kritische Äußerung bei Marc Aurel 11, 3, 2 über die Todesverachtung “aus bloßem Trotz” (*κατὰ ψιλὴν παράταξιν*) der Χριστιανοί und o. S. 3 f. die positivere Haltung Galens.

<sup>35</sup> So schon der Scholiast; s. die Ausgabe von H. Schenkl: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, BT (Leipzig 1965) 417 zu Z. 19.

<sup>36</sup> M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I.*, AGSU 1 (21976 [1961]) 57–61 (60). Ich beachtete zu wenig die Tatsache, daß zwar Judas, der Begründer der jüdischen Freiheitsbewegung selbst den Beinamen “der Galiläer” trug, niemals aber seine Anhänger bis zum Untergang

anderer Stelle mehrfach erwähnt.<sup>37</sup> “Galiläer” war aber auch keine jüdische Bezeichnung für die Christen<sup>38</sup> und noch weniger eine Selbstbezeichnung derselben. Die nannten sich im 2. Jh., das zeigt schon Ignatius, Χριστιανοί, eine latinisierende Bezeichnung, die sie schon in Antiochien um 40 n. Chr. von den städtischen bzw. römischen Behörden erhalten hatten und die zunächst vor allem von Nichtjuden verwendet wurde, und dann nicht zuletzt durch die Christenprozesse weitere Verbreitung fand. Den römischen Behörden war nur dieser Name vertraut.<sup>39</sup> Daß Nichtchristen von sich aus die Christen “Galiläer” nannten, ist ganz unwahrscheinlich. Die Bezeichnung taucht mit diffamierendem Unterton erst wieder auffallend häufig bei Julian Apostata auf, der auf Grund seiner christlichen Erziehung<sup>40</sup> die Evangelien nur zu gut kannte. Die sonstigen Belege sind alle wesentlich später und ganz selten.<sup>41</sup> Im Grunde wurde das Wort schon bei

---

Masadas 73/74 n. Chr. Die Vorlesungen Epiktets in Nikopolis um ca. 110 n. Chr., die Arrian hörte, liegen auch zu weit von den Ereignissen des jüdischen Krieges ab; so zu Recht E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 2 (4./5. Aufl. Stuttgart – Berlin 1925) 407. In den wirren jüdischen “Sektenkatalogen”, bei Justin (*dial.* 80, 2) und Hegesipp (Euseb, *HE* 4, 22, 7) dürfte “die Galiläer” einfach “die Bewohner Galiläas” bedeuten. Hegesipp nennt daneben auch die Samaritaner.

<sup>37</sup> S. die Belege bei M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I (Jerusalem 1974) 541–554 (Nr. 252–254); 541 Anm. 1 und 543 zur Galiläerstelle: Er hat Juden und Christen nicht verwechselt.

<sup>38</sup> In jüdischen Quellen wurden sie *nôsrîm* als Anhänger des *Ješua‘ han-nôsrî* genannt; s.: Strack–Billerbeck, zu *Mt* 2, 23 I, 92–96; Jastrow, *Dictionary* II, 889 f.; Strack (o. Anm. 27). Nach 70 wurde Galiläa mehr und mehr zum Hauptwohngebiet der Juden in Palästina; da hätte man “Galiläer” sicher nicht mehr zur Bezeichnung der “Christen” verwenden können.

<sup>39</sup> Im *NT* ist sie noch selten: *Apg* 11, 26; 26, 28; Agrippa II.; *1 Petr* 4, 16: bezogen auf die Verfolgungssituation; Ignatius verwendet das Wort dagegen siebenmal und hat daneben viermal das von ihm neu geprägte Wort Χριστιανισμός; vgl. auch *Did.* 12, 4. In den römischen Quellen erscheint es dagegen von Anfang an, vor allem zur Bestrafung des *nomen ipsum*: Tac. *Ann.* 15, 44, 2; Suet. *Nero* 16, 3; Plin. *min. Ep.* 10, 96, 2.

<sup>40</sup> A. Lippold, “Julianus I (Kaiser)”, *RAC* 19, 446: er war “wie kein anderer Kaiser vor Iustinian theologisch gebildet”.

<sup>41</sup> Zu Julian und der Bezeichnung “Galiläer” s. Lippold, *op. cit.*, 442–483 (473 ff.): “so nennt er die Christen vielleicht in Anlehnung an Epictet 4, 7, 6”; weitere Belege G. Bertram, Th. Klauser, “Galiläa”, *RAC* 8, 802 f., wo darauf verwiesen wird, daß nach Gregor von Nazianz, *Or.* 4, 76 (PG 35, 601 B), “Julian diese Benennung der Christen sogar durch ein Gesetz vorgeschrieben hatte”, d. h., das Wort hatte für ihn einen abwertenden Klang wie “Dörfler” und “Hinterwäldler”. Im Brief Julians an Photius (*Ep.* 90, p. 174 Bidez) ist das Christentum eine *religio agrestis* und Jesus der *deus Galilaeus*. Die bei H. Karpf angeführten Belege für “Galiläer” als Bezeichnung von Christen im Art. “Christenname”, *RAC* 2, 1131, sind alle später. Epiktet “liefert den ältesten Beleg”. Die angebliche Behauptung des Valentinus, daß die “Galiläer”

Epiktet und dann erst recht bei Julian Apostata und auch später mit dem Unterton "Barbar", "barbarisch" verwendet. M.E. kann die Bezeichnung "Galiläer" für die Christen, die vor Julian (321–363 n. Chr.) allein in Arrians Ausgabe der Vorträge Epiktets erscheint, direkt oder indirekt nur aus der Kenntnis der Evangelien (bzw. Apostelgeschichte) stammen. Dort erscheint Galiläa 61 mal ganz überwiegend als Gebiet der Herkunft und des Wirkens Jesu und seiner Jünger, die "Galiläer" begegnen uns elfmal, davon achtmal im Doppelwerk des Lukas. Diese Nennungen sind sehr viel häufiger als die Erwähnungen dieser für antike Autoren völlig unbedeutenden Landschaft.<sup>42</sup> Selbst in den jüdischen Quellen wird es häufiger nur in Geschichtsberichten wie *1 Makk* und Josephus erwähnt, der dort 67 n. Chr. die Aufständischen gegen Rom befahl. Auch die übrigen neutestamentlichen Schriften und die apostolischen Väter nennen es nicht mehr, ebenso fehlt es bei den Apologeten mit zwei Ausnahmen bei Justin,<sup>43</sup> der aus Neapolis in Samaria stammte, und einmal bei Irenäus.<sup>44</sup>

