

Gegen falsche Götter und falsche Bildung

Tatian, Rede an die Griechen

*Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam RELigionemque pertinentia
XXVIII*

Mohr Siebeck

SAPERE

Scripta Antiquitatis Posterioris
ad Ethicam Religionemque pertinentia

Schriften der späteren Antike
zu ethischen und religiösen Fragen

Herausgegeben von

Reinhard Feldmeier, Rainer Hirsch-Luipold
und Heinz-Günther Nesselrath

unter der Mitarbeit von

Natalia Pedrique und Andrea Villani

Band XXVIII



Gegen falsche Götter und falsche Bildung

Tatian, Rede an die Griechen

eingeleitet, übersetzt und
mit interpretierenden Essays versehen von

Peter Gemeinhardt, Marie-Luise Lakmann,
Heinz-Günther Nesselrath,
Ferdinand R. Prostmeier, Adolf Martin Ritter,
Holger Strutwolf und Andrei Timotin

herausgegeben von

Heinz-Günther Nesselrath

Mohr Siebeck

SAPERE ist ein Forschungsvorhaben der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen im Rahmen des Akademienprogramms der Union der Deutschen Akademien der Wissenschaften.

ISBN 978-3-16-152821-7 / eISBN 978-3-16-156427-7

ISSN 1611-5945 (SAPERE. Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia)

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

© 2016 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

Der Band wurde vonseiten des Herausbergremiums von Heinz-Günther Nesselrath betreut und von Magdalena Albrecht, Marius Pfeifer, Janjenka Szillat und Andrea Villani in der SAPERE-Arbeitsstelle in Göttingen gesetzt. Druck von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier, gebunden von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

SAPERE

Griechische und lateinische Texte der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) haben lange Zeit gegenüber den sogenannten ‚klassischen‘ Epochen im Schatten gestanden. Dabei haben die ersten vier nachchristlichen Jahrhunderte im griechischen wie im lateinischen Bereich eine Fülle von Werken zu philosophischen, ethischen und religiösen Fragen hervorgebracht, die sich ihre Aktualität bis heute bewahrt haben. Die – seit Beginn des Jahres 2009 von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften geförderte – Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, ‚Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen‘) hat sich zur Aufgabe gemacht, gerade solche Texte über eine neuartige Verbindung von Edition, Übersetzung und interdisziplinärer Kommentierung in Essayform zu erschließen.

Der Name SAPERE knüpft bewusst an die unterschiedlichen Konnotationen des lateinischen Verbs an. Neben der intellektuellen Dimension (die Kant in der Übersetzung von *sapere aude*, „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, zum Wahlspruch der Aufklärung gemacht hat), soll auch die sinnliche des „Schmeckens“ zu ihrem Recht kommen: Einerseits sollen wichtige Quellentexte für den Diskurs in verschiedenen Disziplinen (Theologie und Religionswissenschaft, Philologie, Philosophie, Geschichte, Archäologie ...) aufbereitet, andererseits aber Leserinnen und Leser auch „auf den Geschmack“ der behandelten Texte gebracht werden. Deshalb wird die sorgfältige wissenschaftliche Untersuchung der Texte, die in den Essays aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchtet werden, verbunden mit einer sprachlichen Präsentation, welche die geistesgeschichtliche Relevanz im Blick behält und die antiken Autoren zugleich als Gesprächspartner in gegenwärtigen Fragestellungen zur Geltung bringt.

Vorwort zu diesem Band

Tatians nach der Mitte des 2. Jh.s n. Chr. entstandene *Rede an die Griechen* ist eine ebenso wortgewaltige wie vehemente Attacke, in der sich ein gebildeter Christ gegen die gesamte hellenische Kultur- und Götterwelt wendet; sie stellt damit gewissermaßen bereits einen Vorläufer der umwälzenden geistigen Auseinandersetzungen zwischen religiös-paganen Traditionen und Christentum im 4. Jh. n. Chr. dar.

Meine erste Begegnung mit dieser Schrift liegt über zwanzig Jahre zurück: Im Sommer 1993 wurde ich von der Patristischen Kommission der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften darum gebeten, die damals im Manuskript vorliegende Textedition von Miroslav Marcovich zu begutachten. Was mir damals rasch auffiel, war die große Fülle eigener Konjekturen, die Marcovich auf jeder Seite in diesem Text für nötig hielt und die den Stil des Autors in erheblichem Maße veränderten, indem sie ihn in Stilnormen einzwängten, wie sie vielleicht im 4. Jh. v. Chr. die Regel waren, ganz gewiss aber nicht mehr in der frühchristlichen Literatur des 2. Jh.s n. Chr. Ich kam deshalb in meinem Gutachten zu dem Ergebnis, dass Marcovich mindestens 90% seiner Konjekturen zurücknehmen müsse, bevor das Manuskript gedruckt werden könne. Leider zeitigte das Gutachten zu seiner Zeit überhaupt keine Folgen – als die Edition zwei Jahre später (1995) im Druck erschien, enthielt sie keineswegs weniger, sondern sogar noch mehr in den Text aufgenommene Konjekturen –, aber es hatte jedenfalls mein Interesse an diesem Text geweckt und mir zugleich gezeigt, dass die vorhandenen Editionen diesen Text in unbefriedigender Weise präsentierten: Die Edition von Molly Whittaker (1982, nachgedruckt 2003), die durch einen zu engen Anschluss an die Überlieferung gekennzeichnet ist – oft ist er so eng, dass der daraus resultierende Text an vielen Stellen kein befriedigendes Bild bietet –, hat nur ein gemischtes Echo gefunden. Die vor wenigen Jahren (2012) erschienene zweisprachige Ausgabe von Jörg Trelenberg steht ähnlich wie Whittaker Konjekturen äußerst zurückhaltend gegenüber. Angesichts dieser großen Diskrepanz zwischen Marcovich einerseits und Whittaker / Trelenberg andererseits musste die hier vorgelegte Textkonstitution viel häufiger, als dies in anderen SAPERE-Bänden der Fall ist, ihren eigenen Weg finden. Trelenberg hat seine Ausgabe auch mit umfangreichen kommentierenden Anmerkungen, einer langen Einleitung und Appendices versehen; doch machten die nicht geringen Defizite in den Anmerkungen es notwendig, dem vorliegenden Band eine ausführliche Textkommentierung beizugeben. Trelenbergs Einleitung und Appendices

behandeln vor allem theologische Fragen, aber Tatians Schrift ist nicht nur für die Theologie, sondern für die gesamte griechisch-römische Kultur des 2. Jh.s n. Chr. interessant; deswegen hat der vorliegende Band es sich zur Aufgabe gemacht, diesen Text – in bereits bekannter SAPERE-Manier – in insgesamt fünf Essays aus einer Reihe von verschiedenen Perspektiven (theologischen wie nicht-theologischen) zu beleuchten.

Im ersten dieser Essays stellt Ferdinand R. Prostmeier, ausgewiesener Kenner der christlichen Apologeten, Tatians Schrift in den Rahmen des Diskurses über ‚Religion‘ in der frühen Kaiserzeit und charakterisiert die möglichen Stoßrichtungen des Textes innerhalb dieses Diskurses. Geht es dabei noch um ein vornehmlich (aber nicht ausschließlich) christliches Umfeld der Schrift, so stellen der Patristiker Holger Strutwolf und die Klassische Philologin Marie-Luise Lakmann die von Tatian entwickelte Seelenlehre in den Kontext der zeitgenössischen, vor allem mittelplatonisch geprägten Philosophie und zeigen, dass sich Tatians Seelenvorstellung nicht ohne ihre Bezüge zur zeitgenössischen nichtchristlichen Philosophie verstehen lässt. Ausdrücklich als „Wanderer zwischen zwei (Bildungs-)Welten“ stellt der Kirchengeschichtler Peter Gemeinhardt Tatian in seinem Werdegang vor und würdigt ausführlich seine Auseinandersetzung mit dem damaligen pagan-griechischen Bildungsideal; in dieser Auseinandersetzung entwickelt er eine eigene („barbarische“) Bildungsvorstellung, die freilich sehr viel von dem enthält, was auf der nichtchristlichen Seite philosophisch gedacht wurde. Als Spezialist für platonische Religionsphilosophie beschäftigt sich Andrei Timotin mit Tatians Vorstellungen über den christlichen Gott und den ihm entgegenstehenden Dämonen, in denen die griechisch-römischen Götter weiterleben, und zeigt, dass diese Dämonologie eine originelle Synthese jüdischer und mittelplatonischer Traditionen ist. Schließlich geht Adolf Martin Ritter, ausgewiesener Kenner des antiken und mittelalterlichen Christentums, den Spuren Tatians und seiner *Rede an die Griechen* in der christlichen Literatur der Spätantike nach und macht (u.a.) deutlich, dass vor allem sein Beweis des Alters (und damit des Vorrangs) der christlichen („barbarischen“) Philosophie gegenüber der paganen sowie der von ihm vielleicht als erstem formulierte Gedanke der *creatio ex nihilo* stark weitergewirkt haben. Insgesamt entsteht in diesen Essays ein Bild der hier präsentierten Schrift, das – so steht zu hoffen – ihrem Facettenreichtum, aber auch der Einbettung ihres Autors in die vielstimmige geistige Welt seiner Zeit, einigermaßen gerecht wird.

Für die vorzügliche Vorbereitung dieses Bandes zum Druck sei der SAPERE-Arbeitsstelle und namentlich Andrea Villani (der auch die Indices erstellt hat) herzlich gedankt.

Inhaltsverzeichnis

SAPERE	V
Vorwort zum Band	VII

A. Einführung

Einführung in die Schrift (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	3
1. Tatian – Leben und Werk	4
1.1. Leben	4
1.2. Werk	7
2. Die <i>Oratio ad Graecos</i>	9
2.1. Aufbau der Schrift	9
2.2. Situierung und Datierung	14
2.3. Die Gattungsfrage	17
2.4. Zu Überlieferung und Text der <i>Oratio ad Graecos</i>	19
2.4.1. Frühe indirekte Überlieferung	19
2.4.2. Handschriften	24
2.4.3. Zu den modernen Editionen	25
2.5. Textabweichungen dieser Ausgabe von früheren	26

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Τατιανού πρὸς Ἑλληνας (<i>Text und Übersetzung von Heinz-Günther Nesselrath</i>)	38
Anmerkungen zur Übersetzung (<i>Heinz-Günther Nesselrath</i>)	114

C. Essays

Tatians <i>Oratio ad Graecos</i> und der Diskurs über ‚Religion‘ in der frühen Kaiserzeit (<i>Ferdinand R. Prostmeier</i>)	193
1. Antiochia am Orontes und sein religiöser Kosmos	193
2. Bildungsmilieu	202
3. Vorgänge – Konfliktdisposition – Wissbegier	207
3.1. Gott ist Schöpfer und Retter	210
3.2. Konfliktdispositionen	212
3.3. Tradition, religiöse Wissbegier und Prestige	215
4. Achsenthemen und Protagonisten in der frühchristlichen Apologetik	220
5. Diskurs und Konstruktion	222
Tatians Seelenlehre im Kontext der zeitgenössischen Philosophie (<i>Holger Strutwolf / Marie-Luise Lakmann</i>)	225
1. Einleitung	225
2. Wesen und Ursprung der Seele	227
3. Die Unsterblichkeit der Seele	236

4. Fazit	244
Tatian und die antike Paideia. Ein Wanderer zwischen zwei (Bildungs-)Welten (Peter Gemeinhardt)	
1. Zum Einstieg: Uneindeutigkeit als Programm?	247
2. Ein weit gereister Autor: Bildungsbiographische Streiflichter	248
3. Tatians Auseinandersetzung mit dem hellenischen Bildungsideal	253
4. Fazit: Ein Wanderer zwischen den (Bildungs-)Welten	264
Gott und die Dämonen bei Tatian (Andrei Timotin)	
1. Tatians Theologie	267
1.1. Die Gotteslehre	268
1.2. Die Logoslehre	269
1.3. Die Pneumatologie	272
2. Tatians Dämonologie	274
2.1. Der Ursprung der Dämonen	274
2.2. Die Konstitution der Dämonen	275
2.3. Die Tätigkeiten der Dämonen	278
2.3.1. Die Astrologie	278
2.3.2. Die Mantik	281
2.3.3. Die Magie	283
2.3.4. Die Heilkunde	285
3. Schluss	286
Spuren Tatians und seiner <i>Oratio ad Graecos</i> in der christlichen Literatur der Spätantike (Adolf Martin Ritter)	
1. Vorbemerkungen	287
2. Spuren Tatians in antiken Geschichtsquellen – ein Überblick	288
3. Zum Problem der Nachwirkung Tatians am Leitfaden von Hauptthemen seiner <i>Oratio ad Graecos</i>	294
3.1. Der göttliche Ursprung und Charakter des Christentums	294
3.2. Altersbeweis für das Christentum	296
3.3. Die Einheit des Christentums als Problem	298
3.4. Christentum als „Barbarenphilosophie“	299
3.5. Gegen die philosophische These von der Ewigkeit der Materie: <i>Creatio ex nihilo</i>	301
3.6. Fazit	302

D. Anhang

I. Literaturverzeichnis	307
1. Abkürzungen	307
2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen	308
3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)	309
II. Indices (Andrea Villani)	315
1. Stellenregister (in Auswahl)	315
2. Namens- und Sachregister	321
III. Die Autoren dieses Bandes	333

A. Einführung

Einführung in die Schrift

Heinz-Günther Nesselrath

„Es hat in der ganzen Antike weder vorher noch nachher eine so niedrig-gemeine Schmähschrift gegen die Bildung, Kultur und Philosophie gegeben ...; sie ist eine einzige wüste Schimpferei ... Es ist eine Ehre für die Kirche, daß sie diesen Mann rechtzeitig ausgeschieden hat ...“ (Carl Schneider, *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, 180¹)

„... diesem zweifellos logisch denkenden und scharfsinnigen Verfechter des ältesten Christentums ...“ (Kukula 1900, 4)

Auf der einen Seite ein geradezu vernichtendes Urteil über Tatians *Oratio ad Graecos* (das keineswegs alleinsteht), auf der anderen aber auch Hochachtung für die gedankliche Leistung des Autors: Tatian hat bei seinen Lesern und Kritikern (offenbar auch schon denen der Antike) immer wieder starke Emotionen freigesetzt.² Dass es sich also auf jeden Fall lohnt, diesen Autor und seine Schrift näher kennenzulernen, versuchen die folgenden Seiten zu zeigen.

¹ C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte der christlichen Antike* (München 1970).

² Zwei (weitere) Beispiele mögen genügen. Vgl. zum einen (den noch vergleichsweise gemäßigt formulierenden) HARNACK 1884, 3: „Die masslosen Angriffe, welche Tatian gegen die Religion und die Philosophie, gegen die Wissenschaft und die Kunst der Griechen richtet, ... die gemeinen Verleumdungen der grössten griechischen Denker, die er ungeprüft nachspricht – diese ganze Methode des Kampfes erinnert aufs lebhafteste an die rohen Ständreden der Kyniker, nicht selten auch an die frivolen Witze der Freigeister“; 6: „Die Härte, Ungerechtigkeit und Masslosigkeit in den Ausführungen muss heutzutage jeden Leser abstossen ...“. Wesentlich ungnädiger äußert sich GEFFCKEN 1907, 105–113: Er attestiert Tatian „Abneigung gegen alles Wissen, verbunden mit prahlender Aftergelehrsamkeit“ (107); er sei „ein höchst unfertiger Kopf, ein ganz seichter Denker“ (ebd.), zwar „ein Original, aber ein ziemlich trauriges, ein Mensch von äußerst geringer Ehrlichkeit gegen andere und gegen sich selbst“ (112), schließlich ein „halbgebildete[r] Besserwisser“ (113).

1. Tatian – Leben und Werk

1.1. Leben

Über Tatians Leben ist nur wenig bekannt und dieses Wenige auch nicht sicher. Die wichtigste Quelle zu seinem Leben sind die „autobiographischen Abschnitte“³ der *Oratio ad Graecos* selbst; hinzu kommen Texte von drei christlichen Autoren des späteren 2., des 3. und des 4. Jh.s: das Werk *Adversus haereses* des Irenaeus von Lyon,⁴ die *Kirchengeschichte* des Eusebios von Kaisareia⁵ und das *Panarion* des Bischofs Epiphanius von Salamis auf Zypern.⁶

Schon Tatians Herkunft ist nicht völlig klar. In *Or.* 42,1 weist er auf seine Geburt „im Land der Assyrer“ hin; doch ist diese Angabe mit einigen Unsicherheiten belastet, denn schon seit den Zeiten Herodots ist der Begriff „Assyrien“ in der griechischen Vorstellungswelt ein ziemlich vager.⁷

³ *Or.* 29,1–3; 35,1f.; 42,1.

⁴ *Adv. haer.* I 26,1 ist ein Fragment aus der griechischen Originalfassung des Werks, das als Auszug in der *Kirchengeschichte* des Eusebios (*HE IV* 29,2f.) erhalten ist: Hier wird Tatian ausdrücklich als „Hörer“ (= Schüler) Justins bezeichnet, der erst nach Justins Tod vom wahren Glauben abgewichen sei und sich Gedanken von Gnostikern zu eigen gemacht habe.

⁵ *HE IV* 16,7 hebt Tatians griechische Bildung hervor („Tatian, ein Mann, der den ersten Teil seines Lebens sich als Sophist mit den Bildungsgütern [μαθήματα] der Griechen beschäftigte und sich in ihnen keine geringe Reputation erworben hatte“); *HE IV* 29,2f. ist der in der vorangehenden Anmerkung vorgestellte Auszug aus Irenaeus.

⁶ Epiphanius gibt eine kurze biographische Skizze zu Tatian, als er dessen Häresie behandelt (*Panar.* 46,1,1–9): Tatian habe griechische Bildung erhalten (46,1,2 ἀπὸ Ἑλλήνων ὀρῳόμενος καὶ τῆς τῶν Ἑλλήνων παιδείας ὑπάρχων) und zunächst in Verbindung mit dem späteren Märtyrer Justin die wahre Lehre befolgt, sei dann aber nach dessen Tod in die Irre gegangen (46,1,4f.: „zuerst war er auf guter Bahn [καλῶς φερόμενος] und stark im Glauben, solange er mit dem heiligen Märtyrer Justin zusammen war. Als aber der heilige Justin starb, da erging es ihm wie einem Blinden, der sich an der Hand führen lässt: wie dieser, wenn er von dem, der ihn führte, verlassen ist, sich einem Abgrund preisgibt und dann wegen der ihm anhaftenden Blindheit unaufhaltsam hinabfällt, bis er in den Tod stürzt – so erging es auch diesem“). Nach Justins Tod sei Tatian von Rom wieder in den Osten gegangen und habe hier ähnliche gnostische Gedanken wie Valentinus entwickelt (46,1,7: „von Rom nämlich zog er nach der Vollendung des heiligen Justin in die Gegenden des Ostens, hielt sich dort auf, und da er schlechtem Denken anheimfiel, führte er entsprechend den Fabeleien des Valentinus auch seinerseits irgendwelche Aiones und Prinzipien und Emanationen in seine Lehre ein“); er habe „um das zwölfte Jahr des Kaisers Antoninus, der der Fromme genannt wurde“ (46,1,6 περὶ τὸ δωδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπεκληθέντος; vgl. hierzu u. S. 15 bei Anm. 44) in „Mesopotamien“ seine eigene Schule begründet (τὸ ... αὐτοῦ διδασκαλεῖον προεστῆσατο ... ἐν τῇ Μέσῃ τῶν ποταμῶν) und damit vom syrischen Antiochia bis nach Kilikien und Pisidien große Wirkung entfaltet (46,1,8).

⁷ Bei Herodot bildet „Babylonien“, also das Kernland Mesopotamiens mit Babylon (am Euphrat) als Hauptstadt, nur einen Teil „Assyriens“ (vgl. Hdt. I 106,2; 178,1); in Hdt. IV 39,1 wird „Assyrien“ zwischen Persien und Arabien lokalisiert und umfasst damit offenbar auch Syrien. Ferner zeigt auch Hdt. VII 63, dass es eine recht große Nähe zwischen den

Im Fall Tatians glaubt nun sogar noch der bisher letzte (2012 erschienene) Kommentar zur *Oratio ad Graecos*, dass „assyrisch“ hier auf die Region um den mittleren Lauf des Flusses Tigris verweist,⁸ was deutlich jenseits der damaligen Ostgrenze des Römischen Reiches wäre, und man könnte sich fragen, was Tatian dann überhaupt ins Römische Reich hineingezogen hätte. Nun nennt aber auch Tatians Zeitgenosse Lukian sich selbst gelegentlich einen „Assyrer“,⁹ und von ihm wissen wir mit Bestimmtheit, dass er aus Samosata,¹⁰ d.h. einer auf dem Westufer des Euphrat und damit innerhalb der damaligen römischen Reichsgrenzen gelegenen Stadt, kam; und deshalb spricht nichts gegen die Annahme, dass auch die Ursprünge des „Assyrers“ Tatian in etwa dem gleichen Gebiet, also den östlichen Teilen der römischen Provinz Syrien, gewesen sein könnten und Tatian mithin von Anfang kein Untertan der parthischen Könige, sondern der römischen Kaiser war.

Vor allem aus Tatians späterer Verbindung zu Justin (der etwa zwischen 100 und 165 lebte; vgl. u.) lässt sich schließen, dass Tatian wahrscheinlich um 120 geboren wurde. Er erhielt eine pagane, vor allem rhetorische (vielleicht auch philosophische) Schulausbildung¹¹ und behauptet, es in ihr zu einiger Bedeutung gebracht zu haben.¹² Wiederum nach eigenem Zeugnis unternahm er weite Reisen¹³ und will auf ihnen viele pagane Kulte kennengelernt haben und selbst in Mysterien eingeweiht worden sein.¹⁴ Als

Begriffen „syrisch“ und „assyrisch“ gibt, da die hier genannten Assyrer „von den Griechen Syrer, von den Barbaren Assyrer genannt wurden“. Vgl. auch Xen. *Anab.* VII 8,25; *Cyr.* I 1,4. Clemens von Alexandria nennt in *Strom.* III 81,1 Tatian explizit τὸν Σύρον, ebenso im 5. Jh. Theodoret (*Haer. fab. comp.*, PG 83, 369,5: Τατιανὸς ... ὁ Σύρος).

⁸ TRELENBERG 2012, 1. Auch WHITTAKER 1982, ix lokalisiert Tatians Geburtsstätte „east of the Euphrates“. Dagegen hält POUDERON 2005, 175 Anm. 1 neben „Hauté Mésopotamie ... entre l’Euphrate et le Tigre“ zumindest für möglich, dass mit „Assyrien“ auch „la Syrie romaine dans son ensemble“ gemeint sein könnte, „car il semble bien y avoir eu une certaine confusion entre Syrie et Assyrie, Syrien et Assyrien“; vgl. die vorangehende Anmerkung.

⁹ Luc. *Dea Syr.* 1: γράφω δὲ Ἀσσύριος ἐών („ich schreibe dies als Assyrer“). Vgl. auch Luc. *Bis Acc.* 27, wo die personifizierte Rhetorik erzählt, sie habe den jungen Lukian zuerst in Ionien getroffen, „als er (noch) eine Kandys auf assyrische Weise trug“ (κάνδυν ἐνδευκότα εἰς τὸν Ἀσσύριον τρόπον).

¹⁰ Cf. Luc. *Pisc.* 19; *Hist. Conscr.* 24.

¹¹ Vgl. Or. 35,1 („nachdem ich mir eure sophistischen Künste erworben habe“) und 42,1 („ich lernte zuerst eure Bildung kennen“).

¹² Vgl. Or. 1,5 („ich habe eurer ‚Weisheit‘ eine Absage erteilt, auch wenn ich in ihr eine recht respektable Figur machte“).

¹³ Or. 35,1 („nachdem ich ein großes Stück Erde bereist habe“).

¹⁴ Or. 29,1 („da ich auch an Mysterien teilgenommen und die bei allen vorkommenden Riten geprüft hatte“). Wiederholt beruft er sich darauf, Dinge nicht aus zweiter oder dritter Hand, sondern selbst und in Autopsie kennengelernt zu haben (29,1: „Da ich dies nun gesehen hatte ...“; 35,1: „Dies nun habe ich nicht, weil ich es von einem anderen lernte, (hier) ausgebreitet, sondern nachdem ich ... auch vielen (anderen) Künsten und Vorstellungen begegnet bin ... und die von euch [scil. den Griechen] zu ihnen [scil. den Römern] gebrachten vielfältigen Statuen kennengelernt habe“).

letzte Station vor der Abfassung der *Oratio* gibt er einen Aufenthalt in Rom an,¹⁵ wo er sich offenbar dem späteren Märtyrer Justin angeschlossen hat, den er zweimal in der *Oratio* erwähnt.¹⁶ In welchem Umfang die Begegnung mit Justin für die Konversion Tatians zum Christentum von Bedeutung oder gar ausschlaggebend war, lässt sich nicht mehr genau sagen; in Tatians eigener Darstellung dieser Konversion (*Or.* 29,1–3) fällt Justins Name nicht.

Justin erlitt um 165 den Märtyrertod, wobei der damals ebenfalls in Rom weilende Kyniker Crescens unheilvolle ‚Hilfestellung‘ geboten zu haben scheint.¹⁷ In der Formulierung in *Or.* 18,6 (ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος) scheint Tatian bereits auf den toten Justin zurückzublicken, was für die Datierung der *Oratio* von Bedeutung ist (vgl. u.). Nach Justins Tod scheint es zu einer Entfremdung zwischen Tatian und der römischen Christengemeinde gekommen zu sein: Nach der Darstellung des Irenaeus (*Adv. haer.* I 26,1; vgl. o.) habe Tatian sich nunmehr selber als Lehrer aufspielen wollen, sei dabei aber auf gnostische Abwege geraten. Dass Tatian noch in Rom als Lehrer gewirkt hat, bezeugt Eusebios, der als einen seiner dortigen Schüler Rhodon nennt.¹⁸ Whittaker¹⁹ hat als Schüler Tatians auch keinen Geringeren als Clemens von Alexandria erwogen, der im ersten Buch seiner *Stromateis* Tatian zweimal explizit nennt;²⁰ doch reichen die dortigen Formulierungen nicht aus, um eine Schülerschaft zu erweisen.

Die letzte aus Tatians Leben bekannte Station ist seine Rückkehr in den Osten, wo er „in Mesopotamien“ eine eigene Schule begründete, wie uns freilich explizit erst Epiphanius berichtet (vgl. o. Anm. 6). Das Erbe dieser Schule war – wiederum nach Epiphanius – in den betreffenden Regionen noch einige Zeit wirksam und einflussreich, vor allem was die Rolle von Tatians *Diatessaron* (vgl. u.) in der syrischen Kirche betraf.

Tatians eigene Auskünfte in der *Oratio* über sein Leben sind mehrfach mit großer Skepsis aufgenommen worden; der letzte Kommentator glaubt sogar, Tatian habe „im Sinne seiner apologetischen Technik und Taktik zu-

¹⁵ *Or.* 35,1: „nachdem ich mich zuletzt auch in der Stadt der Römer aufgehalten habe.“

¹⁶ *Or.* 18,6; 19,2. TRELENBERG 2012, 195–203 hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass „Tatian die Schriften Justins kannte und damit mit Recht als sein Schüler bezeichnet werden kann“ (203).

¹⁷ In *Or.* 19,2 führt Tatian Crescens als geldgierigen Päderasten ein, der Justin ans Messer zu liefern versucht habe, weil dieser die Philosophen seines Schlages offen als „Schlemmer und Betrüger“ darstellte. Vgl. Eus. *HE* IV 16,1.3.7.

¹⁸ Eus. *HE* V 13,1: „Rhodon, der aus Kleinasien stammte, wurde in Rom, wie er selbst berichtet, Schüler Tatians, den wir in früheren Abschnitten kennengelernt haben, und verfasste diverse Schriften ...“

¹⁹ WHITTAKER 1982, ix.

²⁰ *Strom.* I 101,2: „Über diese Dinge ist genau berichtet von Tatian in seiner ‚Rede an die Griechen‘; 102,2: „von Kekrops, dem aus zwei Gestalten bestehenden (Κέκροπος τοῦ διφροῦς) und autochthonen, her, wie Tatian wörtlich sagt“, nämlich in *Or.* 39,4 (ὁ διφροῦς Κέκροψ).

mindest teilweise bewusst die Unwahrheit“ gesagt.²¹ Diese negative Bewertung knüpft sich vor allem an Tatians Äußerungen über angebliche Menschenopfer in nächster Nähe zur Weltstadt Rom (*Or.* 29,1) und an seinen Anspruch, er habe die in *Or.* 33f. behandelten Kunstwerke alle selbst gesehen.²² Da es inzwischen aber Hinweise gibt, dass Tatian zumindest Einiges davon doch gesehen haben könnte,²³ sollen diese Partien in den Anmerkungen zur Übersetzung einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

1.2. Werk

Die *Oratio ad Graecos* ist nicht das einzige schriftstellerische Produkt des rhetorisch gebildeten (s.o.) Tatian gewesen. Hier sollen andere noch bezugte Werke aus seiner Hand kurz vorgestellt werden.

Das bedeutendste und wirkmächtigste von Tatians Werken war die vermutlich nach seiner Rückkehr in den Osten entstandene Evangelienharmonie (*Diatessaron*), eine an der Chronologie des Johannes-Evangeliums orientierte ‚Summe‘ aller vier später kanonisch gewordenen Evangelien, die in der syrischen Kirche bis ins 5. Jh. anstelle der vier Evangelien der autoritative Text zum Leben Jesu war²⁴ und selbst, nachdem er im 5. Jh. durch die Bischöfe Rabbula von Edessa und Theodoret von Kyros durch die vier Einzel-Evangelien ersetzt worden war, durch (zum Teil noch erhaltene) Übersetzungen ins Armenische, Arabische, Persische, Alt-Georgische, Alt-hochdeutsche, Niederdeutsche und Mittellenglische noch bis ins spätere Mittelalter wirkte.²⁵

In *Or.* 15,4 spricht Tatian im Zusammenhang des Verhältnisses des Menschen zu den Tieren von einer eigenen Schrift „Über Tiere“ (Περὶ ζώων), in der er sich über dieses Verhältnis genauer geäußert habe.

In *Or.* 40,3 kündigt er eine Schrift „An diejenigen, die die Dinge über Gott dargelegt haben“ (Πρὸς τοὺς ἀποφηνημένους τὰ περὶ θεοῦ) an, in der er sich mit paganen Autoren auseinandersetzen wolle, die sich über Gesetze, Sitten und Lebensweise der Christen geäußert hätten. Ob diese

²¹ TRELENBERG 2012, 5.

²² Vgl. hierzu vor allem A. KALKMANN, „Tatians Nachrichten über Kunstwerke“, *RhM* 42 (1887) 489–524; dagegen ist KUKULA 1900 der Meinung, dass „der ‚Künstlerkatalog‘, wie man dem Redner ohneweiters glauben kann, auf persönliche Erinnerungen und Notizen aus seiner langjährigen Wanderzeit zurückgeht“ (20). Zuletzt äußert sich TRELENBERG 2012, 5 Anm. 22 wieder äußerst skeptisch: „Ponschab (Rede, S. 6) und Whittaker (Background, S. 59) ziehen eine Autopsie Tatians zwar in Erwägung, liefern aber weder Argumente noch Belege.“

²³ Vgl. dazu unten S. 173, Anm. 517 zu *Or.* 33,3.

²⁴ Vgl. Eus. *HE* IV 29,6: „Er [scil. Tatian] verfasste eine zusammenhängende Sammeldarstellung der Evangelien und nannte sie *Diatessaron*, welches bei manchen noch bis jetzt im Gebrauch ist.“

²⁵ Vgl. PETERSEN 1994.

Schrift freilich je niedergeschrieben wurde, ist mangels anderer Zeugnisse unbekannt.

In *Or.* 16,2 lässt Tatian nebenbei verlauten, dass er sich bereits „in anderen Darlegungen“ (ἐν ἄλλοις) über Fragen der Seelenlehre geäußert habe (insbesondere offenbar zur Frage, ob menschliche Seelen „Dämonen“ seien, die über Menschen Macht ausübten).

Darüber hinaus gibt es externe Zeugnisse für zwei weitere Schriften: Im dritten Buch seiner *Stromateis* zitiert Clemens einen Auszug aus Tatiens „Über die Vollkommenheit gemäß dem Erlöser“ (Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα καταρτισμοῦ), in dem Tatian die geschlechtliche Vereinigung in der Ehe als Verführung des Teufels zum Laster brandmarkt.²⁶ Und in Eusebios' *Kirchengeschichte* wird Tatiens Schüler Rhodon (vgl. o.) mit einem Hinweis auf Tatiens Werk *Problemata* zitiert, in dem Tatian auf Unklares und Kryptisches in den Heiligen Schriften hingewiesen und Rhodon selber Lösungen für solche Fragen in einem daran anschließenden Werk in Aussicht gestellt habe.²⁷

Tatian scheint also zu Lebzeiten ein recht beachtliches Oeuvre hervorgebracht zu haben;²⁸ vollständig erhalten geblieben ist davon nur die *Oratio ad Graecos*, weil sie über den Verdacht der Häresie, der sich offenbar schon bald an die übrigen Werke Tatiens hängt, erhaben war.²⁹

²⁶ Clem. Alex. *Strom.* III 81,1f.

²⁷ Eus. *HE* V 13,8: „Er [scil. Rhodon] sagt, von Tatian sei auch ein ‚Buch schwieriger Fragen‘ (Προβλημάτων βιβλίον) in Angriff genommen worden; während Tatian in diesem das Unklare und Verborgene der Heiligen Schriften zu erläutern versprach, kündigt Rhodon selbst an, er werde in einer eigenen Schrift die Lösungen der von jenem dargebotenen Fragen darlegen.“

²⁸ Vgl. auch Eus. *HE* IV 16,7: „Tatian hinterließ ... sehr viele Erinnerungsstücke an sich in seinen Schriften ...“

²⁹ Bezeichnend ist die Charakteristik des Eusebios in *HE* IV 29,7 zu Tatiens Gesamtwerk: „Dieser Mann hat eine große Menge an Schriften hinterlassen, von denen bei vielen am meisten seine berühmte ‚Rede an die Griechen‘ (διαβόητος αὐτοῦ λόγος ὁ πρὸς Ἕλληνας) in Erinnerung ist; in ihr kommt er auf die alten Zeiten zu sprechen und hat im Vergleich zu allen bei den Griechen in Ansehen Stehenden Moses und die Propheten der Juden als älter erwiesen. So scheint diese Rede denn auch von allen seinen Werken das schönste und nützlichste zu sein.“ Zu der Frage, ob Tatian wirklich ein häretischer Gnostiker war oder dazu wurde, vgl. jetzt die sorgfältigen Erwägungen bei TRELENBERG 2012, 203–217, der zu folgendem Urteil zur *Oratio ad Graecos* gelangt: „Tatian präsentiert sich in der *oratio* als ein christlich-philosophischer Schriftsteller, dessen Kosmologie, Soteriologie, Pneumatologie, Psychologie, Anthropologie und Ethik von vielfältigen gnostizistischen Tendenzen durchzogen wurde, welche sich im Regelfall und bei wohlwollender Beurteilung noch innerhalb des Rahmens großkirchlicher Rechtgläubigkeit verorten lassen, diesen im Einzelfall jedoch eindeutig verlassen“ (219).

2. Die *Oratio ad Graecos*

2.1. Aufbau der Schrift

„The incoherence of the work as a whole is on a par with his often confused and incoherent arguments and the obscurity of his style.“ (Whittaker 1982, xx)

„ ... turbat lectorem ordo rerum saepe neglectus et confusa descriptionis ratio ... accedunt transitiones plane singulares et audaces, quibus ad alia non tam transire quam transilire videtur, ita ut oratio oriatu amputata et abscissa.“ (von Otto 1851, XXXII)

Wie diese beiden Zitate zeigen, ist den Interpreten von Tatians Schrift eine Aufschlüsselung ihrer Gedankenabfolge und Struktur nicht immer leichtgefallen.³⁰ Nachstehend sollen einige neuere Versuche besprochen und anschließend ein eigener Vorschlag gemacht werden (der freilich viel der inzwischen über 150 Jahre alten Ausgabe von Ottos verdankt).

In Mary Whittakers Gliederungsversuch (1982, xviii f.) präsentiert sich die *Oratio ad Graecos* vor allem als eine Abfolge von „attacks“, „doctrines“ und „digressions“. Auf eine „introductory attack on Greek claims to culture“ (Kap. 1) folgt sogleich eine „attack on philosophy in particular and in general“ (Kap. 2–3); dann werde in Kap. 4–7 Tatians „doctrine on creation“ dargelegt, der eine erste „digression to attack astrology and mythology“ (Kap. 8–11) folge. In Kap. 12–15 schließe sich eine „return to doctrine“ an, danach (Kap. 16–18) eine „digression to attack sorcery and medicine“. In Kap. 19 gibt es eine neuerliche „attack on philosophers, Crescens in particular, and divination“; es folgt in Kap. 20 eine mehr doktrinäre Partie zu „The Fall and the end of the world“, wonach die Attacken fortgesetzt werden: „attack on mythology“ (Kap. 21), „attack on pagan practices“ (Kap. 22–28). Einen eigenen Teil bilden dann die Darlegungen zu „Tatian’s own conversion“ in Kap. 29–30. In Kap. 31 beginnt das „chronological argument to show by the various Greek datings of the Trojan War“³¹ that Homer was later than Moses“, woran sich aber sofort eine „digression on Christian attitude towards age and sex“ (Kap. 32–34) und eine „brief description of Tatian’s travels and education, which had qualified him to write of such things as an eye-witness“ anhängen. In Kap. 36–41 findet dann die „return to the chronological argument and evidence for the antiquity of Moses“ statt, wonach die Schrift mit einem kurzen Epilog in Kap. 42 endet. Die Inhaltsübersicht in der Einleitung von Marcovichs Edition³² präsentiert zum Teil eine etwas andere Nomenklatur, bietet aber im Übrigen nahezu die gleiche Abschnittseinteilung wie Whittaker. Demgegenüber bemüht sich der jüngste Glie-

³⁰ Ein sehr negatives Urteil über die sprunghafte Gedankenführung der Schrift findet sich auch bei GEFCKEN 1907, 107–110.

³¹ „Datings of the Trojan War“ ist nicht korrekt, denn es geht hier um die vielen unterschiedlichen Datierungen Homers, nicht aber des Trojanischen Krieges, für den Tatian das inzwischen traditionell gewordene Datum des Eratosthenes (1184/3 v. Chr.) zu akzeptieren scheint.

³² MARCOVICH 1995, 5f.

derungsversuch (der von Trelenberg³³) im Gefolge Harnacks³⁴ um den Erweis eines sehr durchdachten, gelegentlich geradezu symmetrisch anmutenden Aufbaus der Schrift. Zwischen einem Einleitungsteil (Kap. 1–4³⁵) und dem kurzen Schluss in Kap. 42 setzt Trelenberg den Hauptteil (Kap. 5–41) an, den er in zwei etwa gleich lange Großabschnitte gliedert: Kap. 5–20 bietet „die grundlegenden Lehren des Christentums“, Kap. 21–41 sieht er als „dem Vergleich dieser Lehren mit der heidnischen Anschauung und Praxis gewidmet“ (26). Die beiden Großabschnitte gliedert er wiederum in jeweils vier Unterabschnitte: Der dogmatische Teil biete zunächst Aussagen zum Schöpfergott selbst (Kap. 5–7), dann zu den Dämonen (Kap. 8–11), zur Seelenlehre (Kap. 12–15a) und zur Anthropologie (Kap. 15b–20); der vergleichende Teil beginne mit Ausführungen zum „Erweis der Minderwertigkeit der heidnisch-griechischen Kultur (Kap. 21–24), sodann zur „Eitelkeit und Geschwätzigkeit im Schulbetrieb der Philosophen und Rhetoren (Kap. 25–30a), darauf – dazu in scharfem Kontrast – zur „hohe(n) christliche(n) Ethik und Sittlichkeit“ (Kap. 30b–35); schließlich folge „der gut strukturierte Abschnitt über den Altersbeweis, dem bereits in Kap. 31 vorgearbeitet wurde“ (27).³⁶ Mit dieser zuletzt zitierten Bemerkung holt Trelenberg etwas nach, was er zunächst unterschlagen hat, weil es die schöne Systematik seiner Darbietung doch merklich gestört hätte: Kapitel 31 ist nicht einfach eine „Vorarbeit“ zum Altersbeweis, sondern dessen eigentlicher und unverzichtbarer Beginn. Dass dieser Beginn dann noch einmal abgebrochen und vier Kapitel lang etwas völlig anderes traktiert wird,³⁷ stellt Tatians Strukturierungsfähigkeit nicht das allerbeste Zeugnis aus, sondern zeigt sehr plastisch, dass er sich gern von momentanen Assoziationen auf völlig andere Gleise lenken lässt. Trelenbergs Bemühen, die Struktur der *Oratio ad Graecos* in einem besseren Licht erscheinen zu lassen, als sie es verdient, lässt ihrerseits den letzten großen Teil der Schrift – eben den Altersbeweis der jüdisch-christlichen Überlieferung gegenüber der griechisch-paganen – zu

³³ TRELENBERG 2012, 25–29.

³⁴ HARNACK 1884, 8 billigt der *Oratio* eine „planmäßige Anordnung im Grossen und Ganzen“ zu.

³⁵ In gleicher Weise hatte bereits VON OTTO 1851, XXXVf., in den ersten vier Kapiteln das „exordium“ der Schrift gesehen.