In *Mk* 14, 70 wird dagegen Petrus als Galiläer angesprochen,<sup>45</sup> und *Lk* 23, 6 fragt Pilatus, ob Jesus "Galiläer" sei, um ihn dann zu Herodes (Antipas) zu schicken. *Apg* 1, 11 werden nach der Himmelfahrt die Jünger von zwei "Männern in weißen Kleidern" als ἄνδρες Γαλιλαῖοι bezeichnet, und in 2, 7 fragen die Zuschauer beim Sprachenwunder an Pfingsten verwundert: "sind nicht alle diese, die (hier in fremden Sprachen) reden, Galiläer?" *Mt* 4, 15 zitiert für das Auftreten Jesu in Galiläa *Jes* 9, 1, das Wort vom "Galiläa der Heiden", das sich jetzt erfüllt, und *Lk* betont in der Petrusrede vor Cornelius (*Apg* 10, 37), daß die Jesusbewegung "von Galiläa aus begonnen habe" (ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας).

Wir können hier nicht weiter auf die einst heftig umstrittene Frage eingehen, ob Epiktet die Christen und gar ihre Schriften näher gekannt habe. Daß es an seinem Lehrort Nikopolis zur Zeit, da Arrian ihn hörte, gegen 110 n. Chr. vermutlich eine Christengemeinde gab, ergibt sich aus dem deuteropaulinischen Titusbrief, der als der dritte der Pastoralbriefe

---

"zwei Naturen Christi" lehrten, bei Eulogius nach Photius, *Cod.* 230 (2738), ist eine Erfindung des 6. Jh.s, damit werden "dyophysitisch denkende" Kirchen-Christen als 'Galiläer' verspottet; s.: Chr. Marksches, *Valentinus Gnosticus*, WUNT 65 (Tübingen 1992) 270–275.

<sup>42</sup> S. dazu den Index bei Stern (o. Anm. 37) III, 121.

<sup>43</sup> *Dial.* 80, 4 als jüdische Sekte, s. o. Anm. 36, und 108, 2 als Warnung der Juden vor einem Ἰησοῦ τινος Γαλιλαίου πλάνου.

<sup>44</sup> *Haer.* 3, 12, 7 in einem Zitat aus *Apg* 10, 37.

<sup>45</sup> Vgl. die synoptischen Parallelen *Lk* 22, 59 und *Mt* 26, 69.

ähnlich wie die Ignatiusbriefe etwa um diese Zeit entstand.<sup>46</sup> Epiktet, diese “âme profondement religieuse”,<sup>47</sup> hat vielleicht schon seit Justin und sicher seit Clemens Alexandrinus einen gewissen positiven Einfluß auf einzelne Kirchenväter ausgeübt. Origenes nennt erstmals seinen Namen.<sup>48</sup> Später “hat man sich vom Mittelalter bis in unsere Tage oft gefragt, ob zwischen seinem Werk und der evangelischen Botschaft keine geheimnisvolle Verbindung bestehe”,<sup>49</sup> Th. Zahn hat entsprechend selbst eine literarische Abhängigkeit des Stoikers von den Evangelien (vor allem von *Mt* und *Lk*) und Paulus vermutet. Andere sind ihm darin gefolgt.<sup>50</sup> A. Bonhoeffer betonte demgegenüber zu Recht die “Einheitlichkeit und Geschlossenheit” der “ethischen Weltanschauung” Epiktets und verwies bei Paulus auf eine gewisse “Abhängigkeit des Neuen Testaments von der Stoa”.<sup>51</sup> E. Norden hat sogar gegen die Vermutungen Zahns “lauten Protest erhoben”.<sup>52</sup> So wenig man freilich eine literarische Abhängigkeit Epiktets von den urchristlichen Schriften nachweisen kann, so wenig kann man ihm im 1. Drittel des 2. Jh.s jeglichen Kontakt mit philosophisch interessierten Christen – die gab es damals schon – absprechen. Trotz aller grundsätzlichen Unterschiede läßt sich “zwischen den beiden Lehren eine gewisse Verwandtschaft” nicht leugnen.<sup>53</sup> Der ehemalige Sklave war ja ein volksnaher Lehrer und kein römischer Aristokrat.

---

<sup>46</sup> Nach Tit. 3, 12 soll Timotheus dorthin kommen, da der Apostel in Nikopolis den Winter verbringen wolle. Die Pastoralbriefe sind deuteropaulinisch und spät, sie setzen wie die des Ignatius die Einführung des monarchischen Episkopats voraus. Nach Marcion und wohl auch P<sup>46</sup> gehörten sie noch nicht zum *Corpus Paulinum*.

<sup>47</sup> P. de Labriolle, *La Réaction païenne* (Paris 1942 [1934]) 46.

<sup>48</sup> S. die Übersicht bei M. Spanneut, “Epiktet”, *RAC* 5, 632–678.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 677.

<sup>50</sup> Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum* (Erlangen 1894); M. J. Lagrange, “La philosophie religieuse d’Epictète et le Christianisme”, *RB* 9 (1912) 5–21. 192–212; vgl. auch: K. Kuiper, *Epictetus en de christelijke moral*, *MNAW* 4 (Amsterdam 1906) 7 und den Überblick bei Spanneut (o. Anm. 48) 628–632.

<sup>51</sup> *Epiktet und das neue Testament*, *RVV* 10 (Gießen 1911, Nachdruck Berlin 1964), Zitat S. 9; vgl. auch den zweiten Teil, S. 82–194, hier zu den Synoptikern S. 89–98, und weiter die S. 285–338 aufgeführten Vergleichsbelege.