³⁶ Manches von TRELENBERGS Gliederung hat KUKULA 1913, 7–10 vorweggenommen: KUKULA lässt die Einleitungspartie bis in die Mitte von Kap. 4 reichen, wonach der Hauptteil der Schrift (eine „σΥΓΚΡΙΣΙΣ des Christentums mit dem Griechentum“) alles bis einschließlich Kap. 41 umfasse, wonach 42 nur noch eine kurze Schlussbemerkung darstelle. Den Hauptteil gliedert KUKULA in folgende Abschnitte: „A. Kap. IV 3 – VII 6: christliche Kosmologie“, „B. Kap. VIII – XX: christliche Dämonologie“ (mit mehreren Unterabschnitten, die dem Obertitel des Abschnitts durchaus nicht immer entsprechen), „C. Kap. XXI – XXX: Götterlehre, Theaterwesen, Philosophie, Ethik und Gesetzgebung des Griechentums im Lichte christlicher Weltanschauung“ (die Vielzahl dieser Titelstichworte zeigt die Schwierigkeit, das alles unter einen Hut zu bringen), „D. Kap. XXXI – XLI: Höheres Alter und höhere Sittlichkeit des Christentums mit besonderer Zurückweisung des Vorwurfs der Unzucht, Blutschande und Anthropophagie“ (auch hier zeigt die Länge des Titels die Vielgestaltigkeit der Thematik).

³⁷ TRELENBERG 2012, 25 spielt sogar mit dem Gedanken, dass Kapitel 31 „ursprünglich nach Kapitel 35 stand“ und durch eine „äußere Kontamination“ vor Kapitel 32 versetzt worden ist (bezeichnenderweise springen die Eusebios-Auszüge von Tatians *Oratio* in *PE* X 11,1–35 denn auch zwischen § 5 und 6 von Tatians Kapitel 31 zu 36). Aber weshalb hätte das jemand tun sollen, wenn dies wirklich die ursprüngliche Abfolge war? Dafür, dass „der Altersbeweis in Kap. 31 begonnen, danach jäh abgebrochen und erst in Kapitel 36 mit stilistisch hartem Einsatz fortgeführt wird“ (so völlig zutreffend TRELENBERG 2012, 25), kann kaum jemand anders als Tatian selbst verantwortlich sein.

sehr in den Hintergrund treten; doch wurde gerade dieser Teil der Schrift in der Folgezeit besonders gern und aufmerksam zur Kenntnis genommen.³⁸

Es scheint daher besser, eine Gliederung der Schrift vorzuschlagen, die keine so schöne Struktur wie Trelenbergs Vorschlag zum Vorschein bringen wird, stattdessen aber wichtige Teile ihres Inhalts besser hervortreten lässt:

Kap. 1–4: Einleitungsteil

Kap. 1: Einleitender polemischer Appell an „die Griechen“: sie sollen ihre Verachtung der „Barbaren“ aufgeben, denn die gesamte griechische Kultur beruhe auf deren Erfindungen, während die eigenen griechischen Kulturleistungen zutiefst defizitär seien.

Kap. 2–3: Attacke gegen griechische Philosophen und griechische Philosophie.

Kap. 4: Rückkehr zur Eingangsapostrophe „ihr Griechen“ (Ringkomposition). Der Sprecher bekundet seine Loyalität gegenüber dem römischen Staat, mit der einen Ausnahme des Gottesglaubens. Dieses Stichwort führt zu einer ersten Darlegung von Gottes Natur, deren Transzendenz betont wird – ein wichtiges Argument dafür, dass man einen solchen (eben transzendenten) Gott nicht zum Gegenstand einer irdisch-staatlichen Loyalität machen kann.³⁹ Die Ankündigung „Noch deutlicher aber werde ich unsere Lehren darlegen“ im letzten Satz leitet zum ersten Hauptteil über.

Kap. 5–30: Erster Hauptteil

Kap. 5–11: Erster Abschnitt – die göttliche Konstituierung der Welt und ihre Denaturierung durch die abgefallenen Dämonen

Kap. 5: Gott und sein Logos; die Weltschöpfung.

³⁸ Vgl. hierzu Clem. Alex. *Strom.* I 101,1f.: „Jetzt ist über die Zeiten des Mose zu sprechen, durch die unbestreitbar erwiesen werden wird, dass im Vergleich zu aller (anderen) Weisheit die älteste die Philosophie der Juden ist. Über diese Dinge hat (bereits) sorgfältig Tatian in seiner ‚Rede an die Griechen‘ gehandelt ...“; Orig. *C. Cels.* I 16: „Von dem jüngeren [scil.: im Vergleich zu Flavius Josephus] Tatian ist seine ‚Rede an die Griechen‘ im Umlauf, (eines Autors) der in hochgelehrter Weise diejenigen Autoren vorstellt, die über das Alter der Juden und des Mose berichtet haben.“ In *HE* IV 29,7 beruht Eusebios‘ sehr positive Charakteristik von Tatians *Oratio* (zitiert o. in Anm. 29) gerade auf den Kapiteln zum Altersbeweis. Vgl. noch in byzantinischer Zeit Georg. Mon. *Chron.* 40,17–20 DE BOOR: „Clemens (Alexandrinus) und (Julius) Africanus und Tatian, von den Juden aber Josephus und Justus haben berichtet, dass der göttliche Mose seine Lebensblüte zur Zeit des Inachos hatte, wobei jeder auf eigene Weise aus alter Überlieferung den Beweis führte“; vgl. auch Georg. *Synec. Ecl. chron.* 71,2–4 MOSSHAMMER.

³⁹ WHITTAKER (und andere, z.B. auch MARCOVICH) ziehen dieses Kapitel also zu Unrecht zum Folgenden; es gehört vielmehr noch zur Einleitung, in der ein deutlicher Gegensatz zwischen Griechen und „Barbaren“ (= Christen) entwickelt wird.

- Kap. 6: Ausblick auf Welt-Ende und Auferstehung (beides wird als einmaliges Ereignis aus der ebenfalls einmaligen Weltschöpfung begründet⁴⁰).
- Kap. 7: Rückkehr zur Schöpfungsgeschichte: Der Logos erschafft Menschen und (noch zuvor) Engel, beide mit freiem Willen; die Revolte einiger Engel, der die Menschen sich anschließen, führt zu deren Sterblichkeit, während die revoltierenden Engel zu Dämonen (= den heidnischen Göttern) werden.
- Kap. 8: Genauere Vorstellung der Dämonen.
- Kap. 9: Die Dämonen konstruieren die Heimarmene; Aufzeigung der sich daraus ergebenden Ungereimtheiten und Folgen für die Menschen.
- Kap. 10: Weitere Folgen des Dämonen-Wirkens: entwürdigende Metamorphosen und absurde Katasterismen.
- Kap. 11: Ablehnung einer von der Heimarmene regierten Welt; die Hinwendung zum wahren Gott macht den Menschen frei.
- Kap. 12–21: Zweiter Abschnitt: Die Situation und das Verhältnis der Dämonen und Menschen zueinander in der diesseitigen Welt*
- Kap. 12: Die zwei Arten von „Geistern“ (πνεύματα): „Seele“ (ψυχή) und „größerer Geist“ (μειζον πνεῦμα); die Rolle der Materie (ὕλη) und des ὑλικὸν πνεῦμα im Kosmos und bei den Dämonen.
- Kap. 13: Die Natur der ψυχή; ihre Möglichkeit, in Verbindung mit dem θεῖον (= μείζον) πνεῦμα die verlorene Unsterblichkeit (vgl. Kap. 7) zurückzuerlangen.
- Kap. 14: Das Schicksal der der ὕλη verhafteten Dämonen.
- Kap. 15: Das den Menschen (aufgrund ihrer Fähigkeit zur Umkehr) mögliche andere Schicksal.
- Kap. 16–18: Die Arten des Einwirkens der Dämonen auf die Menschen: Sinnestäuschungen, Krankheiten (mit Digression in 17,1–3: die Absurdität der Antipathienlehre Demokrits), diverse Zauber, Gespensterscheinungen, Medizin.
- Kap. 19: Weitere Folgen des Dämonenregiments: Selbst die paganen Philosophen fürchten den Tod (Beispiel des Crescens); Absurditäten der Divination.
- Kap. 20: Der gegenwärtige Zustand der Menschen auf dieser Erde ist ein Exil; doch ist eine Rückkehr „zur alten Verwandtschaft“ mit Gott möglich.
- Kap. 21: Die griechische Mythologie enthält viel absurdere Geschichten als die christliche Offenbarung, und bei diesen Geschichten helfen auch allegorische Deutungen nichts.

⁴⁰ WHITTAKER 1982, xviii bezeichnet auch dieses Kapitel als eine „digression“; es wäre vielleicht besser, es als zweiten Teil eines großen inhaltlichen Bogens zu verstehen, der in Kap. 5f. gespannt wird.

Kap. 22–28: Dritter Abschnitt: Frag- und kritikwürdige Erscheinungen in der paganen Umwelt der Christen

- Kap. 22: Pantomimen und sophistische Vorträge.
- Kap. 23: athletische Wettkämpfe und Gladiatorenspiele.
- Kap. 24: Theater- und sonstige musische Darbietungen.
- Kap. 25: Philosophenauftritte.
- Kap. 26: Sinn- und fruchtlose naturwissenschaftliche und linguistisch-grammatikalische Studien.
- Kap. 27: Intoleranz gegenüber Christen bei gleichzeitiger Duldung oder sogar Ehrung anderer „devianter“ religiöser Meinungen; nochmalige Betonung der Nutzlosigkeit griechischer wissenschaftlicher Studien.
- Kap. 28: Widersprüche in den Gesetzen und Sitten der Menschen.

Kap. 29–30: Abschluss des ersten Hauptteils

Tatians persönliche Konsequenz aus der vorangegangenen Bestandsaufnahme: die Konversion zum Christentum.

Kap. 31–41: Zweiter Hauptteil

Nachweis, dass die christlichen Lehren viel älter, ursprünglicher und damit wahrer sind als die griechisch-paganen („Altersbeweis“).

Kap. 31: Erster Beweisschritt

Die großen Meinungsverschiedenheiten über das Alter Homers; erste Schlussfolgerungen aus diesem Dissens.

Kap. 32–35: Exkurs:

Christliche Harmonie gegenüber paganer disharmonischer Polyphonie

- Kap. 32: Gegenüber der Zerstrittenheit paganer Lehrmeinungen gibt es keinen Lehr-Dissens bei den Christen, an deren Bildung alle ohne Ausnahme partizipieren können: jung und alt, Mann und Frau.
- Kap. 33: Gegenüber den sittsamen christlichen Frauen haben die Griechen viele verworfene Frauenzimmer geehrt und sogar durch Standbilder prominent gemacht (Statuenkatalog, 1. Teil).
- Kap. 34: Ausweitung des Gedankens: Nicht nur zweifelhafte Frauen, sondern auch fragwürdige Männer sind bei den Griechen durch Kunstwerke geehrt worden (Statuenkatalog, 2. Teil).
- Kap. 35: Bekräftigung des gerade Vorgeführten durch Hinweis auf eigene Erfahrung und Autopsie; beides hat Tatian zu seiner Konversion geführt (vgl. Kap. 29).

Kap. 36–41: Fortsetzung des Altersbeweises

Nachweis, dass die Überlieferungen des Moses älter und wahrer sind als die Inhalte nicht nur Homers, sondern auch aller anderen griechischen Dichter und Intellektuellen älterer Zeit:

Kap. 36: Hinweis zur Methode des Nachweises; das Zeugnis der Chaldäer (= Babylonier).

Kap. 37: Das Zeugnis der Phönizier.

Kap. 38: Das Zeugnis der Ägypter.

Kap. 39: Erläuterungen des Abstandes zwischen Inachos-Zeit (= Moses-Zeit) und Trojanischem Krieg (als frühest-möglicher Zeit Homers) mit Hilfe der argivischen und der attischen Königschronologie.

Kap. 40: Resultat: Da Moses so viel älter ist als Homer, können die Griechen ihre Kenntnisse nur durch Kopierung und Verzerrung der Moses-Lehren gewonnen haben.

Kap. 41: Ausweitung des Resultats: Moses ist älter nicht nur als Homer, sondern auch als alle anderen griechischen Intellektuellen, auf denen die griechische Kultur und Paideia beruht.

Kap. 42: Epilog

Kurze Selbstvorstellung des Autors Tatian; er ist bereit, für das Vorgetragene weiter Rede und Antwort zu stehen.

2.2. Situierung und Datierung

Weder hinsichtlich der Zeit, in der die *Oratio* entstanden sein soll, noch hinsichtlich des Ortes ihrer Entstehung herrscht in der Forschung Einigkeit: Bei der Datierung schwanken die Ansätze zwischen 150 und 178 n. Chr., und für den Ort wurden neben Rom und Syrien auch noch dazwischenliegende Gegenden ins Spiel gebracht, beispielsweise Griechenland.⁴¹ Die Geschichte der einzelnen Hypothesen und ihrer Argumente ist in Trelenbergs Kommentar detailliert aufgearbeitet⁴² und braucht hier nicht wiederholt zu werden; besprochen werden sollen dagegen einzelne Indizien, die vielleicht doch eine Eingrenzung zumindest der Entstehungszeit (und des Ortes, soweit sich die Entstehungszeit mit Lebensstationen Tatians – vgl. o. – in Verbindung bringen lässt) ermöglichen.

⁴¹ Vgl. HARNACK 1897, 287, der sich dafür auf *Or.* 35,1 beruft, wo Tatian recht distanziert von der „Stadt der Römer“ spricht, in der er sich „zuletzt“ aufgehalten habe, dagegen die „Griechen“ direkt apostrophiert, von denen die zuvor evozierten Statuen zu den Römern gelangt seien. Nun apostrophiert Tatian die Griechen jedoch von Beginn der Schrift an immer wieder, so dass es offen bleiben muss, ob sich daraus wirklich eine distinkte Lokalität ableiten lässt; schließlich waren „Griechen“ im ganzen Römischen Reich verbreitet.

⁴² TRELENBERG 2012, 8–15.

Das sicherste Indiz⁴³ für eine Frühdatierung der Schrift könnte die Notiz in Epiphanius' *Panarion* sein, die die Eröffnung von Tatians Schule in „Mesopotamien“, „um das zwölfte Jahr des Kaisers Antoninos, der der Fromme genannt wurde“ datiert.⁴⁴ Wäre damit der Kaiser Antoninus Pius gemeint, wie es zunächst den Anschein hat, dann hätte Tatian seine Schule bereits im Jahr 152 eröffnet, über ein Jahrzehnt vor Justins Märtyrertod, auf den er jedoch in *Or.* 18,6 als einen bereits Toten zurückzublicken scheint. Es spricht daher Vieles dafür, dass mit dem bei Epiphanius genannten Kaiser Marc Aurel gemeint ist, der die Bestandteile Antoninus und Pius ebenfalls in seiner offiziellen Nomenklatur führte. Das sich dann ergebende Jahr 172 für die Eröffnung von Tatians Schule lässt sich erheblich besser mit anderen mutmaßlichen Daten aus Tatians Biographie in Einklang bringen.⁴⁵

Es wurde bereits in der Skizze von Tatians Leben darauf hingewiesen, dass uns vor allem seine Verbindung mit Justin eine halbwegs verlässliche chronologische Einordnung ermöglicht, und dies hat auch für eine Datierung der Entstehung der *Oratio ad Graecos* zu gelten. Vor allem dank Trelenbergs detaillierten Studien⁴⁶ darf inzwischen als gesichert gelten, dass Tatian nicht nur ein Schüler Justins in Rom war, sondern auch seine Schriften kannte und sich mehrfach auf sie bezieht. Wenn er also in *Or.* 18,6 auf den nunmehr toten Justin zurückblickt, bedeutet dies, dass die *Oratio* erst nach 165 (dem mutmaßlichen Todesjahr Justins) geschrieben worden sein kann. Es bleibt dann die Frage, wie bald die Niederschrift nach Justins Tod erfolgte, und insbesondere, ob dies noch vor Tatians Schulgründung im Osten geschah oder danach oder vielleicht gar zu ihrem Anlass, wie ebenfalls prominent vertreten worden ist.⁴⁷

Wieder gilt es, an dieser Stelle ein mögliches chronologisches Indiz, diesmal für eine Spätdatierung der Schrift, zu besprechen: In *Or.* 19,1 bemerkt Tatian mit deutlich sarkastischem Unterton, die „bei euch agierenden Philosophen“ seien „so weit von der Askese entfernt, dass einige vom römischen Kaiser jährlich 600 Goldstücke für keinen nützlichen Zweck beziehen“. Hier ist die Versuchung groß, diese Notiz mit dem bekannten Faktum in Verbindung zu bringen, dass Kaiser Marc Aurel im Jahr 176 in Athen regelrechte „Lehrstühle“ je paarweise für die Stoiker, die Platoniker, die Epikureer und die Peripatetiker eingerichtet und mit einem Jah-

⁴³ Andere, die bereits im 19. Jh. von ZAHN 1881 und HARNACK 1882 oder im 20. von ELZE 1960 und G. W. CLARKE, „The Date of the Oration of Tatian“, *Harvard Theological Review* 60 (1967) 122–126 angeführt wurden, erweisen sich bei näherem Hinsehen als wenig stichhaltig; vgl. die Zusammenfassung der entsprechenden Diskussionen bei TRELENBERG 2012, 8–10 und 12–14.

⁴⁴ *Panar.* 46,1,6 περί τὸ δωδέκατον ἔτος Ἀντωνίνου τοῦ εὐσεβοῦς Καίσαρος ἐπικληθέντος.

⁴⁵ Vgl. TRELENBERG 2012, 2 Anm. 8.

⁴⁶ TRELENBERG 2012, 195–203.

⁴⁷ Vor allem von KUKULA 1900, 52 und 1913, 18; dazu TRELENBERG 2012, 10 und 231–233.

resgehalt von je 10.000 Drachmen dotiert hatte.⁴⁸ Mary Whittaker⁴⁹ hat jedoch darauf hingewiesen, dass die von Tatian genannte Summe weder mit der von Cassius Dio überlieferten Dotation der athenischen Philosophen-Lehrstühle übereinstimmt noch mit der in Suetons *Vespasian-Vita* genannten Besoldung, die dieser Kaiser lateinischen und griechischen Rhetoren sowie ausgezeichneten Dichtern und bildenden Künstlern zukommen ließ.⁵⁰ Damit wird es fraglich, ob man die Cassius-Dio-Stelle wirklich mit Tatians Bemerkung in Verbindung bringen und gar ein chronologisches Indiz daraus gewinnen darf. Es ist durchaus denkbar, dass Marc Aurel auch an anderen Orten als Athen für eine Besoldung von Philosophen sorgte und Tatian bei seiner Bemerkung eine solche Dotation vorschwebte; doch fehlen uns dazu die Zeugnisse.

Ist auf diese Weise eine Spät-Datierung der *Oratio* nach 176 also nicht zu erweisen, so bleibt es nach wie vor möglich, dass ihre Abfassung gleichwohl mit der Schule Tatians im Osten in Verbindung steht. Es gibt kein verlässliches Indiz (innerhalb der *Oratio* oder außerhalb von ihr) dafür, dass sie sehr bald nach Justins Tod geschrieben wurde, und gegen eine Abfassung noch in Rom spricht vielleicht, dass keine Formulierung der Schrift auf Einbettung in ein aktuelles stadtrömisches Umfeld hindeutet; im Gegenteil, die Insinuationen in *Or.* 29,1, dass in größerer Nähe zur Stadt Rom immer noch Menschenopfer für Jupiter und Diana stattfinden, waren ohne Gefahr sofortiger Widerlegung wohl nur zu machen, wenn der Insinuerende sich weit entfernt von Rom aufhielt. Die vollmundige Erklärung Tatians in *Or.* 35,2, er habe „sowohl der Prahlerei der Römer als auch der kalten Klügelei der Athener ... Lebewohl gesagt“, lässt ebenfalls vermuten, dass diese Worte weder in Rom noch in Athen gesprochen oder geschrieben worden sind, sondern zu einer Zeit, da der Autor seine weiten Reisen (deren letzte bedeutende Station Rom gewesen war, vgl. *Or.* 35,1) beendet und sich am Ort seiner künftigen Lehrtätigkeit niedergelassen hatte.

Wurde die *Oratio* also vielleicht tatsächlich aus Anlass der Schulgründung Tatians verfasst, wie vor allem Kukula zu erweisen gesucht hat? Zuletzt hat Trelenberg⁵¹ dagegen starke Bedenken geäußert, vor allem ge-

⁴⁸ Vgl. Cass. Dio LXXII 31,3, ferner Philostr. *V. Soph.* II 2, S. 566; in seinem Dialog *Eunuchus* (Kap. 3 und 8) scheint Lukian sich dieses Faktum ebenfalls zunutze gemacht zu haben, um sich über die Geldgier der Philosophen zu mokieren. Die Nachricht wurde von R. McQ. GRANT, „The date of Tatian's Oration“, *Harvard Theological Review* 46 (1953) [99–101] 99f. und dems., „The heresy of Tatian“, *JTS*, N.S. 5 (1954) [62–68] 63 als Argument für eine Spätdatierung von Tatians Rede in die Jahre 177 oder 178 geltend gemacht; vgl. TRELENBERG 2012, 12. Einen ausführlichen Kommentar zu den Philostrat- und Lukian-Stellen (= Baustein 73,3, 4a, 4b) bieten DÖRRIE / BALTES 1993, 135–139.

⁴⁹ WHITTAKER 1982, 39 Anm. a.

⁵⁰ Suet. *Vesp.* 18. Gerade Philosophen werden an dieser Stelle freilich nicht genannt; insofern verwundert es etwas, dass TRELENBERG 2012, 135 in seiner Anmerkung zu Tat. *Or.* 19,1 nur auf die Sueton-Stelle hinweist.

⁵¹ TRELENBERG 2012, 232f.

gen Kulus These, die *Oratio* sei eine tatsächlich ursprünglich von Tatian vor Publikum mündlich vorgetragene Rede gewesen. In der vorliegenden Form ist sie das in der Tat wohl nicht; es gilt jedoch zu beachten, dass bereits die großen attischen Redner des 4. Jh.s v. Chr. (und Ähnliches gilt z.B. im römischen Bereich auch für Cicero) ihre tatsächlich gehaltenen Reden nach dem Vortrag in schriftlicher, überarbeiteter Form publizierten; ähnlich haben es die prominenten Redner der Zweiten Sophistik gehalten, und etwas Vergleichbares ist auch für Tatian (der ja nach eigenem Bekunden aus solchem rhetorisch-sophistischen Milieu kommt) zumindest denkbar, d.h. in etwas anderer Form könnte die *Oratio* durchaus vorgetragen worden sein.

2.3. Die Gattungsfrage

Weitere Parallelen zum Bereich paganer Rhetorik nicht nur in klassischer, sondern auch noch in der Kaiserzeit lassen sich vielleicht fruchtbar machen, um Situierung und Eigenart der *Oratio* weiter zu erhellen. Die Frage nach der Gattung dieser Schrift ist seit langem umstritten; zuletzt hat Trelenberg die betreffende Diskussion detailliert nachgezeichnet⁵² und ist zu dem Ergebnis gelangt, dass Bestimmungsversuche wie „tatsächlich gehaltene Rede“, „Spott- oder Schmähschrift“, „Lehrschrift“ und „Protrepitkos“ immer nur Teilaspekte erfassen und die Klassifizierung als „Apologie“ dem Ganzen immer noch am besten gerecht werde. Dass man jedoch den Aspekt des Werbens für die eigene Sache bzw. die eigene Schule als einen Hauptaspekt dieser Schrift ansehen kann, dafür spricht eine bemerkenswerte Parallele bereits aus klassischer Zeit: Als der athenische Publizist Isokrates um 390 v. Chr. seine eigene Schule in Athen aufmachte, publizierte er einen programmatischen Text, dessen Titel *Kata tōn sophistōn* („Gegen die Sophisten“, *Or.* 13) eine deutlich polemische Stoßrichtung (gegen konkurrierende Bildungslehrer) verrät, in dieser aber auch gewissermaßen ein Programm für die eigene Schule verpackt;⁵³ die Kurzbeschreibung dieses Textes dürfte die Parallelen zu Tatians *Oratio* bereits deutlich machen.

In Tatians eigener Zeit gab es bekanntlich eine zum Teil durchaus polemische Frontstellung in den Bereichen der Kultur der führenden Schichten des Römischen Reiches zwischen Rhetorik und Philosophie als Bildungsmächten, die jede für sich eine Art geistiger Führerschaft beanspruchten und den Gegner zurückzudrängen versuchten: Bekannt ist die Kontroverse zwischen Marc Aurel und seinem Rhetoriklehrer Fronto um die Bedeutung der beiden Bereiche; bekannt sind ferner die Attacken, die Ae-

⁵² TRELBERG 2012, 230–240.

⁵³ Vgl. Ch. EUCKEN, „Isokrates, Bildungsreden“, in: *Kindlers Literaturlexikon. Band 8* (Stuttgart / Weimar ³2009) 154.

lius Aristides in umfangreichen Texten gegen Platons Verdammung der Rhetorik und seine Verurteilung der klassischen athenischen Staatsmänner vorzutrug; bekannt sind schließlich die satirischen Schlaglichter, die Lukian sowohl der Rhetorik als auch der Philosophie zukommen lässt.⁵⁴ Als ehemaliger Sophist (vgl. o. S. 5 mit Anm. 11) hat Tatian diese Kontroverse sicher gekannt und sich von den polemischen Schachzügen beider Seiten inspirieren lassen.⁵⁵

Noch ein weiterer Aspekt verdient Beachtung, den man sich ebenfalls am besten durch eine Parallele aus dem traditionellen griechischen Rhetorikbetrieb klarmachen kann. Schon in dessen frühesten uns noch erkennbaren Zeiten (dem späteren 5. Jh. v. Chr.) haben Rhetoriklehrer („Sophisten“), um für ihren Unterricht zu werben, Reden über fiktive Themen und an fiktive Adressaten verfasst, um auf diese Weise ihre argumentative Gewandtheit zu demonstrieren und vorzuführen, welche Fähigkeiten sie Schülern in ihren Schulen beizubringen versprochen. So hat bereits ein Gorgias eine fiktive Rede (später heißt so etwas in der antiken Schulrhetorik „Deklamation“) verfasst, in der der griechische Held Palamedes sich gegen den Vorwurf verteidigt, er habe mit den feindlichen Trojanern gemeinsame Sache gemacht; ebenso hat der schon erwähnte Isokrates Reden zum Lob oder zur Verteidigung zweifelhafter mythischer Gestalten wie der schönen Helena und des grausamen ägyptischen Königs Busiris geschrieben, um seine Gewandtheit in der Darstellung dieser Sujets zu zeigen. Noch zweihundert Jahre nach Tatian hat der bedeutende heidnische Redelehrer Libanios Reden an den christlichen Kaiser Theodosius verfasst, die in dieser Form wohl nie direkt dem Kaiser vorgetragen wurden (ihm gleichwohl aber auf indirekte Weise bekannt werden und so für Anliegen des Libanios werben konnten⁵⁶). Vielleicht kann man einen solchen Kunstgriff auch in Tatians scheinbarer Adressierung seiner *Oratio* „An die Griechen“ an-

⁵⁴ Die ‚klassische‘ Darstellung der bis ins 4. Jh. v. Chr. zurückreichenden Kontroverse zwischen Rhetorik und Philosophie ist H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung* (Berlin 1898) 4–114 („Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung“); vgl. ferner NESSELRATH 1985, 126f. 153–155; eine jüngere Zusammenschau der Positionen von Fronto und Marc Aurel, Aelius Aristides und Lukian bietet D. KARADIMAS, *Sextus Empiricus against Aelius Aristides: The Conflict between Philosophy and Rhetoric in the Second Century A.D.* Studia Graeca et Latina Lundensia (Lund 1996), vor allem 1–33.

⁵⁵ Einer dieser Schachzüge ist es, die Gegner als „Sophisten“ darzustellen, die die Unzulänglichkeit ihrer Position durch Spitzfindigkeiten auszugleichen versuchen (vgl. hierzu B. WYSS, „Philon und die Sophisten – Philons Sophistendiskurs vor dem Hintergrund des alexandrinischen Bildungsumfelds“, in: M. HIRSCHBERGER [Hg.], *Jüdisch-hellenistische Literatur in ihrem interkulturellen Kontext* [Frankfurt/M. 2012] [89–105] 96–101, 103). Auch Tatian bringt die „Griechen“, gegen die er polemisiert, wiederholt mit diesem Etikett in Verbindung (vgl. 12,9.10; 35,1.4; 40,2).

⁵⁶ Vgl. H.-G. NESSELRATH, *Libanios – Zeuge einer schwindenden Welt*. Standorte in Antike und Christentum 4 (Stuttgart 2012) 27 und 35.

gewendet finden: Die immer wieder direkt angeredeten „Griechen“ sind mehr oder weniger fiktive Adressaten – es ist zu Recht bemerkt worden, dass die ihnen gegenüber wiederholt ausgesprochene Werbung, sich doch dem christlichen Glauben anzuschließen, durch Tatians ständig wiederkehrende bitterscharfe Polemik mehr als konterkariert wird⁵⁷ –, während die ‚wahren‘ Adressaten für den christlichen Glauben bereits gewonnen sind und durch die Inhalte dieser Rede in ihren Überzeugungen bestärkt werden sollen⁵⁸ oder dem Christentum zumindest bereits nahestehen und nun endgültig ihm zugeführt werden sollen. Man könnte also diese Rede durchaus auch als „Deklamation“ verstehen, die vorführt, wie ein überzeugter christlicher Prediger den auf die scheinbar minderwertigen „Barbaren“ herunterblickenden „Griechen“ wortgewaltig Paroli bietet.

2.4. Zu Überlieferung und Text der *Oratio ad Graecos*

2.4.1. Frühe indirekte Überlieferung

Wie bereits angedeutet, wurden einige Teile der *Oratio* schon recht früh zur Kenntnis genommen und in anderen christlichen Texten zitiert oder reproduziert. Eusebios von Kaisareia zitiert zum einen Tatians Bemerkungen über Justin in seiner *Kirchengeschichte*,⁵⁹ zum anderen den Altersbeweis und Epilog der *Oratio* (Or. 31 und 36–42) zur Gänze in der *Praeparatio evangelica*.⁶⁰ Vor allem das umfangreiche Exzerpt des Altersbeweises ermöglicht einen aufschlussreichen Vergleich zwischen der Textfassung, die Eusebios etwa anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung von Tatians Schrift vorlag, und der Textfassung, die die maßgeblichen Handschriften bieten (vgl. u.).

⁵⁷ Vgl. TRELENBERG 2012, 233 mit Anm. 192.

⁵⁸ Vgl. TRELENBERG 2012, 239. Aus Or. 30,3 geht deutlich hervor, dass die Schrift „unsere Vertrauten“ als Adressaten hat.

⁵⁹ Eus. HE IV 16,7 zitiert den kurzen Satz aus Or. 18,6 (ὅτι δὲ ... πρὸς τοῦ Κρήσκεντος συσκευασθεὶς ἐτελειώθη [scil. ὁ Ιουστίνος], Τατιανός ... ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας ἱστορεῖ, λέγων ὡδε: „καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ιουστίνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν εὐκέναι τοὺς προειρημένους λησταις.“) und direkt im Anschluss (IV 16,8f.) die etwas längere Bemerkung über Justin und seine Bedrohung durch Crescens in Or. 19,2 (εἰτ' ἐπειπὼν τινα περὶ τῶν φιλοσόφων, ἐπιλέγει ταῦτα: „Κρήσκης γοῦν ὁ ἐννεοπτεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδραστία μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρία δὲ πάνυ προσεχῆς ἦν· θανάτου δὲ ὁ καταφρονεῖν συμβουλεύων οὕτως αὐτὸς ἐδεδίει τὸν θάνατον, ὡς καὶ Ιουστίνον, καθάπερ μεγάλῳ κακῷ, τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρύττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους τοὺς φιλοσόφους καὶ ἀπατεῶνας συνήλεγχεν“). Zu den zwei nicht unerheblichen Abweichungen in diesem Zitat vom handschriftlich überlieferten Tatiantext vgl. jeweils ad loc.

⁶⁰ PE X 11,1–5 = Or. 31,1–6, sodann PE X 11,6–35 = Or. 36,1–42,2. Die Auslassung von Or. 32–35 ist bei Eusebios zu Beginn von X 11,6 durch die eingeschobenen Worte Καὶ μετὰ βραχέα angezeigt.

Etwas schwieriger ist die Frage, ob auch bestimmte Teile der *Stromateis* des Clemens von Alexandria als indirekte Textzeugen der *Oratio* gelten können. In *Stromateis* I 74⁶¹ beginnt ein längerer Katalog (er reicht bis einschließlich Kap. 76), der die vorangestellte These „Erfinder nicht nur der Philosophie, sondern mehr oder weniger jeder Kunst sind Nichtgriechen“⁶² illustrieren und untermauern soll, und hier zeigen sich deutliche Parallelen zu dem Katalog der Erfindungen von Nichtgriechen, mit dem Tatian im ersten Kapitel seiner *Oratio* dem griechischen Anspruch entgegentritt, den „Barbaren“ überlegen zu sein. Wegen dieser Parallelen hat Schwartz von einer „Benutzung“ von Tatians Katalog durch Clemens gesprochen; Clemens selber freilich nennt unter den von ihm in I 77,1 angeführten Quellenautoren Tatian nicht, und sein Katalog erweist sich nicht nur als viel umfangreicher, sondern zum Teil auch anders angeordnet als der Tatians,⁶³ so dass die Gemeinsamkeiten auf keine lineare Abhängigkeit, sondern auf gemeinsame Vorlagen hindeuten, die die beiden Autoren jeweils verschieden ausgewertet haben.

Dagegen erkennt Clemens etwas später (in *Stromateis* I 101,²⁶⁴) Tatians Schrift – genauer: dessen Kapitel zum Altersbeweis – als eine Quelle explizit an, und zwar dort, wo er zum Nachweis ansetzt, dass die auf Moses zurückgehende Philosophie der Juden die älteste Form menschlicher Weisheit und damit auf jeden Fall älter ist als die griechische. Auch hier jedoch ist Tatian nicht seine einzige Quelle, sondern neben ihm verweist er auf das erste Buch der „Erklärenden Darlegungen“ (Εξηγητικά) eines Kassianos.⁶⁵

⁶¹ Nach älterer Einteilung fällt der Beginn von Kap. 74 mit dem Beginn des Großkapitels 16 zusammen.

⁶² *Strom.* I 74,1: Οὐ μόνης δὲ φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ πάσης σχεδὸν τέχνης εὐρεταὶ βάρβαροι.

⁶³ Bei Tatian (*Or.* 1,1f.) ist die Reihenfolge der Barbarenvölker (und Individuen), die bestimmte Erfindungen gemacht haben sollen, folgende: Telmessier, Karer, Phryger, Isaurer, Kyprier, Babylonier, Perser, Ägypter, Phönizier, Orpheus, „Tuskanoi“, Ägypter, die Phryger Marsyas und Olympos, „ländliche Menschen“ (vgl. dazu ad loc.), Tyrrhener, Kyklopen, die Perserkönigin Atossa. Bei Clemens (*Strom.* I 74–76) sieht die Liste folgendermaßen aus (diejenigen, die auch bei Tatian vorkommen, erscheinen kursiv): Ägypter, *Karer, Phryger, „Tuskoï“, Isaurer* und Araber, *Telmessier, Tyrrhener*, die *Phryger Olympos und Marsyas*, der Phönizier Kadmos, *Phönizier* und Syrer, Ägypter, der Libyer Atlas, idäische Daktylen, Thraker, Illyrer, „*Tuskanoi*“, der Samnite Itanos, der Phönizier Kadmos, Kappadokier, Assyrer, Karthager, Medea, „Noroper“ (entsprechen den Kyklopen bei Tatian?), der Bebyrkenkönig Amykos, die *Perserkönigin Atossa*.

⁶⁴ Der Anfang des Kapitels 101 fällt mit dem älteren Großkapitel 21 zusammen.

⁶⁵ *Strom.* I 101,2: „Über diese Dinge ist zum einen sorgfältig von Tatian in seiner ‚Rede an die Griechen‘ gehandelt, zum anderen von Kassianos im ersten Buch seiner ‚Erklärungsschriften‘ (Εξηγητικά).“ Kassianos ist wohl identisch mit dem von Clemens in *Strom.* III 91,1 genannten Julius Kassianos, aus dessen Werk Περὶ ἐγκρατείας ἡ περὶ εὐνουχίας Clemens dort zitiert.

Im einzelnen zeigen sich folgende Korrespondenzen zwischen *Strom.* I 101–107 und Tatian *Or.* 31.36–41:

Strom. I 101,3–5 zitiert den Grammatiker Apion, der als Gewährsmann für den Synchronismus zwischen dem ägyptischen König Amosis und dem argivischen König Inachos den Priester-Autor Ptolemaios von Mendes anführt und diesen wiederum als Gewährsmann dafür, dass zur Zeit des Amosis die Juden unter Moses aus Ägypten aufbrachen.⁶⁶ Die gleichen Angaben (mit dem gleichen wörtlichen Zitat aus Apion, jedoch in etwas anderer Reihenfolge) finden sich in Tatian *Or.* 38,1f., doch liefert Clemens einige zusätzliche Details zu den Quellenautoren Apion und Ptolemaios.

In *Strom.* I 102,1 kommt Clemens auf die argivische Königs-Chronologie zu sprechen, die Tatian in *Or.* 39 behandelt.⁶⁷ In *Strom.* I 102,2 stellt Clemens die argivische Königs-Chronologie in Korrelation zur attischen und verweist für ein Detail sogar explizit auf Tatian (*Or.* 39,4⁶⁸). Die von Clemens ferner (*Strom.* I 102,3f.) angeführten Korrelationen zu weiteren Königshäusern haben bei Tatian keine Entsprechung; dagegen ist der Hinweis in *Strom.* I 102,5, dass zur Zeit des Inachos-Nachfolgers Phoroneus die erste große, auf die Regierungszeit des athenischen Königs Ogygos datierte Flut stattfand, auch bei Tatian (*Or.* 39,4) zu finden, weitere von Clemens an dieser Stelle erwähnte Synchronismen aber wiederum nicht. Der in Tatian 39,4 folgende Satz (über Phorbas und Aktaios) und alles weitere bis zum Ende von 39,5 findet sich mit geringen Abweichungen wörtlich auch in *Strom.* I 103,2–104,1.⁶⁹

⁶⁶ *Strom.* I 101,3–5: Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικός ... ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ιστοριῶν ... Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων, μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον. (4) καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει: „κατέσκαψε δὲ τὴν Αὐαρίαν Ἀμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἰναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος.“ (5) ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὕτως ἱερεὺς μὲν ἦν, τὰς δὲ τῶν Αἰγυπτίων βασιλέων πράξεις ἐν τρισὶν ὄλαις ἐκθέμενος βιβλοῖς κατὰ Ἀμωσίων φησὶν Αἰγύπτου βασιλεῖα Μωυσεῶς ἡγουμένου γεγενῆσθαι Ἰουδαίους τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν, ἐξ ὧν συνῶπται κατὰ Ἰναχον ἠκμακῆναι τὸν Μωσέα. („Der Grammatiker Apion ... erwähnt im vierten Buch seiner ‚Ägyptischen Geschichte‘ ... den Ägypterkönig Amosis und seine Taten und führt dazu als Zeugen Ptolemaios von Mendes an. Und das wörtliche Zitat lautet folgendermaßen: ‚Amosis, der zu den Zeiten des Argivers Inachos lebte, zerstörte Avaris, wie in seinen ‚Zeiten‘ Ptolemaios von Mendes aufgeschrieben hat.‘ Dieser Ptolemaios aber war ein Priester; er stellt die Taten der ägyptischen Könige in drei ganzen Büchern dar und sagt, zur Zeit des Königs von Ägypten Amosis sei unter der Führung des Mose der Auszug der Juden aus Ägypten geschehen, woraus sich ergibt, dass Mose seine Lebensblüte zur Zeit des Inachos hatte.“)

⁶⁷ Clemens gibt als Quellentext die Χρόνοι des Dionys von Halikarnass an; diese Angabe fehlt bei Tatian. Dieser zählt in *Or.* 39,1 zwanzig Generationen argivische Könige namentlich auf; in Clem. Alex. *Strom.* I 102,3 wird nur die Zahl von zwanzig Generationen genannt, die bei Tatian in *Or.* 38,3 steht.

⁶⁸ *Strom.* I 102,2: ἀπὸ Κέκροπος τοῦ διφυοῦς δὴ καὶ αὐτόχθονος, ὡς φησὶ κατὰ Λέξιν ὁ Τατιανός (vgl. oben Anm. 20).