<sup>52</sup> *Antike Kunstprosa* II, 469 Anm. 2; vgl. 518 f. Anm. 1. Norden betont in diesem Zusammenhang vor allem das stilistische Argument; s. o. S. 1 f. Anm. 4–6. Bei einem so konsequent ethisch-religiös ausgerichteten “dogmatischen” Stoiker wie Epiktet, dessen Lehrvorträge ihre attizistische Form erst seinem Schüler Arrian verdanken, verfängt dieses Argument freilich kaum: ihm ging es um die Sache, das Ethos und den dahinterstehenden Logos, nicht so sehr um den rhetorisch geschliffenen Stil.

<sup>53</sup> Spanneut (o. Anm. 48) 631. Vgl. auch Bonhoeffer (o. Anm. 51), den systematischen Vergleich zwischen Epiktet und dem *NT* S. 339–382: “Was man als einen

krat im Stile Senecas. Sollte es hier zu einer Zeit aktiver missionarischer Ausdehnung und staatlicher Unterdrückung, beides zeigen die Pliniusbriefe, – unbeschadet der Tatsache, daß Epiktet das unvernünftige Verhalten der Christen ablehnte – nicht doch auch zu Gesprächskontakten gekommen sein? Wenig später beginnt unter Hadrian die christliche Apologetik, die die direkte Auseinandersetzung mit den Philosophen suchte.<sup>54</sup> Die Beantwortung der Frage nach Epiktet und der christlichen Überlieferung muß so bei einem *non liquet* stehen bleiben.

Daß ein vom Stoizismus geprägter heidnischer Gegner positiv von Jesus als “dem weisen König” der Juden spricht, die für seine Hinrichtung mit der Zerstörung ihres “Reiches” bestraft werden, begegnet uns in dem syrischen Brief des *Mara bar Serapion* an seinen Sohn.<sup>55</sup> Er stellt ihn in eine Linie mit Sokrates und Pythagoras und betont, daß, so wie Sokrates durch Platon unsterblich wurde, so lebe “der weise König wegen der neuen Gesetze, die er gegeben hat”, weiter. Das Problem ist nur, daß die Datierung dieses rätselhaften Textes ungewiß bleibt. Er könnte während des ganzen 2. Jh.s geschrieben sein. Die “neuen Gesetze” des “weisen Königs der Juden” legen nahe, daß der Schreiber mit dem Matthäusevangelium vertraut war.<sup>56</sup>

Wir haben jedoch noch einen – ganz anders gearteten – paganen Autor, bei dem es ziemlich wahrscheinlich ist, daß er Evangelientexte gekannt hat: *Phlegon von Tralles*, ein Freigelassener Hadrians, der als “Buntschriftsteller” über vielerlei interessant, ja sensationell erscheinende The-

---

Hauptvorzug der christlichen Religion betrachtet, daß sie eine lebendige *Verbindung von Religion und Moral*, von Glauben und sittlichem Leben zuwege gebracht habe, das muß in vollem Maße auch für Epiktet in Anspruch genommen werden”.

<sup>54</sup> Vgl. den Bericht des ehemaligen mittelplatonischen Philosophen Justin über seine Bekehrung ca. 130 n. Chr. (*Dial.* 2–8) und das Interesse des Juden Tryphon am Gespräch mit Philosophen (*Dial.* 1) und die Auseinandersetzung Justins mit dem kynischen Philosophen Crescens in Rom (*Apol.* II, 3, 1; 11, 2 und Tatian 19, 1). Auch in Alexandrien muß z. Zt. eines Basilides oder Karpokrates ein lebendiges Gesprächsklima geherrscht haben, das sich im 3. Jh. fortsetzt. Vermutlich hat gegen Ende des 2. Jh.s der Verfasser des Poimandres schon das Johannesevangelium gekannt, s.: J. Büchli, *Der Poimandres – ein paganisiertes Evangelium*, WUNT II 27 (Tübingen 1987).

<sup>55</sup> Zu Mara bar Serapion s.: van Voorst (o. Anm. 20) 53–58.

<sup>56</sup> Text bei W. Cureton, *Spicilegium Syriacum* (London 1855) 43 ff. (Übersetzung 70 ff. vgl. XIII ff.); dazu F. Schulthess, *ZDMG* 51(1897) 365–391; G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus* (Göttingen 1996) 84 f., der ihn freilich zu früh ansetzt: “bald nach 73 n. Chr.”, unmittelbar nach der Eroberung Samosatas durch die Römer im Zusammenhang mit der Vertreibung König Antiochos IV. von Kommagene. Aber um diese Zeit gab es noch keine syrische Literatur. Schulthess vermutet dagegen eine zu späte Entstehung gegen Ende des 3. Jh.s, als der Stoizismus seine Bedeutung verloren hatte.

men schrieb.<sup>57</sup> Vielleicht führte er das kaiserliche Itinerar. U. a. verfaßte er Bücher über Olympioniken, über Feste bei den Römern, über Wunder (θαυμάσια) und langlebige Menschen und vor allem eine “Weltchronik der Merkwürdigkeiten”, die von der ersten Olympiade (776/5 v. Chr.) bis in die Zeit Hadrians reicht, in 16 Büchern. Der Patriarch Photius ließ sich die ersten fünf Bücher einer Kurzfassung von acht vorlesen und bricht dann die Lektüre ab, da er zu einem negativen Urteil kommt (*Biblioth.* 97 (83 b) = *FGrHist* 257 T 1). Der Stil sei weder vulgär noch wirklich gutes attisches Griechisch, schlimmer sei, daß er den Hörer langweile: einmal durch die Aufzählung der Sieger im Wettkampf und noch mehr dadurch, daß “er von Orakeln aller Art im Übermaß Gebrauch mache” (χρησιμοῖς δὲ παντοίοις ἐς ὑπερβολὴν ἐστὶ κεχρημένος).

Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos bzw. seines jüdischen Gewährsmannes, die Jünger Jesu “hätten erdichtet, Jesus habe alles, was ihm geschah, vorhergewußt oder vorhergesagt”, beruft sich O r i g e n e s auf P h l e g o n von T r a l l e s (*contra Cels.* 2, 14):

Φλέγων μέντοι ἐν τρισκαιδεκάτῳ ἢ τεσσαρεσκαίδεκάτῳ οἶμαι τῶν Χρονικῶν καὶ τὴν περὶ τινῶν μελλόντων πρόγνωσιν ἔδωκε τῷ Χριστῷ, συγχυθεὶς ἐν τοῖς περὶ Πέτρου ὡς περὶ τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐμαρτύρησεν ὅτι κατὰ τὰ εἰρημένα ὑπ’ αὐτοῦ τὰ λεγόμενα ἀπήνησε. πλὴν καὶ κεῖνος καὶ διὰ τῶν κατὰ τὴν πρόγνωσιν ἄκων ὡσπερὶ οὐ κενὸν θειοτέρας δυνάμεως ἀπεφήνατο εἶναι τὸν ἐν τοῖς πατράσι τῶν δογμάτων λόγον.<sup>58</sup>

Phlegon hat, ich glaube im 13. oder 14. Buch seiner Chronik, Christus sogar das Vorherwissen gewisser zukünftiger Ereignisse zugestanden; zwar verwirrte er Dinge, die Petrus betrafen, mit solchen, die sich auf Jesus beziehen, aber selbst er bestätigte durch seine Ausführungen über das Vorherwissen (Jesu), gewissermaßen unfreiwillig, daß das Wort der Väter unserer Lehre nicht der göttlichen Kraft entbehrte.

Dieser wenig beachtete rätselhafte Text setzt doch wohl voraus, daß Phlegon u. a. von einer Weissagung Christi sprach, die mit Petrus zu tun hatte, die er aber auf Christus selbst bezog. Das Wort “der Väter unserer Lehre”, dessen “göttliche Kraft” Phlegon damit unfreiwillig bestätigte, muß die Evangelien und ihre “apostolischen” Verfasser betreffen. Origenes hat

---

<sup>57</sup> Zur “Buntschriftstellerei” s.: H. Krasser, *DNP* 2, 850 ff.; zu Person und Werk von Phlegon s.: P. L. Schmidt, *DNP* 9, 906 f.; Eva Frank, “Phlegon”, *RE* 20 (1941) 261–264; Text: *FGrHist* 257; dazu Kommentar II D 837–853; engl. Übersetzung mit Kommentar: W. Hansen, *Phlegon of Tralles’ Book of Marvels* (Exeter 1996).

<sup>58</sup> Text nach GCS, ed. P. Koetschau I, 143 f.

offenbar früher einmal den Text des Phlegon gelesen, der Voraussagen Jesu erwähnte, und kann daher auf dessen Verwechslung hinweisen. Er weiß freilich nicht mehr genau, ob dies im 13. oder 14. Buch zu finden ist.<sup>59</sup>

Er verweist mit demselben Fundort freilich noch mehrfach auf eine andere Notiz Phlegons, die in der alten Kirche sehr viel mehr Beachtung gefunden hat. Gegenüber dem Vorwurf des Kelsos, daß Jesus bei seiner Passion nichts getan habe, das "eines Gottes würdig sei", erinnert Origenes an die Wunder bei der Kreuzigung Jesu und zitiert dabei *Mt* 27, 51 f. über das Erdbeben, das Felsen sprengte, und *Lk* 23, 44 über die "Sonnenfinsternis"<sup>60</sup> und beruft sich zusätzlich auf unseren Autor (*contra Cels.* 2, 33):

Die Sonnenfinsternis zur Zeit des Kaisers Tiberius, unter dessen Herrschaft Jesus bekanntlich gekreuzigt wurde, und die damals geschehenen großen Erdbeben hat Phlegon, wie ich glaube, im 13. oder 14. Buch geschrieben.

Der Vorwurf ging auf den jüdischen Gewährsmann von Kelsos zurück, der behauptet hatte, "das Erdbeben und die Finsternis seien Schwindel". Dagegen weist Origenes nochmals darauf hin (*contra Cels.* 2, 59),

τὸν Φλέγοντα ἱστορήσαντα κατὰ τὸν χρόνον τοῦ πάθους τοῦ σωτήρος τοιαῦτα ἀπηντηκέναι.

daß Phlegon berichtet habe, daß zur Zeit der Passion des Erlösers sich eben dies ereignet habe.

In seiner Matthäuserklärung zu *Mt* 27, 45 geht Origenes noch einen Schritt weiter und versichert, Phlegon "habe diese Finsternis erwähnt, die sich auf wunderbare Weise am 14. Tag des Mondes (d. h. nach Neumond) ereignet habe, (zu einer Zeit) da keine Sonnenfinsternis stattfindet".<sup>61</sup>

Die kürzere lateinische Fassung hat jedoch die Bemerkung: "er habe aber nicht darauf hingewiesen, daß dies bei Vollmond geschehen sei".<sup>62</sup> Vermutlich dürfte diese Version ursprünglich sein. Der Katenentext, der

<sup>59</sup> S. dazu A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, I. Teil: *Die Überlieferung und der Bestand* (Leipzig 1893) 867 f.: "Das Schwanken der Zahl deutet darauf hin, dass Origenes die Chronik selbst nicht zur Hand hatte, sondern nach der Erinnerung oder dem Hörensagen citirte". Vermutlich war bei diesem sorgfältigen Gelehrten das Erstere der Fall.

<sup>60</sup> Nur *Lk* hat die Formulierung "τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος". *Mk* 15, 33 f. = *Mt* 27, 45 f. berichten nur von der Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde.

<sup>61</sup> *Catenenfragment* 556, *Origenes Werke* XII, *Matthäuserklärung* III, ed. E. Klostermann, GCS (Berlin 1941) 227.

<sup>62</sup> *Origenes Werke* XI, *Matthäuserklärung* II, ed. E. Klostermann, GCS (Berlin 1976) 273, 4 ff.: *sed non significavit in luna plena hoc factum*.

Phlegon einen “griechischen Philosophen” nennt, könnte auf eine spätere harmonisierende Erweiterung zurückgehen.<sup>63</sup> Doch werden wir auf die Frage nochmals zurückkommen müssen.