⁶⁹ (103,2) κατὰ δὲ Φόρβαντα Ακταῖος, ἀφ' οὗ Ακταία ἡ Ἀττική. κατὰ δὲ Τριόπαν Προμηθεὺς καὶ Ἄτλας καὶ Επιμηθεὺς καὶ ὁ διφυῆς Κέκροψ καὶ Ἰώ. κατὰ δὲ Κρότωπον ἡ ἐπὶ Φαέθοντος ἐκπύρωσις καὶ <ῆ> ἐπὶ Δευκαλίωνος ἐπομβρία. (3) κατὰ δὲ Σθένελον ἡ τε Ἀμφικτύωνος βασιλεία καὶ ἡ εἰς Πελοπόννησον Δαναοῦ παρουσία καὶ <ῆ> ὑπὸ Δαρδάνου τῆς Δαρδανίας κτίσις, ὃν, πρῶτον, φησὶν Ὅμηρος, τέκετο νεφεληγερέτα Ζεὺς, «ῆ τε <τῆς Εὐρώπης> εἰς Κρήτην ἐκ Φοινίκης ἀνακομιδή. (4) κατὰ δὲ Λυγκέα τῆς Κόρης ἡ ἀρπαγὴ καὶ ἡ τοῦ ἐν Ἐλευσίνι τεμένου καθίδρουσις Τριπτολέμου τε γεωργία καὶ ἡ Κάδμου εἰς Θήβας παρουσία Μίνωός τε βασιλεία. (5) κατὰ δὲ Προῖτον ὁ Εὐμόλπου

Die weiteren in *Strom.* I 104,1f. gegebenen Informationen fehlen bei Tatian; der Hinweis in 104,3, der Herakles-Nacheiferer Theseus sei eine Generation älter als der trojanische Krieg, ist bei Tatian (*Or.* 41,2) direkt auf Herakles übertragen.⁷⁰

In *Strom.* I 105,1–5 zählt Clemens weitere mythische griechische Heroen auf, die alle jünger als Moses sind, in *Strom.* I 106,1–6 eine Reihe von ägyptischen Gottheiten, für die das Gleiche gilt; in *Strom.* I 107,1f. kommen die griechischen Gottheiten Leto und Apollon hinzu. Diese Befunde scheint Tatian in dem kurzen Satz in *Or.* 40,1 zusammengefasst zu haben: „So also ist ... klar, dass Moses älter als die (genannten) Helden, Städte und Dämonen ist.“⁷¹

Gegenüber der Nennung von Amphion und Zethos sowie Orpheus, Linos und Musaios in *Strom.* I 107,3–4 bietet Tatian in *Or.* 41,1 freilich eine viel längere Liste früher griechischer Sänger, die jünger als Moses sind. Zu den in *Strom.* I 107,5f. genannten griechischen Intellektuellen, die jünger als Moses sind,⁷² lässt sich Tatian *Or.* 41,6–10 vergleichen, wo aber noch weitere Namen über die von Clemens genannten hinaus erscheinen, dagegen nicht Pherekydes.

In *Strom.* I 117 geht es um die chronologische Bestimmung Homers, und hier sind viele Parallelen zu Tatian *Or.* 31,4f. erkennbar, jedoch auch Abweichungen: Entsprechungen haben Philochoros, Aristarch, Apollodor, Krates und Eratosthenes; dagegen tauchen Euthymenes, Archemachos und Sosibios Lakon bei Tatian nicht auf, und die Thesen Theopomps und Euphorions sind bei Tatian (*Or.* 31,5) einfach „anderen“ (ἑτεροι) zugeschrieben.

πρὸς Ἀθηναίους πόλεμος. κατὰ δὲ Ἀκρίσιον Πέλοπος ἀπὸ Φρυγίας διάβασις καὶ Ἴωνος εἰς Ἀθήνας ἀφιξίς καὶ ὁ δεῦτερος Κέκροψ αἰ τε Περγασίας καὶ Διονύσου πράξεις Ὀρφεὺς τε καὶ Μουσαῖος. (104,1) κατὰ δὲ τὸ ὀκτωκαίδεκάτον ἔτος τῆς Ἀγαμέμνονος βασιλείας Ἴλιον ἐάλω. („Zur Zeit des Phorbas lebte Aktaios, nach dem Attika Aktaia genannt wurde. Zur Zeit des Triopas lebten Prometheus, Atlas, Epimetheus, der aus zwei Gestalten bestehende Kekrops und Io. Zur Zeit des Krotopos gab es den Weltenbrand des Phaethon und die Flut des Deukalion. Zur Zeit des Sthenelos war die Königsherrschaft des Amphiktyon, das Erscheinen des Danaos in der Peloponnes, die Gründung von Dardania durch Dardanos, den, wie Homer sagt, als ersten zeugte der Wolkensammler Zeus, und der Transport der Europa von Phönizien aus Kreta. Zur Zeit des Lynkeus fand der Raub der Persephone statt, die Errichtung des Heiligtums in Eleusis, der Ackerbau des Triptolemos, das Erscheinen des Kadmos in Theben und die Königsherrschaft des Minos. Zur Zeit des Proitos war der Krieg des Eumolpos gegen die Athener. Zur Zeit des Akrisios ist anzusetzen der Übergang des Pelops aus Phrygien [scil. in die Peloponnes], die Ankunft des Ion in Athen, der zweite Kekrops, die Taten des Perseus und Dionysos sowie Orpheus und Musaios. Im achtzehnten Jahr der Herrschaft des Agamemnon wurde Ilion erobert.“) Lediglich das Homerzitat (*Strom.* I 103,3) fehlt bei Tatian, und der allerletzte Satz ist verkürzt, da die Information über das achtzehnte Regierungsjahr Agamemnons bereits in *Or.* 39,1 vermerkt ist.

⁷⁰ Bei beiden Autoren wird diese Angabe durch den Hinweis auf den vor Troja kämpfenden Herakles-Sohn Plepolemos unterstützt (*Strom.* I 104,3 – Tat. *Or.* 41,2).

⁷¹ Zu diesem Satz vgl. aber immerhin auch *Strom.* I 107,6: „Folglich ist auch im Vergleich zu den meisten Göttern bei den Griechen, nicht nur den genannten Weisen und Dichtern, Moses von uns als der ältere erwiesen“ (καὶ θεῶν ἄρα τῶν πλείστων παρ' Ἑλλήνων, οὐ μόνον τῶν λεγομένων σοφῶν τε καὶ ποιητῶν, ὁ Μωυσῆς ἡμῖν ἀποδέδεικται πρεσβύτερος).

⁷² Nach Homer und Hesiod werden Lykurg und Solon als Gesetzgeber erwähnt, dann die Sieben Weisen, dann Pherekydes von Syros und Pythagoras.

In *Strom.* I 131 behandelt Clemens alte Dichter und Seher bei den Griechen, und hier finden sich zum Teil wörtliche Entsprechungen zu Bemerkungen bei Tatian in *Or.* 41,3–5, etwa zu Onomakritos,⁷³ Amphion,⁷⁴ Demodokos und Phemios.⁷⁵

Bei Clemens' umfangreichen Ausführungen zur altjüdischen Geschichte gibt es nur in *Strom.* I 114,⁷⁶ eine Entsprechung zu einem Tatian-Passus, betreffend die Beziehungen zwischen Salomon und dem phönizischen König Hiram. Angesichts dieses dürftigen Befundes scheint Trelenbergs Kommentar zu dieser Stelle stark übertrieben: „Clemens kompiliert die Ausführungen Tatians und verwendet sie ebenfalls für seinen ‚Altersbeweis‘.“⁷⁷

Insgesamt sind also zwar sachliche und (jedoch viel seltener) auch sprachliche Übereinstimmungen zwischen den Ausführungen des Tatian und des Clemens zum Altersbeweis zu erkennen; doch weicht Clemens in der Ausführlichkeit und auch in der Anordnung seines Materials so stark von Tatian ab, dass man ihn nur in wenigen Fällen als sekundäre Überlieferung zu Tatians Text verwenden können.⁷⁸

⁷³ *Strom.* I 131,1: Ὀνομάκριτος ὁ Ἀθηναῖος, οὗ τὰ εἰς Ὀρφέα φερόμενα ποιήματα λέγεται εἶναι, κατὰ τὴν τῶν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα εὐρίσκειται („Von Onomakritos von Athen, von dem die dem Orpheus zugeschriebenen Gedichte stammen sollen, findet sich, dass er während der Herrschaft der Peisistratiden um die fünfzigste Olympiade lebte“) – vgl. *Tat. Or.* 41,3.

⁷⁴ *Strom.* I 131,2: Ἀμφίων ... δυοὶ προάγει γενεαῖς τῶν Ἰλιακῶν („Amphion ... geht um zwei Generationen den Ereignissen um Ilion voran“) – vgl. *Tat. Or.* 41,4.

⁷⁵ *Strom.* I 131,2: Δημόδοκος δὲ καὶ Φήμιος μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν (ὁ μὲν γὰρ παρὰ τοῖς Φαίαισιν, ὁ δὲ παρὰ τοῖς μνηστήρσι) κατὰ τὸ κιθαρίζειν εὐδοκίμουν („Demodokos und Phemios waren nach der Eroberung von Ilion, der eine nämlich bei den Phäaken, der andere bei den Freiern [scil. am Hof des Odysseus], für ihr Kitharaspiel berühmt“) – vgl. *Tat. Or.* 41,5.

⁷⁶ *Strom.* I 114,2: Εἰραμος τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα Σολομῶνι δίδωσι καθ' οὓς χρόνους μετὰ τὴν Τροίας ἄλωσιν Μενελάω εἰς Φοινίκην ἄφιξις, ὡς φησι Μένανδρος ὁ Περγαμηνὸς καὶ Λαίτος ἐν τοῖς Φοινικικοῖς. („Hiram gibt seine Tochter dem Salomon zu den Zeiten, als nach der Eroberung Trojas die Ankunft des Menelaos in Phönizien stattfand, wie Menandros von Pergamon sagt und Laitos in seiner ‚Phönizischen Geschichte‘.“) Vgl. dazu Tatian *Or.* 37,2f.: ἐν δὴ ταῖς τῶν προειρημένων ἱστορίας [hier war zuletzt Laitos genannt] δηλοῦται κατὰ τίνα τῶν βασιλέων Εὐρώπης ἀρπαγὴ γέγονεν Μενελάου τε εἰς τὴν Φοινίκην ἄφιξις καὶ τὰ περὶ Χείραμον, ὅστις Σολομῶνι τῷ Ἰουδαίων βασιλεῖ πρὸς γάμον δούς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα καὶ ξύλων παντοδαπῶν ὕλην εἰς τὴν τοῦ ναοῦ κατασκευὴν ἐδώρησατο. (3) καὶ Μένανδρος δὲ ὁ Περγαμηνὸς περὶ τῶν αὐτῶν τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσατο.

⁷⁷ TRELENBERG 2012, 183 Anm. 396. Auch an anderen Stellen spricht TRELENBERG etwas undifferenziert von „Übernahmen“ des Clemens aus Tatian.

⁷⁸ Die Zusammenhänge zwischen Tatian und Clemens hat bereits W. CHRIST, *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus*. Abhandlungen der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften 21.3 (München 1901) 455–526 detailliert behandelt (speziell Tatian sind die Seiten 497–504 gewidmet) und ist dabei zu dem Ergebnis gekommen, dass Tatian eine „Hauptvorlage“ sei, Clemens daneben aber auch Tatians Quelle benutzt habe. Nach den obigen Ausführungen darf selbst die „Hauptvorlage“ in Zweifel gezogen werden; denkbar wäre aber, dass Tatian durch seine eigenen Quellenangaben Clemens dazu veranlasst hat, sich auch diese älteren Quellen genauer anzusehen.

2.4.2. Handschriften

Die direkte Überlieferungslage ist eine vergleichsweise einfache.⁷⁹ Es darf inzwischen als sicher gelten, dass der 914 für Arethas, den damaligen Erzbischof von Caesarea in Kappadokien, geschriebene Codex Parisinus Graecus 451 (A) einmal die älteste uns noch erfassbare Handschrift mit Tatians *Oratio* war, aus der jedoch – wie Harnack 1882 erwiesen hat⁸⁰ – gerade der Teil (insgesamt 32 Blätter), der die *Oratio* enthielt, entfernt wurde und heute verloren ist.⁸¹ Bevor dies geschah, wurden jedoch mindestens drei Abschriften genommen, die die *Oratio* bis heute enthalten: Der aus dem 11. Jh. stammende Codex Mutinensis Misc. gr. 126 (gekennzeichnet mit der Sigle M),⁸² der ebenfalls aus dem 11. Jh. stammende Codex Marcianus Graecus 343 (V), und der aus dem 12. Jh. stammende Codex Parisinus Graecus 174 (P). Die relativ hohe Zuverlässigkeit dieser Abschriften in Hinsicht auf ihre Vorlage lässt sich aus ihrer Behandlung derjenigen Schriften erschließen, für die ihre Vorlage noch vorhanden ist.⁸³ Alle weiteren bekannten Handschriften sind mit Sicherheit oder hoher Wahrscheinlichkeit Abschriften des zuletzt genannten Parisinus und brauchen deshalb für die Textkonstitution nicht weiter berücksichtigt zu werden.

Für vier Fünftel der Schrift bilden die drei genannten Apographa des Arethas-Codex also die alleinige Textgrundlage; für das fünfte Fünftel (namentlich die bei Eusebios überlieferten Kap. 31 und 36–42) tritt die sekundäre Überlieferung hinzu, wobei die Meinungen, ob diese sekundäre oder aber die Handschriftenüberlieferung den besseren Text bewahrt haben, zum Teil weit auseinandergehen und dementsprechend auch das Bild der Editionen stark bestimmt haben.

⁷⁹ Vgl. dazu zuletzt TRELENBERG 2012, 17–24.

⁸⁰ HARNACK 1882, 25f.

⁸¹ Wurde dieser Teil vielleicht deswegen beseitigt, weil Tatian als Häretiker galt?

⁸² Dieser Codex enthält auf fol. 238recto den Schluss der *Oratio* (Kap. 41,6 [ἡχο]ῶν τε – 42,2 Ende) sogar noch ein weiteres Mal, was auf eine ursprünglich vorhandene noch weitere Abschrift schließen lässt.

⁸³ TRELENBERG 2012, 21f. Anm. 109 hat hierzu die Ergebnisse zusammengefasst, die bereits HARNACK 1882 erarbeitet hatte: Der Parisinus P „weicht von A nur sehr selten ab ... Wenn P ... manchmal in den Text eingreift, dann handelt es sich um leichte orthographische Korrekturen oder um glättende, den Text leise verbessernde Änderungen“. Auch der Mutinensis M „ist eine treue Reproduktion von A ... Die Abweichungen teilen sich auf wenige Abschreibebefehle und absichtliche, allerdings nicht immer sachgerechte Konjekturen auf“. Der Marcianus V schließlich „geht ein wenig freier mit der Vorlage um als P und M, doch ohne sie zu verunstalten“; immerhin konstatiert Trelenberg, dass diese Handschrift „Worte umstellt, kleinere Änderungen bei Artikeln und Partikeln vornimmt, Verbal- und Nominalformen mitunter leicht korrigiert ... , bisweilen andere Worte als die Vorlage einsetzt ... und insbesondere geläufigere Ausdrücke anstelle von ungewöhnlicheren setzt“.

2.4.3. Zu den modernen Editionen

Zu den älteren Editionen (vom 16. bis zum 18. Jh.) bietet Trelenberg eine gut einführende Übersicht, die hier nicht wiederholt zu werden braucht.⁸⁴ Die älteste heute immer noch mit Gewinn zu benutzende (auch wenn sie der Klärung der Überlieferung durch Harnack vorausgeht) Ausgabe ist die von Ottos aus dem Jahr 1851, mit lateinischer Übersetzung und nützlichem lateinischen Kommentar. Die erste wirklich kritische (da auf Harnacks Ergebnissen beruhende) Edition ist die von Eduard Schwartz aus dem Jahr 1888, zu der sein Lehrer Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff zahlreiche (und in vielen Fällen bis heute überzeugende) textkritische Verbesserungsvorschläge beigesteuert hat. Die 1914 erschienene Ausgabe von E. J. Goodspeed (die im elektronischen TLG, freilich ohne Apparat, reproduziert ist) bietet gegenüber der Ausgabe von Schwartz kaum Änderungen (gelegentlich bevorzugt sie überlieferte Textlesarten gegenüber von Schwartz oder Wilamowitz in den Text eingebachten Konjekturen).

Das spätere 20. Jh. hat das Erscheinen von zwei Textausgaben sehr unterschiedlicher Gestalt erlebt: Während Molly Whittaker 1982 einen sehr konservativen Text herausgibt, der sehr viele von Schwartz oder Wilamowitz gemachte Textvorschläge zurückweist, hat Miroslav Marcovich – aufgrund der Überzeugung, dass die handschriftliche Überlieferung der Schrift extrem verderbt sei, was ein Vergleich, wo möglich, mit der sekundären Überlieferung etwa bei Eusebios zeige⁸⁵ – in seiner Ausgabe von 1995 exzessiv zum Mittel der Konjektur gegriffen, wo immer ihm dies geboten schien; herausgekommen ist dabei ein Text, der möglicherweise mehr von Marcovich als von Tatian enthält.⁸⁶

Demgegenüber ist die jüngste Textgestaltung durch Trelenberg wieder auf die Spuren von Whittaker zurückgekehrt;⁸⁷ ja sie hat sogar noch eine Reihe von Konjekturen von Schwartz und Wilamowitz wieder aus dem Text beseitigt, die Whittaker noch stehen gelassen hatte. Obwohl Trelenberg wohl grundsätzlich darin Recht zu geben ist, dass die handschriftliche Überlieferung besser ist, als Marcovich sie eingeschätzt hat, lässt sich doch an vielen Stellen dieses Textes durchaus darüber streiten, was noch „mög-

⁸⁴ TRELBERG 2012, 15–17.

⁸⁵ Vgl. MARCOVICH 1995, 4: „All these old apographs (MVP) display the same scribal errors and lacunae, thus attesting to the assumption that already in A [= dem Arethas-Codex] the text of Tatian was heavily corrupt (which is confirmed by a comparison with Eusebius).“

⁸⁶ Vgl. auch die Charakteristik der MARCOVICH-Ausgabe bei NESSELRATH 2005, 243f.

⁸⁷ Vgl. TRELBERG 2012, 21: „Der Tatiantext, der in der hiesigen Ausgabe geboten wird, fühlt sich einer textkritischen Tradition und Auffassung verpflichtet, wie sie im 19. Jahrhundert – ... – namentlich von Otto und Harnack, im 20. Jahrhundert insbesondere Whittaker vertreten haben: Den Lesarten der Handschriften wird, wo immer es möglich und erträglich ist, der Vorzug vor der Spekulation gegeben. Die moderate Konjektur findet nur bei *eindeutig* [kursive Hervorhebung durch den Autor] verderbten Stellen Anwendung.“

lich und erträglich“ oder vielleicht doch „eindeutig verderbt“ ist. Der hier gebotene Text, der auf meinen 2005 zur Schrift publizierten Studien aufbaut und sie weiterführt, wird daher in einer Reihe von Stellen (sie sind nachstehend als Liste präsentiert) von Trelenbergs Text abweichen.

2.5. Textabweichungen dieser Ausgabe von früheren

In der folgenden Übersicht sind textliche Abweichungen der hier vorgelegten Ausgabe von Schwartz 1888, aber auch von Whittaker 1982 / Trelenberg 2012 einerseits und Marcovich 1995 andererseits zusammengestellt. Textänderungen, die lediglich von Marcovich vorgenommen wurden, werden hier nicht aufgeführt, da sie jeden Rahmen sprengen würden.

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
1,1	Τελμησσέων	Wh.: Τελμησσέων Tr.: Τελμισσέων	Τελμισσέων	Τελμησσέων
1,2	δὲ {οἱ} ἀμφοτέροι	δὲ οἱ ἀμφοτέροι	δέ <τοι> ἀμφοτέροι	δὲ {οἱ} ἀμφοτέροι
1,2	ἄγροικοι	ἄγροικοι	ἄγροικοι	ἄγροικοι†
1,3	„inde a συνάδειν locus confusus“	συνάδειν τε καὶ ἐν τῇ	συνάδειν δὲ καὶ <πάσιν> ἐν τῇ	συνάδειν τε καὶ <***> ἐν τῇ
1,4	πάν<των> ἀτοπώτατον	πάν<των> ἀτοπώτατον	πάν<των> ἀτοπώτατον	πανατοπώτατον
1,4	Συμφύρδην	Wh.: συμφύρδην Tr.: σύμφυρτον	Σύμφυρτον	συμφύρδην
2,2	<ἐν> συμποσίαις	Wh.: <ἐν> συμποσίαις Tr.: συμποσίαις	<ἐν> συμποσίαις	συμποσίαις
3,1	τοῖς σπουδαίοις	Wh.: τοῖς σπουδαίοις Tr.: σπουδαίως	τοῖς σπουδαίοις	σπουδαίως
3,5	περὶ τούτου(ς)	περὶ τούτου	περὶ τούτου(ς)	περὶ τούτου
3,6	Τρέψεται	Wh.: τρέψεται Tr.: τρέψαιτο	Τρέψαιτο	τρέψεται
3,7	ἐπιλεγόμενοι <***>	ἐπιλεγόμενοι	ἐπιλεγόμενοι <παρὰ>	ἐπιλεγόμενοι
3,7	βασιλείας προλήμματι κολακεύειν	βασιλείας προλήμματι κολακεύειν	βασιλείας προλήμματι κολακεύειν	τοὺς βασιλέας προλήμματι θεραπεύειν ἢ κολακεύειν

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
4,4	τῆ ὕλη (sed p. VII: ψυχῆ)	Wh.: τῆ ὕλη Tr.: ψυχῆ	ψυχῆ <τῆ ὕλη>	ψυχῆ
4,5	ἀωννόμαστον	Wh.: ἀωννόμαστον Tr.: ἀωννόμαστον	ἀωννόμαστον	ἀωννόμαστον
5,1	{αὐτός ὑπόστασις}	Wh.: {αὐτός ὑπόστασις} Tr. : αὐτός ὑπόστασις	{αὐτός ὑπόστασις}	{αὐτός ὑπόστασις}
5,1	{καί ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ}	καί ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ	{καί ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ}	{καί ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ}
5,3	τὴν <δι>αίρεσιν	Wh.: τὴν <δι>αίρεσιν Tr.: τὴν αἴρεσιν	τὴν <δι>αίρεσιν	τὴν αἴρεσιν
5,7	{καί αὐτῆ}	καί αὐτῆ	{καί αὐτῆ}	{καί αὐτῆ}
6,1	{καί} εἰς τὸ παντελές	καί εἰς τὸ παντελές	<ἅπαξ> καί εἰς τὸ παντελές	{καί} εἰς τὸ παντελές
6,1	{ἔσεσθαι} χάριν κρίσεως	ἔσεσθαι χάριν κρίσεως	<τὴν ἀνάστασιν> ἔσεσθαι χάριν κρίσεως	{ἔσεσθαι} χάριν κρίσεως
7,1	ἀπὸ τοῦ πνεύματος	Wh.: ἀπὸ τοῦ πνεύματος Tr.: ἀπὸ τοῦ πατρὸς	ἀπὸ τοῦ πνεύματος	ἀπὸ τοῦ πατρὸς
7,2	ὁ <***> πλήν	ὅπερ	ὁ<περ οὐκ ἔστι> πλήν	ὅπερ
7,3	τὸ προγνωστικόν <***>	τὸ προγνωστικόν	τὸ προγνωστικόν <καί γνωρίζουσα>	προγνωστόν
7,4	καί <ἄγγελοι> τὸν ἐπανιστάμενον	καί <ἄγγελοι> τὸν ἐπανιστάμενον	καί <ἄγγελοι> ... τὸν ἐπανιστάμενον	καίτοι ἐπανιστάμενον
7,5	... καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι. Τούτου δὲ τὰ φαντάσματα καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι. Τούτου δὲ τὰ φαντάσματα {καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι}, τούτου τε τὰ φαντάσματα, καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι τούτου τε τὰ φαντάσματα ...
8,2	καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες — κρατηθέντες transposita ante οἱ γὰρ — προὔτρεψαντο	traditus sententiarum ordo servatus	καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες — κρατηθέντες transposita ante οἱ γὰρ — προὔτρεψαντο	καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες — κρατηθέντες transposita ante οἱ γὰρ — προὔτρεψαντο

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
8,2	σπουδάζων <***>	σπουδάζων	σπουδάζων <θεός>	σπουδάζων
8,4	{ή πολεμοποιός}	ή πολεμοποιός	{ή πολεμοποιός}	{ή πολεμοποιός}
8,5	διαβάλλειν και	Wh.: διαβάλλειν και Tr.: διαβάλλειν {και}	διαβάλλειν {και}	διαβάλλειν {και}
8,5	ἀνδρείας	ἀνδρείας	ἀγνείας	ἀγνείας
9,1	δαίμονες {οὔτοι}	δαίμονες οὔτοι	δαίμονες {οὔτοι}	δαίμονες οὔτοι
9,2	και ὁ πλουτῶν ἐστι	και ὁ πλουτῶν ἐστι	<και ὁ πλουτῶν> ἀπό <τῶν> αὐτῶν ἐστι <θεῶν>	<και ὁ πλουτῶν> ἀπ' αὐτῶν ἐστι
9,2	πλανῆται <***>	πλανῆται	πλανῆται	πλανῆται
9,6	<αἰ προσωνυμῖαι> γραμματῶν σηματουργία	Wh.: γραμμάτων σηματουργία Tr.: <τὰ ὀνόματα> γραμματῶν σηματουργία	<τὰ ὀνόματα> γραμματῶν σηματουργία	γραμματῶν σηματουργία
9,6	κατηστερίσθησαν	κατηστερίσθησαν	Κατηστερίσθησαν	κατεστηρί- χθησαν
10,1	αἴγειροι <τε>	αἴγειροι	αἴγειροι <τε>	αἴγειροι
10,3	τοῦ θεοῦ	Wh.: τοῦ θεοῦ Tr.: τοὺς θεοὺς	τοῦ θεοῦ	τοὺς θεοὺς
10,4	<ὁ> τὸν ἀνθρωποποιὸν ... καταφαγῶν	Wh.: <ὁ> τὸν ἀνθρωποποιὸν ... καταφαγῶν Tr.: τὸν ἀνθρωποποιὸν ... καταφαγῶν	<ὁ> τὸν ἀνθρωποποιὸν ... καταφαγῶν	τὸν ἀνθρωποποιὸν ... <ὁ> καταφαγῶν
11,3	και δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται	και δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται	και δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης <ζῶντες ἐνδεεῖς> γίνονται	ἔκαι δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται†
12,2	ἄπειρον / ἄποιον	ἄπορον	ἄποιον	ἄπορον
12,2	{ἐν αὐτῇ}	ἐν αὐτῇ	ταύτῃ	ἐν αὐτῇ
12,2	ἐπ' αὐτῆς ζωογονούμενον	Wh.: ἀπ' αὐτῆς ζωογονούμενον Tr.: ἐπ' αὐτῆς νοούμενον	ἐπ' αὐτῆς <ὀρώμενον και> νοούμενον	ἀπ' αὐτῆς ζωογονούμενον

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
12,3	ἐνὶ δὲ καὶ ταυτῶ τούτο (in app.)	περὶ δὲ αὐτῶ	περὶ τ' αὐτό (ἐν)	περὶ δὲ αὐτό
12,3	τὰ δὲ {τινα}	τὰ δὲ τινα	τὰ δὲ {τινα}	τὰ δὲ {τινα}
12,5	ὅμως	Wh.: ὅμως Tr.: ὁμῶς	ὁμ(οί)ως	ὁμῶς
12,7	διὰ ... ἀφιέμενοι	διὰ ... ἐφιέμενοι	δί(χ)α ... ἐφιέμενοι	διὰ ... ἀφιέμενοι
12,9	οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων (οὐδὲ ἀπ') ἐννοιῶν	Wh.: οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων (οὐδὲ ἀπ') ἐννοιῶν Tr.: οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων ἐννοιῶν	οὐδ' ἀπὸ τῶν εἰκότων (λόγων καὶ) ἐννοιῶν	οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων (οὐδὲ ἀπ') ἐννοιῶν
12,9	{οὐς}	Wh.: {οὐς} Tr.: οὐς	ὑμῶν} {οὐς}	{οὐς}
13,5	πολιτευομένοις καταγ(ιν)όμενον	Wh.: πολιτευομένοις καταγ(ιν)όμενον Tr.: πολιτευομένοις· καταγόμενον	πολιτευομένοις· (καὶ) καταγ(ιν)όμενον	πολιτευομένοις καταγόμενον
14,1	ἄτοις} δαίμοσι	Wh.: ἄτοις} δαίμοσι Tr.: δαίμοσι	ἄσφαλές τοῖς} δαίμοσι	ἄτοις} δαίμοσι
14,4	πικρὸν αὐτοῖς {***} οὐ μεθέξουσιν	Wh.: παρὸν αὐτοῖς οὐ μεθέξουσιν Tr.: παρὸν αὐτοῖς· οὐ μεθέξουσιν	παρ(αίτι)ον αὐτοῖς (τῆς τιμωρίας ἐστὶ) οὐ (γὰρ) μεθέξουσιν	παρὸν αὐτοῖς {***} οὐ μεθέξουσιν
14,4	in app: ἀντί (ταύτης) ἐν ἀθανάτῳ θανάτου μεταλαμβάνοντες	Wh.: ἀντί θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες Tr.: ἀντί θανάτου (θάνατον) ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες	ἀντί (ταύτης) θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες	ἀντί (ταύτης) θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνον- τες

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
14,5	διὰ παντός και διὰ τοῦ ζῆν	Wh.: διὰ παντός και διὰ τοῦ ζῆν Tr.: <και> διὰ παντός {και διὰ} τοῦ ζῆν	<και> διὰ παντός {και διὰ} τοῦ ζῆν	διὰ παντός και διὰ τοῦ ζῆν
14,5	τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις in app.: κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον, <κατὰ δὲ τὸ ἀποβεβηκός> ὁμοίαν ἀνθρώποις	Wh.: τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις Tr.: τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν {ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον}, κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις	τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν {ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον} κατὰ μὲν<τοι> τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις	τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν {ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἔζων χρόνον} κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, ὁμοίαν <δ'> ἀνθρώποις
14,6	τοῖς <μὲν> ἐπομένοις <αὐ>τοῖς	Wh.: τοῖς <μὲν> ἐπομένοις <αὐ>τοῖς Tr.: τοῖς ἐπομένοις <αὐ>τοῖς	τοῖς <μὲν> ἐπομένοις <αὐ>τοῖς	τοῖς <μὲν> ἐπομένοις <αὐ>τοῖς
15,1	Παραιτούμενον	Wh.: παραιτούμενον Tr.: παραιτουμένῳ	παραιτουμένῳ	παραιτούμενον
16,4	τῆς ἀπαθανατιζούσης ... <λόγου δυνάμεως>	τῆς ἀπαθανατιζούσης ... <δυνάμεως>	τῆς ἀπαθανατιζούσης ... <θεοῦ δυνάμεως>	τῆς ἀπαθανατιζού- σης ... <***>
17,4-5	... ὠρίκασιν, ἐπειδὴν ...	Wh.: ... ὠρίκασιν, ἐπειδὴν ... Tr.: ... ὠρίκασιν· ἐπειδὴν ὠρίκασιν. Ἐπειδὴν <οὖν>...	... ὠρίκασιν, ἐπειδὴν ...
17,7	{τὸ} μῆτε κινούμενον	Wh.: {τὸ} μῆτε κινούμενον Tr.: τὸ μῆτε κινούμενον	{τὸ} μῆτε κινούμενον	{τὸ} μῆτε κινούμενον
19,1	ἐκπαιδεύεσθε, <***> λέγοντες ... ἀσκεῖν	ἐκπαιδεύεσθε, λέγοντες	λέγοντες ... ἀσκεῖν ... ἐκπαιδεύεσθε	ἐκπαιδεύεσθε, <***> λέγοντες ... ἀσκεῖν

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
19,1	〈ἦ〉 ὅπως	Wh.: 〈ἦ〉 ὅπως Tr.: ὅπως	〈πλήν〉 ὅπως	ὅπως
19,2	Κρήσικης	Κρήσικης	Κρήσικης	Κρήσικης
19,2	ὁ καταφρονεῖν συμβουλευῶν	ὁ καταφρονεῖν συμβουλευῶν	ὁ καταφρονεῖν συμβουλευῶν	ὁ καταφρονῶν
19,2	καὶ ἐμὲ οὖς	Wh.: καὶ ἐμὲ ὡς Tr.: μεγάλῳ	μεγάλῳ	καὶ ἐμὲ ὡς
19,2	τίνας δ' ἂν καὶ 〈ἔδει〉 διώξαι	Wh.: τίνας δ' ἂν καὶ 〈ἔδει〉 διώξαι Tr.: τίνας δ' ἀνάγκη διώξαι	τίνας δ' ἂν καὶ 〈ἔδει〉 διώξαι	τίνας δ' ἂν καὶ 〈ἔδει〉 διώξαι
20,2	ἔπτηξεν	ἔπτη	ἔπτηξεν	ἔπτηξεν
20,3	μετωκίσθησαν 〈γάρ〉 ... ἔξωρίσθησαν δὲ	Wh.: μετωκίσθησαν 〈γάρ〉 ... ἔξωρίσθησαν δὲ Tr.: μετωκίσθησαν ... ἔξωρίσθησαν δὲ	μετωκίσθησαν 〈γούν〉 ... ἔξωρίσθησαν δὲ	μετωκίσθησαν ... ἔξωρίσθησαν
20,5	{δια}πεπηγός	διαπεπηγός	διαπεπηγός	διαπεπηγός
20,6	ἅμα τῇ ψυχῇ πεπεισμένοι ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν κεκτήσεται	ἅμα τῇ ψυχῇ πεπεισμένοι ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν κεκτήσεται	ἅμα τῇ ψυχῇ πεπεισμένοι ὅτι 〈τὸ σῶμα〉 πνεῦμα τὸ οὐράνιον 〈ὡς〉 ἐπένδυμα 〈καὶ ἀντι〉 τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν κεκτήσεται	ἅμα τὴν ψυχὴν πεπεισμένοι ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος {τὴν ἀθανασίαν} κεκτήσεται
21,3	κρύπτει 〈***〉 τὸν ὄνειρον	κρύπτει τὸν ὄνειρον	κρύπτει 〈τὸ πῦρ, καὶ πέμπει〉 τὸν ὄνειρον	κρύπτει 〈***〉 τὸν ὄνειρον
21,3	πρὸς τὰ οικεῖα 〈***〉 ἀπομνημονεύματα	πρὸς τὰ οικεῖα ἀπομνημονεύματα	πρὸς τὰ οικεῖα, 〈πρὸς τὰ ἡμῶν〉 Ἀπομνημονεύματα	πρὸς τὰ οικεῖα ἀπομνημονεύ- ματα
22,2	〈τὸν〉 ἄβρυνόμενον	ἄβρυνόμενον	ἄβρυνόμενον	ἄβρυνόμενον
23,5	ἀνθρωποσφαγίαν	Wh.: ἀνθρωποσ- φαγίαν Tr.: ἀνθρωποφαγίαν	ἀνθρωποφαγίαν	ἀνθρωποσφα- γίαν

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
24,2	Πυθικόν αύλητήν	Wh.: Πυθικόν αύλητήν Tr.: μυθικόν αύλητήν	Πυθικόν αύλητήν	μυθικόν αύλητήν
24,3	τοῖς δόγμασιν ύμων	Wh.: τοῖς δόγμασιν ύμων Tr.: τοῖς δόγμασιν ήμων	τοῖς δόγμασιν ύμων	τοῖς δόγμασιν ύμων
25,1	κόμην <τε> ἐπειμμένοι πολλήν	Wh.: κόμην <τε> ἐπειμμένοι πολλήν Tr.: κόμην ἐπειμμένοι πολλήν	κόμην <τ’> ἐπειμμένοι πολλήν	κόμην <τε> ἐπειμμένοι πολλήν
26,2	ἀναθέσεις	Wh.: ἀναθέσεις Tr.: ἀποθέσεις	ἀποθέσεις	ἀναθέσεις
26,6	ἔστε	Wh.: ἔστε Tr.: ἴστε	ἔστε	ἔστε
27,1	διδαγμάτων	δογμάτων	δογματ(ιστ)ῶν	δογμάτων
27,1	διὰ τὸ ἐπικατηγορού- μενον ὄνομα post τὸν μὲν ληστήν	Wh.: διὰ τὸ ἐπικατηγορού- μενον ὄνομα post τὸν μὲν ληστήν Tr.: διὰ τὸ ἐπικατηγορού- μενον ὄνομα post ήμᾶς δὲ	διὰ τὸ ἐπικατηγορού- μενον ὄνομα post ήμᾶς δὲ	διὰ τὸ ἐπικατηγορού- μενον ὄνομα post τὸν μὲν ληστήν
27,2	Διαγόρας Ἀθηναῖος	Wh.: Διαγόρας Ἀθηναῖος Tr.: Διαγόρας ἄθεος	Διαγόρας Ἀθηναῖος <ἄθεος>	Διαγόρας ἄθεος
27,2	Τετιμωρήκατε	Wh.: τετιμωρήκατε Tr.: τετιμήκατε	τετιμωρήκατε	τετιμήκατε
27,5	<σέβω>	Wh.: <σέβω> Tr.: <τιμῶ>	<τιμῶ>	<σέβω>
28,3	αὐτοῖς	αὐτῶν	αὐτοῖς	αὐτῶν
29,3	καταδίκης ... τρόπον	Wh.: καταδίκης ... τρόπον Tr.: καταδίκης ... τόπον	καταδίκης ... τόπον	καταδίκης ... τρόπον

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
30,1	τῶν βρεφῶν <***> ἀποδύσασθαι	τῶν βρεφῶν ἀποδύσασθαι	τῶν βρεφῶν <τὸν χιτῶν’> ἀποδύσασθαι	τῶν βρεφῶν <***> ἀποδύσασθαι
30,2	Παρέσχομεν	παρέχομεν	παρέσχομεν	παρέχομεν
30,2	αὐτοῦ πᾶς ... κτῆμα	Wh.: αὐτοῦ πᾶς ... κτῆμα Tr.: αὐτοῦ πᾶν ... κτῆμα	αὐτοῦ πᾶς... κτῆμα	αὐτοῦ πᾶν ... κτῆμα
30,4	<τοῖς> ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις	ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις	<τοῖς> ἐξετάζειν γὰρ βουλομένοις	ἐξετάζειν γὰρ βουλόμενος
31,1	παλαιάτατον ... πρεσβύτατον	Wh.: παλαιάτατον ... πρεσβύτατον Tr.: παλαιότερον ... πρεσβύτερον	παλαιάτατον ... πρεσβύτατον	παλαιάτατον ... πρεσβύτατον
31,1	ἔτι δὲ	Wh.: ἔτι δὲ Tr.: ἀλλ’ ἔτι δέ	ἔτι δὲ	ἔτι δὲ
31,2	ὕφ’ ἡμῶν παραδεκτόν	Wh.: ὕφ’ ἡμῶν παραδεκτόν Tr.: ὕφ’ ὑμῶν παραδεκτόν	ὕφ’ ὑμῶν παραδεκτόν	ὕφ’ ἡμῶν παραδεκτέον
31,2	ὁπότεν	ὁπότεν	ὁπότεν	ὄταν
31,2	Λαμβάνω	Wh.: λαμβάνω Tr.: παραλαμβάνω	παραλαμβάνω	λαμβάνω
31,3	πρεσβύτατοι μὲν ... μετὰ δὲ ἐκείνους	Wh.: πρεσβύτατοι μὲν ... μετὰ δὲ ἐκείνους Tr.: οἱ πρεσβύτατοι ... μετὰ δὲ ἐκείνους	πρεσβύτατοι μὲν ... μετὰ δ’ ἐκείνους	πρεσβύτατοι μὲν ... μετ’ ἐκείνους
31,3	καὶ Στησίμβροτος	καὶ Στησίμβροτος	καὶ Στησίμβροτος	Στησίμβροτος τε
31,3	Καλλίστρατος	Καλλίστρατος	Καλλίστρατος	Καλλίμαχος
31,4	τούτων δὲ οἱ μὲν	τούτων δὲ οἱ μὲν	τούτων δὲ οἱ μὲν	τούτων δὲ οἱ
31,4	ἔτεσι διακοσίοις τεσσαράκοντα	ἔτεσι διακοσίοις τεσσαράκοντα	ἔτεσι διακοσίοις τεσσαράκοντα	διακοσίοις τεσσαράκοντα
31,5	πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων	Wh.: πρὸ τῶν ὀλυμπιάδων Tr.: <μικρόν> πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων	<μικρόν> πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων	πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
31,5	Τετρακοσίοις	τετρακοσίοις	τετρακοσίοις ἑπτὰ	τετρακοσίοις
32,3	τὰ ἡμέτερα <μέν>	Wh.: τὰ ἡμέτερα <μέν> Tr.: τὰ ἡμέτερα	τὰ ἡμέτερα <μέν>	τὰ ἡμέτερα
32,7	οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν <***> παρ' ἡμῖν οἷ	Wh.: οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν παρ' ἡμῖν οἷ Tr.: οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν <φίλοι> παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι	οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν <φίλοι> παρ' ἡμῖν, οἷ	οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν †παρ' ἡμῖν ἄνθρωποι†
33,1	τὰ μὲν ἡμέτερα ... τὰ δὲ ὑμέτερα {ἔθη}	τὰ μὲν ἡμέτερα ... τὰ δὲ ὑμέτερα ἔθη	τὰ μὲν ἡμέτερα <ἔθη> ... τὰ δὲ ὑμέτερα {ἔθη}	τὰ μὲν ἡμέτερα ... τὰ δὲ ὑμέτερα ἔθη
33,1	λήρον	Wh.: λήρον Tr.: ὕθλον	λήρον	ὕθλον
33,3	Νοσσίδος	Νοσσίδος	Νοσσίδος	Μυστίδος
34,1	τὸ προειρημένον	τὸ προειρημένον	{τὸ προειρημένον}	†τὸ προειρημένον†
34,2	τὰ σχήματα {καί}	Wh.: τὰ σχήματα {καί} Tr.: τὰ σχήματα καί	τὰ σχήματα {καί}	τὰ σχήματα {καί}
34,3	διὰ τὸν Περικλόμενον γύναιον	Wh.: διὰ τὸν Περικλόμενον γύναιον Tr.: διὰ Περικλόμενον τὸ γύναιον	διὰ Περικλόμενον τὸ γύναιον	διὰ Περικλόμενον τὸ γύναιον
34,3	ἡγείσθε καὶ κατανοεῖν	ἡγείσθε καὶ κατανοεῖν	ἡγείσθε <δεῖν> {καί} κατανοεῖν	ἡγείσθαι καὶ κατανοεῖν
34,5	τῆς χαλκευτικῆς {ῆ}	τῆς χαλκευτικῆς ῆ	τῆς <***> χαλκευτικῆς {ῆ}	τῆς <***> χαλκευτικῆς ῆ
34,5	καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ	Wh.: καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ Tr.: καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ	<ἀλλὰ> καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ	καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
34,5	περισπούδαστος	Wh.: περισπούδαστον Tr.: περισπούδαστος	περισπούδαστος	περισπούδαστον
34,7	{καὶ πρὸς} τὰ Καλλιᾶδου Νεαίρα προσέχειν τοὺς ὀφθαλμούς	Wh.: καὶ πρὸς τὰ Καλλιᾶδου Νεαίρα προσέχειν τοὺς ὀφθαλμούς Tr.: καὶ {πρὸς} τῇ Καλλιᾶδου Νεαίρα παρέχειν τοὺς ὀφθαλμούς	ἡ {πρὸς} τῇ Καλλιᾶδου Νεαίρα προσέχειν τοὺς ὀφθαλμούς	καὶ πρὸς τῇ Καλλιᾶδου Νεαίρα παρέχειν τοὺς ὀφθαλμούς
34,7	ὁ πόρνος	ὁ πόρνος	ὁ πόρνος <***>	ὁ ἴτουρνος†
35,2	ψυχρολογία <***> δόγμασιν	ψυχρολογία δόγμασιν	ψυχρολογία <καὶ τοῖς Ἑλλήνων> δόγμασιν	ψυχρολογία, δόγμασιν
35,2	καθ' ἡμᾶς	καθ' ὑμᾶς	καθ' ἡμᾶς	καθ' ὑμᾶς
35,2	<***> πειράσομαι	πειράσομαι	πειράσομαι	<***> πειράσομαι
36,1	μὴ μόνον ὑστερος	μὴ μόνον ὑστερος	μὴ μόνον <οὐχ> ὑστερος	μὴ ὕστερον
36,1	Ἰλίου κτίσεως	Wh.: Ἰλίου κτίσεως Tr.: γεγονυῖας Ἰλίου κτίσεως	Ἰλίου κτίσεως	Ἰλίου κτίσεως
36,2–3	διηγήσεις ἢ <***> Βηρωσός	Wh.: διηγήσεις ἢ <***> Βηρωσός Tr.: διηγήσεις. Βηρωσός	διηγήσεις. καὶ Βηρωσός <οὐν>	διηγήσεις καὶ <***> Βηρωσός
40,1	Πόλεων	Wh.: πόλεων Tr.: πόλεων, πόλεμων	πόλεων, πόλεμων	πόλεων
40,2	ἔγνωσαν, παραχαράττειν ἐπειράθησαν	ἔγνωσαν, παραχαράττειν ἐπειράθησαν	ἔγνωσαν {ἂ καὶ} παραχαράττειν ἐπειράθησαν	ἔγνωσαν, <ὡς ἴδια ἐσφτερίσαντο δόγματα> ἂ καὶ παραχαράττειν ἐπειράθησαν
41,2	τοῦ στρατεύσαντος	Wh.: στρατεύσαντος Tr.: τοῦ στρατεύσαντος	τοῦ στρατεύσαντος	στρατεύσαντος