Der große Gelehrte nennt im selben Kommentar den Chronisten noch einmal in einem ganz anderen Zusammenhang, bei der Auslegung der Parusieweissagung von *Mt* 24, 15–18,<sup>64</sup> in der er gegen andere Ansichten betont, daß, entsprechend *Dan* 9, 27, die Weltvollendung nach der “Verödung” Jerusalems erfolge. Er beruft sich dazu auch auf die Chronik “eines gewissen Phlegon, wenn anders wir auch diesen als jemanden annehmen dürfen, der über den Tempel die Wahrheit sagt”, daß nämlich darin “gesagt werde ..., die Zerstörung Jerusalems habe sich etwa 40 Jahre nach dem 15. Jahr des Kaisers Tiberius ereignet”. Vermutlich muß sich in dem Werk des genannten Autors ein entsprechender chronologischer Hinweis gefunden haben. Das 15. Jahr des Tiberius erinnert dabei an den Synchronismus *Lk* 3, 1 f. über das Auftreten des Täufers, aber auch an die totale Sonnenfinsternis vom 24. November 29 n. Chr., die in das erste Jahr der 202. Olympiade fällt.<sup>65</sup> Für Origenes konnte dieses Datum für die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu nicht in Frage kommen, da, wie er an derselben Stelle in seinem *Mt*-Kommentar weiter ausführt, der Tod Jesu erst nach dreijährigem Wirken Jesu erfolgte.<sup>66</sup> Origenes ist der erste, der mehrfach bei wechselnden Zusammenhängen auf den Chronographen in verschiedenen Schriften hinweist. Wir begegnen dem Namen Phlegon bei ihm insgesamt fünfmal. Er kennt ihn offenbar nicht nur aus zweiter Hand, sondern scheint irgendwann in seinem Werk gelesen zu haben.

Daneben wird der Autor in der frühen christlichen Literatur nur noch einmal von dem etwas älteren Zeitgenossen und Freund Julius Africanus,<sup>67</sup> und zwar wieder im Zusammenhang der Sonnenfinsternis beim Tode Christi, erwähnt. Africanus war einer der gelehrtesten Männer seiner

---

<sup>63</sup> S. dazu P. Prigent, in: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon* (Paris 1978) 330: “Il convient donc de refuser tout crédit à un commentateur de Matthieu 27, 45 conservé dans les chaînes sous le nom d’Origène”.

<sup>64</sup> *Origenes Werke* XI, 79.

<sup>65</sup> S. die Tabelle bei E. Bickerman, *Chronology in the Ancient World* (Ithaca, NY 1968) 151; F. Boll, “Finsternisse”, *RE* 6 (1909) 2360; F. K. Ginzel, *Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse...* (Berlin 1899) 198; F. Jacoby, *FGH* II B, Kommentar zu Nr. 106–261, 843.

<sup>66</sup> *Origenes Werke* XI, 79: Origenes zieht von diesen 40 Jahren drei Jahre und die Zeit des Zusammenseins mit dem Auferstandenen ab und kommt so zu einer halben Frist von 7×10 Jahren, d. h. ca. 35 Jahre zwischen Tod Jesu und Zerstörung des Tempels. Die Weissagung Daniels ist dadurch erfüllt.

<sup>67</sup> Ca. 160–240; Origenes ca. 185–253.



Zeit und gegen Ende seines Lebens – als Christ – Bibliothekar bei Kaiser Severus Alexander (222–235). Von dem Zitat des Julius Africanus aus der Chronologie Phlegons sind die späteren Hinweise auf diesen im Zusammenhang mit der Sonnenfinsternis von Eusebs *Chronik* an bis zu den byzantinischen und syrischen Autoren, etwa Synkellios, Johannes Philoponos und dem *Chronicon Paschale*, abhängig. Den Text des Julius Africanus, dessen Chronik nicht erhalten ist, können wir nur aus diesen späteren Werken zu rekonstruieren versuchen.<sup>68</sup>

Die Frage ist: Was hat Julius Africanus bei Phlegon gelesen, und was haben er selbst und wohl auch Euseb, der den Text Phlegons ebenfalls noch eingesehen hat, hinzugefügt?

Das Problem wird dadurch komplizierter, daß Africanus noch vor Phlegon einen älteren Chronographen, Thallios, anführt, der diese Sonnenfinsternis ebenfalls erwähnt habe.<sup>69</sup> Thallios, über den wir sonst nichts wissen, wird freilich von Africanus nicht direkt zitiert, er nimmt nur ganz kurz auf ihn Bezug: “Diese Finsternis (beim Tode Jesu) bezeichnet Thallios

---

<sup>68</sup> Zu Euseb s.: *Die Chronik* aus dem Armenischen übersetzt von I. Karst, GCS 20 (Berlin 1911) 213; *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm, GCS 47 (Berlin 1956) 174. 398 f.; dort die späteren Zeugnisse; *Georgii Syncelli ecloga chronologica*, ed. A. A. Mosshammer, BT (Leipzig 1984) 391 (601): Phlegon und 394 (614): Euseb; Philoponos, *De opificio mundi* 2, 21, FChr 23, 2 (Freiburg im Breisgau u. a. 1997). *Chronicon Paschale*, ed. Dindorf (Bonn 1832) 412, 7 ff. 417, 9 ff. Hinzu kommen die syrischen Chroniken. S. auch: *FGrHist* Nr. 257 F 16. Eine Rekonstruktion des Textes von Julius Africanus versucht M. J. Routh, *Reliquiae Sacrae* (Oxford 1846) fr. 50, 297 f., s. dazu den Kommentar 476–486.

<sup>69</sup> Zu Thallios s.: van Voorst (o. Anm. 20) 20–23. Sein Name erscheint bei Synkellios 391 (610); vgl. Routh, *op. cit.*, fr. 50, 297. Zu seinen Fragmenten s. *FGrHist* 256 und Kommentar S. 835 f.: “Mann und Buch sind für uns gleich schattenhaft”. S. auch R. Laqueur, “Thallos”, *RE* 2R. 5 (1934) 1226. Nach Euseb, *Armenische Chronik*, p. 155 Karst = *FGrHist* 256 T 1 haben seine drei Bücher freilich nur die Zeit von der Eroberung Iliums bis zur 167. Olympiade, d. h. nicht bis zur Zeit des Tiberius (202. Olympiade) umfaßt. Möglicherweise handelt es sich um einen späteren Zusatz des Thallios oder aber um ein Pseudepigraphon. Er wird auch nur von christlichen Autoren seit Theophilus von Antiochien in fragwürdigen Sammelzitaten über die euhemeristische orientalische Frühgeschichte angeführt. Seine Identifizierung mit einem samaritanischen Freigelassenen des Claudius beruht selbst auf einer Konjektur bei Josephus (*Ant.* 18, 167) und wird nach Jacoby zu recht als “ganz zweifelhaft” bezeichnet (Kommentar p. 836). Falls diese Vermutung zutreffen würde, s. die bei Jacoby, Kommentar p. 836 genannten Namen und in jüngster Zeit Theissen, Merz (o. Anm. 56) 91, wäre Thallios der erste antike Autor, der doch wohl aus mündlicher Tradition einen Vorgang der Passionsgeschichte erwähnt. S. dazu auch H. Windisch, *ThR* 1 (1929) 285 ff. Alle Vermutungen um diesen Autor bleiben jedoch äußerst unsicher. Der Name ist nicht selten, s.: Laqueur, *op. cit.*, 1225–1227, wo neun Vertreter erwähnt werden.

im 3. Buch seiner Historien als Sonnenfinsternis“, und korrigiert ihn sofort: “wie mir scheint zu unrecht, denn die Hebräer feiern das Passa am 14. Tag nach dem (Neu-)Mond” (m. a. W.: bei Vollmond).<sup>70</sup>

D. h., Africanus betont, daß es sich um ein Wunder und keinen naturhaften Vorgang gehandelt habe. Die Notiz des Thallos muß bei der Kürze seines Werks mit drei Büchern äußerst knapp gewesen sein.

Euseb nennt seinen Namen nicht mehr, sondern schreibt nur noch:

In anderen griechischen Aufzeichnungen (Ἑλληνικοῖς ὑπομνήμασιν) haben wir wörtlich (κατὰ λέξιν) diesen Bericht gefunden: ὁ ἥλιος ἐξέλιπε. Βιθυνία ἐσεισθη. Νικαίας τὰ πολλὰ ἔπεσεν. Was mit dem übereinstimmt, was sich bei der Passion unseres Erlösers ereignet hat.<sup>71</sup>

Das könnte bis auf den letzten Satz schon so von Africanus aus Thallos zitiert worden sein. Es ist jedoch eigenartig, daß wir dieses Zitat nicht im Referat des Synkellos über Africanus finden, sondern erst in der Chronik Eusebs, der für sein großes Werk wohl auch Thallos studiert hat, da er in der Bibliothek in Cäsarea beide Chronographen noch einsehen konnte. Darum ist auch die Vermutung Jacobys unwahrscheinlich, daß Thallos und Phlegon gar keinen Hinweis zur Finsternis beim Tode Jesu gebracht, sondern sich nur auf die Sonnenfinsternis am 24. 10. 29 n. Chr. und das Erdbeben in Bithynien, das Nicäa zerstörte, bezogen hätten, denn dann hätte Africanus keinen Grund zur Kritik gehabt. In Wirklichkeit wird zumindest der letztere auf den Zusammenhang mit der Finsternis in der Passionsgeschichte hingewiesen haben. Auch der Verweis auf Phlegon bei Africanus ist nach Synkellos nur ganz kurz:

Phlegon berichtet, daß zur Zeit des Kaisers Tiberius bei Vollmond sich eine vollkommene Sonnenfinsternis ereignet habe, von der sechsten bis zur neunten Stunde. Offenbar dieselbe (wie die oben genannte).<sup>72</sup>

Umso ausführlicher ist das Referat des Euseb in seiner Chronik:

Es schreibt darüber auch Phlegon, der Kenner der Olympiaden, im 13. Buch folgendes. Im 4. Jahr der 202. Olympiade ereignete sich die größte Sonnenfinsternis im Vergleich zu den früheren. Auch wurde es Nacht um die sechste Stunde des Tages, so daß die Sterne am Himmel sichtbar wur-

---

<sup>70</sup> Synkellos, p. 391 (610), ed. Mosshammer: τοῦτο τὸ σκότος ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου ἄλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν ἱστοριῶν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλόγως. Ἑβραῖοι γὰρ ἄγουσιν τὸ πάσχα κατὰ σελήνην ἰδ’.

<sup>71</sup> Synkellos, p. 394 (614) = Euseb, *Chronik des Hieronymus* 174 d; vgl. 398 f.

<sup>72</sup> Synkellos, p. 391 (610) = Routh (o. Anm. 68) 298; s. dazu den Kommentar S. 477 f.

den. Und ein großes Erdbeben ereignete sich in Bithynien, ein großer Teil von Nicäa wurde zerstört.<sup>73</sup>

Es liegt kein Grund vor, dieses Zitat dem Phlegon ganz abzusprechen. Euseb hat diesen Autor gelesen und gibt im Gegensatz zu dem in seiner Erinnerung unsicheren Origenes das richtige 13. Buch an. Vielleicht hat er christlicher Chronologie entsprechend das vierte Jahr eingetragen. Der Chronograph zeigt vermutlich die Kenntnis des Evangelientextes. In *Lk* 23, 45 finden wir die Formulierung τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος und bei allen drei Synoptikern den Hinweis auf die sechste Stunde und daß die Finsternis “die ganze Erde” (ἐφ’ ὅλην τὴν γῆν) betraf.<sup>74</sup>