Stelle	Schwartz	Whittaker / Trelenberg	Marcovich	Nesselrath
41,6	σφόδρα <***> μετὰ πάσης	σφόδρα μετὰ πάσης	σφόδρα <συντόμως καὶ> μετὰ πάσης	σφόδρα <***> μετὰ πάσης

Jede dieser Textvarianten ist im griechischen Text durch einen Asteriskos (*) markiert.

B. Text, Übersetzung und Anmerkungen

Τατιανού πρὸς Ἑλληνας

1.1. Μὴ πάνυ φιλέχθως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ὧ ἄνδρες Ἑλληνες, μηδὲ φθονήσητε τοῖς τούτων δόγμασιν. ποῖον γὰρ ἐπιτήδευμα παρ' ὑμῖν τὴν σύστασιν οὐκ ἀπὸ βαρβάρων ἐκτήσατο; Τελμησέων* μὲν γὰρ οἱ δοκιμώτατοι τὴν δι' ὀνειρώων ἐξεῦρον μαντικήν, Κἄρες τὴν διὰ τῶν ἄστρον πρόγνωσιν, πτήσεις ὀρνίθων Φρύγες καὶ Ἰσαύρων οἱ παλαιάτατοι, Κύπριοι θυτικήν, ἀστρονομεῖν Βαβυλώνιοι, μαγεύειν Πέρσαι, γεωμετρεῖν Αἰγύπτιοι, τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν Φοίνικες.

1.2. ὅθεν παύσασθε τὰς μιμήσεις εὐρέσεις ἀποκαλοῦντες. ποιήσιν μὲν γὰρ ἀσκεῖν καὶ ἄδειν Ὀρφεὺς ὑμᾶς ἐδίδαξεν, ὁ δὲ αὐτὸς καὶ μυεῖσθαι· Τουσκανοὶ πλάττειν, ἱστορίας συντάττειν αἱ παρ' Αἰγυπτίοις τῶν χρόνων ἀναγραφαί. Μαρσίου δὲ καὶ Ὀλύμπου τὴν αὐλητικήν ἀπηνέγκασθε – Φρύγες δὲ [οἱ] ἀμφοτέρου* –, τὴν διὰ σύριγγος ἀρμονίαν τ'ἀγροικοῖτ* συνεστήσαντο. Τυρρηνοὶ σάλπιγγα, χαλκεύειν Κύκλωπες, καὶ ἐπιστολὰς συντάσσειν ἢ Περωσῶν ποτε ἠγησαμένη γυνή, καθά φησιν Ἑλλάνικος· Ἄτοσσα δὲ ὄνομα αὐτῆ ἦν.

1.3. καταβάλετε τοιγαροῦν τοῦτον τὸν τύφον μηδὲ προβάλλεσθε ῥημάτων εὐπρέπειαν, οἵτινες ὑφ' ὑμῶν αὐτῶν ἐπαινούμενοι συνηγόρους τοὺς οἴκοι κέκτησθε. χρῆ δὲ τὸν νοῦν ἔχοντα τὴν ἀφ' ἑτέρων περιμένειν μαρτυρίαν συνάδειν τε καὶ (***) ἐν τῆ* τοῦ λόγου προφορᾷ.

1.4. νῦν δὲ μόνοις ὑμῖν ἀποβέβηκε μηδὲ ἐν ταῖς ὁμιλίαις ὁμοφωνεῖν· Δωριέων μὲν γὰρ οὐχ ἡ αὐτὴ λέξις τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀττικῆς, Αἰολεῖς τε οὐχ ὁμοίως τοῖς Ἰωσι φθέγγονται. στάσεως δὲ οὔσης τοσαύτης παρ' οἷς οὐκ ἔχρην ἀπορῶ τίνα με δεῖ καλεῖν Ἑλληνα. καὶ γὰρ τὸ πανατοπώπατον*, τὰς μὴ συγγενεῖς ὑμῶν ἐρμηνείας τετιμήκατε, βαρβαρικαῖς τε φωναῖς ἔσθ' ὅτε καταχρώμενοι συμφύρδην* ὑμῶν πεποιήκατε τὴν διάλεκτον.

1.5. τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῆ παρ' ὑμῖν σοφία κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ. κατὰ γὰρ τὸν κωμικὸν ταυτὰ ἐστὶν „ἐπιφυλλίδες καὶ σταμύλματα, χελιδόνων μουσεῖα, λωβηταὶ τέχνης“, λαρυγγιῶσι τε οἱ ταύτης ἐφιέμενοι καὶ κοράκων ἀφιένται φωνήν. ῥητορικὴν μὲν γὰρ ἐπ' ἀδικία καὶ συκοφαντία συνεστήσασθε, μισθοῦ πιπρά-

Tatian, An die Griechen

1.1. Seid nicht so absolut feindlich eingestellt gegenüber den Barbaren, ihr Griechen, und neidet ihnen nicht ihre Überzeugungen! Welches Tätigkeitsfeld bei euch hat nämlich nicht seinen Bestand von Barbaren gewonnen?¹ Die bedeutendsten der Telmessier² ja haben die durch Träume arbeitende Mantik herausgefunden, die Karer³ das Weissagen mit Hilfe der Sterne, die Flugbewegungen von Vögeln die Phryger⁴ und die ältesten von den Isaurern,⁵ die Bewohner von Zypern die Eingeweideschau nach dem Opfer,⁶ die Sternkunde die Babylonier, die Magie die Perser, die Geometrie die Ägypter, die Erziehung durch Schrift die Phönizier.

1.2. Deshalb hört auf damit, eure Nachahmungen als Erfindungen zu bezeichnen! Die Poesie nämlich zu betreiben und die Sangeskunst lehrte euch Orpheus,⁷ der gleiche auch, sich (in Mysterien) einweihen zu lassen; die Tuskaner⁸ die Plastik, Geschichtswerke zu verfassen die bei den Ägyptern gepflegten chronologischen Aufzeichnungen. Von Marsyas und Olympos habt ihr das Aulos-Spiel bezogen – Phryger waren beide –; den aus der Syrinx zu holenden Wohlklang entwickelten †Landleute†.⁹ Die Tyrrhener¹⁰ vermittelten die Trompete, die Erzbearbeitung die Kyklopen,¹¹ und das Briefe-Verfassen die Frau, die einmal über die Perser herrschte, wie Hellanikos sagt; Atossa war ihr Name.¹²

1.3. Lasst also diesen Dünkel fallen und schiebt nicht zierliche Worte vor, die ihr euch von euch selbst loben lasst und als Fürsprecher die eigenen Leute besitzt. Wer jedoch Verstand hat, muss das Zeugnis von anderen abwarten, und er muss übereinstimmen <***>¹³ auch im Vortrag der Argumentation.

1.4. Jetzt aber hat es sich so ergeben, dass allein ihr nicht einmal im sprachlichen Umgang (miteinander) harmoniert. Die Dorer haben nämlich nicht die gleiche Sprechweise wie die Leute aus Attika, und die Aiolier sprechen nicht in ähnlicher Weise wie Ionier,¹⁴ da es aber eine solche Differenz bei denen gibt, bei denen das nicht sein sollte, weiß ich nicht, wen ich (überhaupt) „Griechen“ nennen soll. Und was ja das Allerabsurdeste¹⁵ ist: Redeweisen, die euch nicht naheliegen, haltet ihr in Ehren, und manchmal wendet ihr barbarische Wörter missbräuchlich an und macht eure Sprache zu einem Mischmasch.

1.5. Aus diesem Grund habe ich eurer „Weisheit“ eine Absage erteilt, auch wenn ich in ihr eine recht respektable Figur machte.¹⁶ Wie nämlich der Komödiendichter sagt, sind das „Nachlesetrauben und Geschwätz und Schwalbenzwitscherschulen und Verderber der Kunst“;¹⁷ und es strapazieren ihre Stimmröhre, die nach dieser (Weisheit) trachten, und

σκοντες τῶν λόγων ὑμῶν τὸ αὐτεξούσιον καὶ πολλάκις τὸ νῦν δίκαιον αὐθις οὐκ ἀγαθὸν παριστῶντες· ποιητικὴν δέ, μάχας ἵνα συντάσσητε θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ ψυχῆς διαφθοράν.

2.1. Τί γὰρ σεμνὸν φιλοσοφοῦντες ἐξηνέγκατε; τίς δὲ τῶν πάνυ σπουδαίων ἀλαζονείας ἔξω καθέστηκεν; Διογένης πιθάκης καυχῆματι τὴν ἀπάρκειαν σεμνυνόμενος πολύποδος ὠμοβορία πάθει συσχεθεὶς εἰλεῶ διὰ τὴν ἀκρασίαν ἀποτέθνηκεν. Ἀρίστιππος ἐν πορφυρίδι περιπατῶν ἀξιοπίστως ἠσωτεύσατο· Πλάτων φιλοσοφῶν ὑπὸ Διονυσίου διὰ γαστριμαργίαν ἐπιπράσκετο.

2.2. καὶ Ἀριστοτέλης, ἀμαθῶς ὄρον τῆ προνοία θεὶς καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἐν οἷς ἠρέσκετο περιγράψας, λίαν ἀπαιδευτῶς Ἀλέξανδρον τὸ μεμνηνὸς μειράκιον ἐκολάκευεν, ὅστις Ἀριστοτελικῶς πάνυ τὸν ἑαυτοῦ φίλον διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι προσκυνεῖν αὐτὸν καθείρξας ὥσπερ ἄρκτον ἢ πάρδαλιν περιέφερε. πάνυ γοῦν ἐπέιθετο τοῖς τοῦ διδασκάλου δόγμασιν τὴν ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀρετὴν συμποσίοις* ἐπιδεικνύμενος καὶ τὸν οἰκεῖον καὶ πάνυ φίλτατον διαπείρων τῷ δόρατι, καὶ πάλιν κλαίων καὶ ἀποκαρτερῶν προφάσει λύτης, ἴν' ὑπὸ τῶν οἰκειῶν μὴ μισηθῇ.

2.3. γελάσαμεν δ' ἂν καὶ τοὺς μέχρι νῦν τοῖς δόγμασιν αὐτοῦ καταχρωμένους, οἱ τὰ μετὰ σελήνην ἀπρονόητα λέγοντες εἶναι, προσγειότεροι παρὰ τὴν σελήνην ὑπάρχοντες καὶ κατώτεροι τοῦ ταύτης δρόμου, προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων· παρ' οἷς δὲ οὐκ ἔστι κάλλος, οὐ πλοῦτος, οὐ ῥώμη σώματος, οὐκ εὐγένεια, παρὰ τούτοις οὐκ ἔστι κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην τὸ εὐδαιμον. καὶ οἱ τοιοῦτοι φιλοσοφεῖτωσαν.

3.1. Τὸν γὰρ Ἡράκλειτον οὐκ ἂν ἀποδεξαίμην „ἑμαυτὸν ἐδίδαξάμην“ εἰπόντα διὰ τὸ αὐτοδίδακτον εἶναι καὶ ὑπερήφανον, οὐδ' ἂν ἐπαινέσαμεν κατακρύψαντα τὴν ποίησιν ἐν τῷ τῆς Ἀρτέμιδος ναῶ, μυστηριωδῶς ὅπως ὕστερον ἢ ταύτης ἔκδοσις γίνηται. καὶ γὰρ οἷς μέλον ἔστι περὶ τούτων, φασὶν Εὐριπίδην τὸν τραγωδοποιὸν κατ-

geben nur Rabengekrächze¹⁸ von sich. Denn die Redekunst habt ihr entwickelt, um Unrecht zu tun und andere anzuschwärzen; gegen Geld verkauft ihr die Freiheit eurer Worte und stellt oft das, was jetzt gerecht ist, ein anderes Mal als nicht gut hin;¹⁹ die Dichtkunst aber (habt ihr entwickelt), um Kämpfe und Liebschaften von Göttern und Verderbnis der Seele darzustellen.²⁰

2.1. Was nämlich habt ihr Großartiges in der Philosophie hervorgebracht? Wer von den ach so ernstern Herren hat Prahlerei vermieden? Diogenes erhob großmächtig Anspruch auf Genügsamkeit, indem er sich mit seinem Fass brüstete, und aufgrund des rohen Verzehrs eines Tintenfischs von einem Leiden befallen, einer Darmverschlingung, starb er wegen seiner Unmäßigkeit.²¹ Aristipp stolzierte im Purpurgewand umher und schwelgte auf glaubwürdige Weise; Platon philosophierte und wurde von Dionysios wegen seiner Gefräßigkeit verkauft.²²

2.2. Und Aristoteles,²³ der dumm der Vorsehung eine Grenze setzte²⁴ und die Glückseligkeit mit den Dingen umschrieb, an denen er Gefallen hatte,²⁵ schmeichelte in außerordentlich törichter Weise Alexander, dem verrückten Jünglein,²⁶ der gar sehr aristotelisch seinen eigenen Freund, weil der ihm nicht die Proskynese erweisen wollte, wie einen Bären oder einen Panther einsperrte und mit sich führte.²⁷ Gar sehr also folgte er²⁸ den Lehrsätzen seines Lehrers, da er seine Tapferkeit und Vortrefflichkeit durch Gelage zur Schau stellte,²⁹ den vertrauten und herzallerliebsten Gefährten mit dem Speer durchbohrte³⁰ und dann wieder weinte und sich durch Hunger umzubringen versuchte,³¹ um Trauer vorzuspielen, damit er nicht von seinen Leuten gehasst werde.

2.3. Lachen möchte ich auch über die, die sich bis jetzt seinen Lehrsätzen verschreiben: Während sie behaupten, dass die Dinge unterhalb des Mondes der Vorsehung nicht unterliegen³² – wobei sie (selber) im Vergleich zum Mond näher an der Erde sind und unterhalb seines Laufes –, kümmern sie sich um die Zukunft von Dingen, für die man keine Zukunftsmaßnahmen treffen kann.³³ Bei den Menschen aber, die nicht über Schönheit, Reichtum oder einen kräftigen Körper verfügen, bei denen gibt es laut Aristoteles keine Glückseligkeit.³⁴ Solche Leute sollen Philosophie betreiben!

3.1. Was nämlich Heraklit betrifft, der behauptet: „Ich war mein eigener Lehrer!“³⁵ – den kann ich nicht billigen, weil er „selbstgelehrt“ und arrogant ist, und ich kann auch nicht loben, dass er sein Werk im Artemis-Tempel versteckt hat,³⁶ damit später deren Veröffentlichung Mysteriengeruch an sich hat. Diejenigen nämlich, denen diese Dinge am Her-

ίοντα καὶ ἀναγινώσκοντα διὰ μνήμης κατ' ὀλίγον τὸ Ἡρακλείτειον σκότος σπουδαίως* παραδεδωκέναι.

3.2. τούτου μὲν οὖν τὴν ἀμαθίαν ὁ θάνατος συνήλεγξεν· ὕδρωπι γὰρ συσχεθεὶς καὶ τὴν ἰατρικὴν ὡς φιλοσοφίαν ἐπιτηδεύσας βολβίτοις τε περιπλάσας ἑαυτὸν, τῆς κόπρου κρατυνθείσης συνολκάς τε τοῦ παντός ἀπεργασαμένης σώματος, σπασθεὶς ἐτελεύτησεν.

3.3. τὸν γὰρ Ζήνωνα, διὰ τῆς ἐκπυρώσεως ἀποφαινόμενον ἀνίστασθαι πάλιν τοὺς αὐτοὺς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς – λέγω δὲ Ἄνυτον καὶ Μέλητον ἐπὶ τῷ κατηγορεῖν, Βούσιριν δὲ ἐπὶ τῷ ξενοκτονεῖν καὶ Ἡρακλέα πάλιν ἐπὶ τῷ ἀθλεῖν –, παραιτητέον· ὅστις ἐν τῷ κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν λόγῳ πλείονας τοὺς μοχθηροὺς τῶν δικαίων εἰσηγεῖται, Σωκράτους ἑνός καὶ Ἡρακλέους καὶ τινῶν ἄλλων τοιούτων γεγονότων ὀλίγων καὶ οὐ πολλῶν. οἱ γὰρ κακοὶ πάνυ πλείους εὑρεθήσονται τῶν ἀγαθῶν, καὶ ὁ θεὸς κακῶν ἀποδειχθήσεται κατ' αὐτὸν ποιητῆς, ἐν ἀμάραις τε καὶ σκώληξι καὶ ἀρρητουργοῖς καταγινόμενος.

3.4. Ἐμπεδοκλέους γὰρ τὸ ἀλαζονικὸν αἰ κατὰ τὴν Σικελίαν τοῦ πυρὸς ἀναφύσεις ἀπέδειξαν, ὅτι μὴ θεὸς ὢν τοῦθ' ὅπερ ἔλεγεν εἶναι κατεψεύδετο.

3.5. γελῶ καὶ τὴν Φερεκύδους γραολογίαν καὶ τοῦ Πυθαγόρου τὴν περὶ τὸ δόγμα κληρονομίαν καὶ τοῦ Πλάτωνος, κἂν τινες μὴ θέλωσι, τὴν περὶ τούτου* μίμησιν.