M. E. hat Phlegon das Lukas- und vielleicht auch das Matthäusevangelium oberflächlich eingesehen.<sup>75</sup> Daß er die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu für eine “natürliche” hielt und mit der vom 24. 11. 29 n. Chr. identifizieren konnte, mag mit *Lk* 3, 1 und dem 15. Jahr des Tiberius zusammenhängen. Nach den Synoptikern scheint ja Jesu Wirksamkeit nicht länger als ein Jahr gedauert zu haben, erst die johanneische Darstellung zwang die Kirchenväter dazu, eine dreijährige Frist anzunehmen und den Tod Jesu auf das Jahr 32 zu verlegen.<sup>76</sup> Der Unterschied zwischen dem 1. und 4. Jahr der 202. Olympiade konnte von den christlichen Autoren leicht übersehen werden. Daß Phlegon nicht wußte, daß das jüdische Passafest im Frühjahr und bei Vollmond gefeiert wurde, erklärt seine Identifizierung und den Widerspruch eines Africanus oder Origenes. Außerdem hat Phlegon seinem besonderen Interesse an Mirabilia und Orakeln entsprechend im 13. Buch seines Werkes auch auf eingetretene Weissagungen Jesu hingewiesen, wobei er u. a. Jesus und Petrus verwechselte. Diese Weissagungen mögen sich auf die Passion Jesu und die Zerstörung Jerusalems bezogen haben. Diese erste Bezugnahme auf Evangelientexte spielt sich für ihn im Bereich des Sensationellen ab. Phlegon scheint die besondere *curiositas*

---

<sup>73</sup> Synkellos, p. 394 (614); fast gleichlautend Euseb nach *der Chronik des Hieronymus* p. 137 f. zur 202. Olympiade und dem 18. Jahr des Tiberius.

<sup>74</sup> *Mk* 15, 33; *Mt* 27, 45; *Lk* 23, 44. Das Stichwort vöξ erscheint *Ev. Petr.* 19, das Erdbeben *Mt* 27, 51. 54 und *Ev. Petr.* 21.

<sup>75</sup> Harnack (o. Anm. 59) 867: “die Kenntnisse Phlegon’s vom Christenthum (können) nicht bedeutend gewesen sein”.

<sup>76</sup> Die Diskrepanz in der Chronologie Jesu zwischen den Synoptikern und *Joh* brachte die Kirchenväter rasch in große Verlegenheit. Zu den Harmonisierungsversuchen s.: H. Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, WUNT 13 (Tübingen 1971); s. auch: Cook (o. Anm. 8) Index 383 s. v. “Contradictions”. Irenäus wendet sich z. B. mit *Joh* gegen die von Valentinern vertretene durch *Jes* 61, 2 begründete einjährige Wirksamkeit Jesu: *Adv. haer.* 2, 22, 1.

Hadrians, seines Herrn, für den er auch literarisch tätig war, geteilt zu haben.<sup>77</sup>

Es ist kein Zufall, daß die frühesten Anzeichen für die Wahrnehmung einer Evangelienchrift durch einen heidnischen Autor aus der Zeit dieses Kaisers vorliegen. Der gebildetste unter den Principes vor Marc Aurel zeigte sich gegenüber den Christen offenbar toleranter als sein Vorgänger Trajan. Das wird durch sein Reskript an Minucius Fundanus, den Statthalter von Asia, nahegelegt, das uns durch Justin erhalten ist,<sup>78</sup> aber auch durch die Tatsache, daß aus den 21 Jahren seiner Regierungszeit weniger Nachrichten über Martyrien erhalten sind, als unter seinem Vorgänger Trajan und seinen Nachfolgern.<sup>79</sup> Es war zugleich die Zeit, in der die christliche Apologetik zu blühen begann. Quadratus soll als erster Hadrian “eine Verteidigungsschrift unseres Glaubens gewidmet und überreicht haben, weil einige üble Menschen versuchten, unseren Glauben anzuschwärzen”. Nach dem einzigen, durch Euseb erhaltenen, kleinen Fragment betonte er darin u. a. “die ständig in ihrer Tatsächlichkeit gegenwärtigen Werke unseres Erlösers”. Die durch ihn “Geheilten und von den Toten Auferstandenen waren immer gegenwärtig <...> sogar bis in unsere Zeit haben einige von ihnen gelebt”.<sup>80</sup> Hier wird als positives Argument für die Wahrheit der neuen Religion die “objektiv” durch Betroffene nachweisbare Realität der Wunder Jesu mit den durch die Evangelien dokumentierten Wundererzählungen verbunden. Offenbar erwartete man für solche Aufgaben ein gewisses Interesse in der römischen Führungsschicht. Eine in ähnliche Richtung gehende Neugier begegnet uns im Werk Phlegons im Blick auf Orakel und Wundergeschichten – die “Weissagungen Jesu” passen gut in diesen Zusammenhang<sup>81</sup> – und dann in romanhafter Form in einigen apokryphen

<sup>77</sup> Zur curiositas Hadrians s.: M. Hengel, “Hadrians Politik gegenüber Heiden und Christen”, in: Ders., *Kleine Schriften I: Judaica et Hellenistica*, WUNT 90 (Tübingen 1996) 358–391 (361 Anm. 14).

<sup>78</sup> *Apol.* I, 68, 5–10 = Euseb, *HE* 4, 9, 1–3.

<sup>79</sup> S. dazu Hengel (o. Anm. 77) 367–378 und E. Bickerman, “Pliny, Trajan, Hadrian and the Christians”, *RFIC* 96 (1968) 290–315 = ders., *Studies in Jewish and Christian History* III, *AGJU* 9 (Leiden 1986) 152–171.

<sup>80</sup> Euseb, *HE* 4, 3, 1 f.; vgl. die ähnliche Nachricht des Papias nach der *Kirchengeschichte* des Philippos von Side in fr. 12 bei F. X. Funk, K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter* (Tübingen 1924) 139.

<sup>81</sup> Ich verweise als ein Beispiel unter vielen auf die Erzählung über die “Auferstehung” des syrischen Reiterobersten Buplagos *FGrHist* II B 257 fr. 36, p. 1174 f., der bei Magnesia auf Seiten Antiochos III. “tapfer kämpfend fiel”. Von den siegreichen Römern “seiner Rüstung beraubt” sei er am Mittag von den Toten auferstanden (μεσοσύσης τῆς ἡμέρας ἀνέστη <...> ἐκ τῶν νεκρῶν) und trotz seiner zwölf Wunden ins

Evangelien<sup>82</sup> und in den wenig später entstehenden Apostelakten, die mit ihren z. T. phantastischen Wunderberichten nicht nur beim christlichen Lesepublikum Interesse fanden und ebenfalls apologetischen Charakter besaßen.<sup>83</sup>

Die Christen stießen auf Grund ihrer Missionserfolge seit Beginn des 2. Jh.s bei der etablierten Oberschicht wie beim einfachen Volk häufig auf erbitterte Abwehr, die sich in z. T. absurden Beschuldigungen niederschlug. Daneben erregten ihr Verhalten und ihre Lehren aber auch Neugier. Beides, erbitterte Abwehr und verächtliche Neugier, konnte in seltenen Fällen auch zur Bekanntschaft mit ihren Schriften führen, wobei eine gründliche Kenntnisnahme zum Zwecke der Widerlegung wie bei Kelsos wohl die Ausnahme blieb.

Eine dritte – seltenere – Möglichkeit war die Haltung Galens, der den Wahrheitsanspruch der christlichen Botschaft aus philosophischen Gründen entschieden ablehnte, der ethischen Lebensführung der Christen jedoch den Respekt nicht versagte.

Etwa gleichzeitig mit dem Beginn der christlichen Apologetik zur Zeit Hadrians, die sich auf diese Schriften als jedermann zugängliche Zeugnisse berief und zu ihrer Lektüre aufforderte, haben vereinzelt Nichtchristen wie Phlegon und etwas später wohl auch Lukian und Galen ganz eklektisch darauf Bezug genommen, freilich aus recht verschiedenen Gründen.

Insgesamt wird man annehmen dürfen, daß die Bekanntschaft einzelner Heiden im 2. Jh. mit den Evangelien größer war, als allgemein vermutet wird. Die sporadischen Christenprozesse erweckten Aufsehen und in einzelnen Fällen Nachdenklichkeit,<sup>84</sup> auch ihre auffallenden Missionser-

---

römische Lager gegangen, um den Siegern mit einem Orakel die künftige Strafe des Zeus anzusagen. Die erschreckten Römer verbrennen den Leichnam des Buplagos, der unmittelbar nach seinem Orakel verstorben war, senden eine Gesandtschaft nach Delphi und ziehen sich zurück. Zu Hadrian vgl. *PGM* 4, 2441–2445 und die Apotheose des im Nil ertrunkenen Lieblingssklaven Antinoos. Vgl. dagegen die Abneigung gegen derartige Fabeln bei Marc Aurel 1, 6 und Galen, der von seiner Vorstellung einer geordneten Welterschöpfung her alle Wunder ablehnen mußte, s.: Walzer, "Galen" (o. Anm. 14) 780 ff.

<sup>82</sup> Z. B. dem Petrusevangelium und dem Kindheitsevangelium des Thomas.

<sup>83</sup> Selbst Irenäus berichtet (*Adv. haer.* 2, 31, 2 = Euseb, *HE* 5, 7, 6), daß die christlichen Brüder durch ihr Gebet oftmals bewirkt hätten, daß der Geist eines Verstorbenen in diesen zurückgekehrt sei.

<sup>84</sup> Zur "missionarischen" Wirkung der Verfolgungen s.: Harnack, *Mission*, I, 506 f., so das Selbstzeugnis Justins, *Apol.* 11, 12; vgl. auch *Dial.* 110, 4 und den berühmten Satz Tertullians (*Apol.* 50, 13 ff.): *semen est sanguis Christianorum* mit der Begrün-

folge in diesem entscheidenden Zeitraum beruhten nicht nur auf persönlichen Kontakten, ihre Schriften konnten u. U. ebenfalls eine missionarische Wirkung haben. Freilich sind die literarischen Spuren für diese Entwicklung auf heidnischer Seite relativ gering. Da sie überwiegend negativ waren, gingen sie weitgehend verloren. Das Werk des Kelsos ist uns nur fragmentarisch durch die Widerlegung des Origenes erhalten, von Fronto wissen wir nur durch den Hinweis bei Minucius Felix, von Phlegon nur durch kürzere Erwähnungen bei Origenes, Julius Africanus, Euseb und den späteren Chronographen.

*Postscriptum:* Nach Origenes *contra Cels.* 4, 51 hat der eigenwillige Platoniker Numenius, der neben Pythagoras auch Mose verehrte und die *Septuaginta* und Philo kannte und schätzte und etwa in der Mitte des 2. Jh.s anzusetzen ist, im dritten Buch seiner Schrift *Über das Gute* “auch eine Geschichte über Jesus angeführt, ohne seinen Namen zu nennen, und sie allegorisch gedeutet” (ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινά, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν = fr. 10 a E. des Places). Die Frage “ob diese Auslegung zutreffend war oder nicht” möchte Origenes “ein andermal besprechen”. Bei seinem Interesse an jüdischen Überlieferungen im Zusammenhang mit der “Weisheit der Barbaren” und am Mythos überhaupt mag der Philosoph in der Mitte des 2. Jh.s auch ein Evangelium kennengelernt und zitiert haben. Typisch ist, daß er den Namen Jesu nicht nennt.<sup>85</sup>

Martin Hengel

*Prof. emer. Universität Tübingen*

В статье изучаются следы знакомства отдельных языческих авторов II в. н. э. с текстом Евангелий. При всей немногочисленности подобных свидетельств (обусловленной тем, что ранняя антихристианская литература до нас не дошла), можно заключить, что чтение христианских текстов было у язычников более распространенным явлением, чем принято полагать. Необычность христианского учения и образа жизни, а кроме того героизм мучеников и сочинения апологетов – все это естественным образом привлекало внимание языч-

---

dung: *illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit?*

<sup>85</sup> Zu Numenius s.: M. Frede, “Numenius”, *ANRW* II 36, 2 (1987) 1034–1075 und *DNP* 8 (2000) 1050–1052.

ников к Евангелиям, которые читались не только с целью опровержения (как в случае Цельса), но и просто из любопытства.

Есть свидетельства о том, что иудеи, говорящие по-гречески, знали тексты Евангелий и, возможно, римские власти даже подвергали конфискации христианские тексты. Следы определенного знакомства с христианской традицией мы встречаем у некоторых ученых (Гален) и философов (Нумений, Мара бар Серапион), возможно, также у Эпиктета и Лукиана. Первый языческий автор, знакомство которого с евангельскими текстами подтверждается свидетельствами, – это, вероятно, Флегон из Тралл, который в числе прочего сообщал о солнечном затмении во время распятия Иисуса.