3.6. τίς γὰρ ἂν ἐπιμαρτυρήσαι τῇ Κράτητος κυνογαμῖα καὶ οὐ μᾶλλον παραιτησάμενος τὴν ἔντυφον τῶν ὁμοίων αὐτῷ γλωσσομανίαν ἐπὶ τὸ ζητεῖν {ἐπὶ} τὸ κατ' ἀλήθειαν σπουδαῖον τρέψεται*;

3.7. διόπερ μὴ παρασυρέτωσαν ὑμᾶς αἰ τῶν φιλοσόφων καὶ οὐ φιλοσόφων πανηγύρεις, οἵτινες ἐναντία μὲν ἑαυτοῖς δογματίζουσιν, κατὰ δὲ τὸ ἐπελθὸν ἕκαστος ἐκπεφώνηκε. πολλὰ δὲ καὶ παρ' αὐτοῖς ἐστὶ προσκρούσματα· μισεῖ μὲν γὰρ ἕτερος τὸν ἕτερον, ἀντιδοξοῦσι δὲ ἑαυτοῖς, διὰ τὴν ἀλαζονεῖαν τόπους ἐπιλεγόμενοι* τοὺς προὔχοντας. ἐχρῆν δὲ μήτε τοὺς βασιλέας προλήμματα θεραπεύειν ἢ κολακεύειν* τοὺς ἡγουμένους, περιμένειν δὲ μέχρις ἂν πρὸς αὐτοὺς οἱ μεγιστᾶνες ἀφίκωνται.

zen liegen, sagen, der Tragödiendichter Euripides sei hingegangen, habe das Buch gelesen und aus dem Gedächtnis peu à peu das heraklitische Dunkel allen Ernstes³⁷ weiterverbreitet.³⁸

3.2. Dessen Dummheit nun hat der Tod mit entlarvt: Da er nämlich von der Wassersucht befallen wurde³⁹ und die Heilkunst wie die Philosophie betrieb⁴⁰ und sich ringsum mit Kuhfladen zupflasterte,⁴¹ starb er unter Krämpfen, als der Kot sich verhärtete und Zusammenziehungen des ganzen Körpers bewirkte.

3.3. Was nämlich den Zenon angeht, der darlegt, dass aufgrund der Ekpyrosis die gleichen Leute zu den gleichen Tätigkeiten wieder auferstehen würden,⁴² d.h. Anytos und Meletos zum Anklagen, Busiris, um Fremde umzubringen, und Herakles, um seine Taten zu vollbringen⁴³ – das ist abzulehnen. Zenon führt in seiner Darlegung der Ekpyrosis viel mehr Übeltäter als gerechte Menschen ein, da der eine Sokrates und Herakles und noch ein paar andere von dieser Art nur wenige und nicht viele sind. Die Schlechten werden sich gegenüber den Guten als gewaltig in der Überzahl herausstellen, und Gott wird nach Zenon als ein Schöpfer des Schlechten befunden werden, da er in Kloaken und Würmern und Unholden⁴⁴ seine Wohnstatt nimmt.⁴⁵

3.4. Das Prahlwesen des Empedokles nämlich haben die Feuerausbrüche auf Sizilien erwiesen, da er, ohne ein Gott zu sein, dies, was er zu sein behauptete, nur erlog.⁴⁶

3.5. Ich lache auch über die Ammenmärchen des Pherekydes,⁴⁷ über sein Erbe, das Pythagoras mit seiner Lehre angetreten hat,⁴⁸ und über Platons Nachahmung in dieser,⁴⁹ auch wenn einige diese bestreiten.⁵⁰

3.6. Wer möchte sich nämlich für die „Hundehochzeit“ des Krates⁵¹ als Zeuge zur Verfügung stellen und wird nicht lieber den eingebildeten Zungenwahnsinn⁵² von seinesgleichen abweisen und sich der Suche nach dem wirklich echten Wahren zuwenden?⁵³

3.7. Deshalb sollen euch die Festversammlungen der Lärm- und nicht Weisheitsliebhaber⁵⁴ nicht vom Weg abbringen; sie verbreiten inhärente Widersprüche,⁵⁵ und ein jeder gibt zum Besten, was ihm gerade in den Sinn kommt. Viele Konflikte auch gibt es bei ihnen: Der eine nämlich hasst den anderen,⁵⁶ und sie verkünden widersprechende Lehren, während sie sich Plätze auswählen,⁵⁷ die besonders herausragen. Sie sollten ferner nicht in vorausweisendem Gehorsam den Königen aufwarten⁵⁸ oder den führenden Persönlichkeiten schmeicheln, sondern warten, bis die Großkopfen⁵⁹ zu ihnen kommen.

4.1. Διὰ τί γάρ, ἄνδρες Ἑλληνες, ὥσπερ ἐν πυγμῇ συγκρούειν βούλεσθε τὰς πολιτείας καθ' ἡμῶν; καὶ εἰ μὴ τοῖς τινῶν νομίμοις συγρησθαι βούλομαι, τίνος χάριν καθάπερ μιαιφώτατος μεμίσημαι;

4.2. προστάττει φόρους τελεῖν ὁ βασιλεύς· ἔτοιμος παρέχειν. δουλεύειν ὁ δεσπότης καὶ ὑπηρετεῖν· τὴν δουλείαν γινώσκω. τὸν μὲν γὰρ ἄνθρωπον ἀνθρωπίνως τιμητέον, φοβητέον δὲ μόνον τὸν θεόν, ὅστις ἀνθρωπίνους οὐκ ἔστιν ὁρατὸς ὀφθαλμοῖς, οὐ τέχνη περιληπτὸς. τοῦτον μόνον ἀρνεῖσθαι κελευόμενος οὐ πεισθήσομαι, τεθνήξομαι δὲ μᾶλλον, ἵνα μὴ ψεύστης καὶ ἀχάριστος ἀποδειχθῶ.

4.3. θεὸς ὁ καθ' ἡμᾶς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ, μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὅλων ἀρχή. πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής, ἀόρατός τε καὶ ἀναφής, αἰσθητῶν καὶ ὁρατῶν αὐτὸς γεγυνώς πατήρ. τοῦτον διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβανόμεθα.

4.4. δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην χάριν ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἶτα πῶς τοὺς ἔμοις ὑπηρέτας προσκυνήσω; πῶς δὲ ξύλα καὶ λίθους θεοὺς ἀποφανοῦμαι; πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκων, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὥσπερ δὲ ψυχῆ* παρωμοιωμένον, οὐ τιμητέον ἐπ' ἴσης τῷ τελείῳ θεῷ.

4.5. ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀνωνόμαστον* θεὸν δωροδοκητέον· ὁ γὰρ πάντων ἀνενδεής οὐ διαβλητέος ὑφ' ἡμῶν ὡς ἐνδεής. φανερώτερον δὲ ἐκθήσομαι τὰ ἡμέτερα.

5.1. θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ· τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν. ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις, κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων {αὐτὸς ὑπόστασις}* ἦν σὺν αὐτῷ, τὰ πάντα σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς {καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ,}* ὑπέστησεν.

5.2. θελήματι δὲ τῆς ἀπλότητος αὐτοῦ προπηδᾷ λόγος· ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχὴν. 5.3. γέγονεν δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ

4.1. Weshalb denn, ihr Griechen, wollt ihr wie bei einem Faustkampf die staatlichen Institutionen⁶⁰ gegen uns aufhetzen? Und wenn ich die Bräuche gewisser Leute nicht mitmachen will, weshalb werde ich dann wie das verworfenste Subjekt gehasst?

4.2. Steuern zu zahlen befiehlt der Kaiser – ich bin bereit, das zu tun. Untertan zu sein und zu dienen befiehlt der Herr – ich erkenne den Untertanenstatus an.⁶¹ Denn den Menschen muss man auf menschliche Weise ehren; fürchten aber muss man allein den Gott,⁶² der menschlichen Augen nicht sichtbar und durch (menschliche) Kunst nicht erfassbar ist.⁶³ Bei ihm allein werde ich nicht gehorchen, wenn man mir befiehlt, ihn zu verleugnen, sondern ich werde eher sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer erwiesen zu werden.

4.3. Gott, wie wir ihn verstehen, hat keinen Bestand innerhalb der Zeit; er allein ist ohne Anfang und zugleich der Anfang von Allem. Ein Geist ist Gott,⁶⁴ aber nicht einer, der durch die Materie dringt,⁶⁵ sondern der Schöpfer der materiellen Geister und der in der Materie zu findenden Formen; er ist unsichtbar und unberührbar,⁶⁶ da er selbst der Vater der wahrnehmbaren und sichtbaren Dinge ist. Ihn erkennen wir durch seine Schöpfung, und das Unsichtbare seiner Macht erfassen wir in seinen Werken.⁶⁷

4.4. Die Schöpfung, die von ihm um unseretwillen Existenz bekommen hat, will ich nicht anbeten. Entstanden sind Sonne und Mond wegen uns; wieso soll ich dann diese meine Diener anbeten?⁶⁸ Wieso soll ich Hölzer und Steine zu Göttern erklären?⁶⁹ Der Geist nämlich, der die Materie durchdringt, ist geringer als der göttlichere Geist, und wie er der (stofflichen) Seele angeglichen ist,⁷⁰ darf er nicht auf der gleichen Stufe wie der vollkommene Gott verehrt werden.

4.5. Aber ebensowenig darf man den unnennbaren Gott⁷¹ bestechen; derjenige nämlich, der aller Dinge unbedürftig ist,⁷² darf von uns nicht verleumdet werden, als wäre er bedürftig. Noch deutlicher aber werde ich unsere Lehren darlegen:

5.1. Gott war im Anfang,⁷³ den Anfang aber haben wir als des Logos Kraft⁷⁴ überliefert erhalten. Denn der Herr aller Dinge, der selbst die Grundlage des Alls darstellt, war zur Zeit, als es die Schöpfung noch nicht gab, allein; insoweit aber das ganze Potenzial der sichtbaren und unsichtbaren Dinge bei ihm war,⁷⁵ verlieh er selbst diesem allen, was bei ihm war⁷⁶, durch die Kraft des Logos⁷⁷ Existenz.

5.2. Durch den Willen seines einfach-ungeteilten Wesens springt (nun) der Logos hervor;⁷⁸ der Logos aber geht nicht ins Leere und wird das erstgeborene Werk⁷⁹ des Vaters; ihn kennen wir als den Anfang der

κατὰ ἀποκοπὴν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώριται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἴρεσιν* προσλαβὸν οὐκ ἔνδεα τὸν ὄθεν εἰληπται πεποιήκεν. 5.4. ὥσπερ γὰρ ἀπὸ μιᾶς δαδὸς ἀνάπτεται μὲν πυρὰ πολλά, τῆς δὲ πρώτης δαδὸς διὰ τὴν ἕξαψιν τῶν πολλῶν δαδῶν οὐκ ἐλαττοῦται τὸ φῶς, οὕτω καὶ ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμειος οὐκ ἄλλογον πεποιήκε τὸν γεγεννηκότα.

5.5. καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ λαλῶ, καὶ ὑμεῖς ἀκούετε, καὶ οὐ δήπου διὰ τῆς μεταβάσεως τοῦ λόγου κενὸς ὁ προσομιλῶν τοῦ λόγου γίνομαι, προβαλλόμενος δὲ τὴν ἑμαυτοῦ φωνὴν διακοσμεῖν τὴν ἐν ὑμῖν ἀκόσμητον ὕλην προήρημαι. 5.6. καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποιήσιν αὐτὸς ἑαυτῶ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, οὕτω καὶ γὰρ κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν, ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος, μεταρρυθμίζω τῆς συγγενοῦς ὕλης τὴν σύγχυσιν.

5.7. οὔτε γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη καθάπερ καὶ ὁ θεὸς, οὔτε διὰ τὸ ἀναρχον {καὶ αὐτῆ}* ἰσοδύναμος τῷ θεῷ, γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπὸ ἄλλου γεγονουῖα, μόνου δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.

6.1. Καὶ διὰ τοῦτο καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ὄλων συντέλειαν, οὐχ ὡς οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσι κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων αἰεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν οὐκ ἐπὶ τι χρήσιμον, ἀπαξ δὲ τῶν καθ' ἡμᾶς αἰῶνων πεπερασμένων {καὶ} εἰς τὸ παντελές* διὰ μόνων τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν {ἔσεσθαι} χάριν κρίσεως*. 6.2. δικάζουσι δὲ ἡμῖν οὐ Μίνως οὐδὲ? Ραδάμανθους, ὧν πρὸ τῆς τελευτῆς οὐδεμία τῶν ψυχῶν, ὡς μυθολογοῦσιν, ἐκρίνετο, δοκιμαστὴς δὲ αὐτὸς ὁ ποιητὴς θεὸς γίνεται.

6.3. κὰν γὰρ πάνυ φληνάφους τε καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσητε, μέλον οὐκ ἔστιν ἡμῖν, ἐπεὶ τούτῳ τῷ λόγῳ πεπιστεύκαμεν. ὥσπερ γὰρ οὐκ ὦν πρὶν ἢ γενέσθαι τίς ἡμῖν οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπήρχον, γεγονῶς δὲ ὁ μὴ πάλαι διὰ τῆς γενέσεως τὸ εἶναι πεπίστευκα· τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γενόμενος καὶ διὰ θανάτου μηκέτ' ὦν αὐθὶς τε μηκέθ' ὀρώμενος ἔσομαι πάλιν ὥσπερ μὴ πάλαι γεγονῶς εἶτα γεννηθεὶς.

Welt. 5.3. Er ist aber durch Teilung, nicht durch Abtrennung entstanden; denn das Abgetrennte ist vom Ersten geschieden, das Geteilte aber erfährt (nur) eine „hauswirtschaftliche“ Funktionsteilung und verursacht bei dem, von dem es genommen ist, keinen Mangel. 5.4. Wie sich nämlich von einer einzigen Fackel viele Feuer entzünden lassen,⁸⁰ bei der ersten Fackel aber wegen des Anzündens der vielen (weiteren) Fackeln das Licht nicht vermindert wird, so hat auch der Logos, da er aus der Macht des Vaters hervorging, nicht „logos-los“ den gemacht, der ihn hervorgebracht hat.

5.5. Denn auch ich spreche (jetzt), und ihr hört zu, und durch den Übergang meines Vortrags stellt sich doch wohl kein Mangel an Vortrag bei mir, der ich zu euch spreche, ein, sondern indem ich meine Stimme aussende, habe ich das Bestreben, die ungeordnete Materie in euch zu ordnen; 5.6. und wie der Logos, nachdem er im Anfang hervorgebracht worden war, selbst wiederum unsere Schöpfung durch sich selbst hervorbrachte, indem er die Materie formte, so gestalte auch ich, da ich wieder geboren wurde⁸¹ und da ich die Wahrnehmung des Wahren erlangt habe, in der Nachahmung des Logos die Verwirrung der (mir) verwandten Materie zum Besseren um.

5.7. Denn weder ohne Anfang⁸² ist die Materie wie Gott, noch hat sie, weil sie ohne Anfang wäre, gleiche Macht⁸³ wie Gott; sondern sie ist geworden, und zwar nicht durch das Wirken eines anderen, sondern sie ist allein durch den Schöpfer von Allem hervorgebracht.⁸⁴

6.1. Und deswegen glauben wir auch, dass es die Auferstehung der Leiber geben wird nach der Vollendung aller Dinge; wobei nicht, wie die Stoiker lehren, in gewissen periodischen Umläufen stets die gleichen Dinge entstehen und vergehen zu keinem Nutzen,⁸⁵ sondern nachdem ein einziges Mal die uns betreffenden Zeitläufte⁸⁶ vollständig vollendet sind, wegen der Zusammenbringung allein der Menschen um des Gerichts willen.⁸⁷ 6.2. Es richten aber über uns nicht Minos oder Rhadamanthys,⁸⁸ vor deren Ableben keine von den Seelen, wie man im Mythos erzählt, vor Gericht gestellt wurde,⁸⁹ sondern zum Richter wird der Schöpfer selbst, Gott.

6.3. Denn auch wenn ihr uns für völlige Schwätzer und Windbeutel⁹⁰ haltet, kümmert uns das nicht, denn wir schenken dieser Lehre Glauben. Wie ich nämlich nicht war, bevor ich wurde, und daher (auch) nicht erkannte, wer ich war, sondern nur im Bestand der fleischlichen Materie vorhanden war, nachdem ich aber – der ich nicht von altersher bin – geworden bin, erst durch mein Werden den Glauben an meine Existenz habe, auf die gleiche Weise werde ich, nachdem ich geworden und

6.4. κἂν πῦρ ἐξαφανίση μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκε· κἂν ἐν ποταμοῖς κἂν ἐν θαλάσσαις ἐκδαπανηθῶ κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότη. καὶ ὁ μὲν πτωχὸς καὶ ἄθεος οὐκ οἶδεν τὰ ἀποκείμενα, θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὄρατὴν αὐτῷ μόνον ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.

7.1. Λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος, πνεῦμα γεγονῶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς* καὶ λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως, κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν πατρὸς μίμησιν εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἴν', ὥσπερ ἡ ἀφθαρσία παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλαβὼν ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον.

7.2. ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται· τὸ δὲ ἐκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε ἀγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον, ὅπερ* μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον, ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζεται δι' αὐτὸν γεγονῶς μοχθηρὸς, ὁ δὲ δίκαιος χάριν τῶν ἀνδραγαθημάτων ἀξίως ἐπαινῆται κατὰ τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θεοῦ μὴ παραβὰς τὸ βούλημα.

7.3. καὶ τὰ μὲν περὶ τοὺς ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον· ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔχουσα παρ' ἑαυτῆ προγνωστὸν* τὸ μέλλον ἀποβαίνειν – οὐ καθ' εἰμαρμένην, τῇ δὲ τῶν αἰρουμένων αὐτεξουσίᾳ γνώμη – τῶν μελλόντων προὔλεγε τὰς ἀποβάσεις καὶ τῆς μὲν πονηρίας κωλυτῆς ἐγένετο δι' ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μενόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιαστής.

7.4. καὶ ἐπειδὴ τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνέδειξαν οἱ ἄνθρωποι καίτοι ἐπανιστάμενον* τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις τὸν τε ἄρξαντα τῆς ἀπονοίας καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας τούτῳ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρητήσατο.

7.5. καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονῶς, χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου, θνητὸς γίνεται· διὰ δὲ τὴν παρὰ τὴν ἀγνοίαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται, καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι τούτου τε τὰ φαντάσματα* δαιμόνων στρατό-

durch den Tod nicht mehr bin und man mich dann auch erneut nicht mehr sieht, wiederum sein, wie ich, nicht von altersher entstanden, dann erst hervorgebracht wurde.

6.4. Auch wenn Feuer mein bisschen Fleisch vernichtet, nimmt der Kosmos die in Rauch verwandelte Materie auf; auch wenn ich in Flüssen oder in Meeren dahingerafft oder von Tieren zerrissen werde, bin ich in den Vorratskammern eines reichen Herren aufbewahrt. Und der Bettler und Gottlose weiß nicht, was aufbewahrt ist; Gott der König aber wird, wann er will, den ihm allein sichtbaren Bestand in den alten Zustand zurückversetzen.

7.1. Der himmlische Logos nämlich, der Geist vom Vater her⁹¹ geworden ist und Logos aus der Kraft des Logos, machte in Nachahmung des Vaters, der ihn hervorgebracht hatte, zum Abbild der Unsterblichkeit den Menschen, damit, wie die Unvergänglichkeit bei Gott ist, auf die gleiche Weise der Mensch am göttlichen Wesen Anteil erhalte und so auch die Unsterblichkeit habe.⁹²

7.2. Der Logos nun wird noch vor der Erschaffung der Menschen zum Schöpfer der Engel; jede von beiden Gattungen der Schöpfung ist in ihrem Wesen frei, ohne die Natur des Guten zu haben, welche ja allein bei Gott ist;⁹³ durch die Freiheit der Entscheidung aber wird es von den Menschen erfüllt, damit der Schlechte zu Recht bestraft wird, da er aus sich selbst heraus schlecht geworden ist, der Gerechte aber um seiner wackeren Taten willen in angemessener Weise gelobt wird, da er in freier Entscheidung den Willen Gottes nicht übertreten hat.

7.3. Und die Dinge hinsichtlich Engeln und Menschen verhalten sich auf diese Weise; die Macht des Logos aber, da sie bei sich die Zukunft voraussehen konnte⁹⁴ – nicht in Hinsicht auf ein (unabänderliches) Schicksal, sondern aufgrund des freien Willens der eine Entscheidung treffenden Menschen –, sagte voraus, was sich in Zukunft ergeben werde, und wurde durch Verbote zum Verhinderer von Schlechtigkeit, zum Lobredner aber derjenigen, die gut blieben.

7.4. Und als die Menschen einem folgten, der die übrigen an Verstand überragte⁹⁵ aufgrund seines Erstgeborenenstatus, und ihn zum Gott erklärten, obwohl⁹⁶ er sich gegen das Gesetz Gottes auflehnte, da verbannte die Macht des Logos den, der diesen Wahnsinn begonnen hatte, und seine Gefolgsleute aus seiner Gegenwart.

7.5. Und der, der nach dem Abbild Gottes entstanden war,⁹⁷ wurde, nachdem sich von ihm der mächtigere Geist getrennt hatte,⁹⁸ sterblich; wegen seiner Übertretung und Torheit aber wurde der Erstgeborene zum Dämon, und diejenigen, die ihn und seine Wahnvorstellungen

πεδον ἀποβεβήκασι καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆ σφῶν ἀβελτερία παρ-
εδόθησαν.

8.1. Ὑπόθεσις δὲ αὐτοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίνονται. διάγραμμα γὰρ αὐτοῖς ἀστροθεσίας ἀναδείξαντες ὥσπερ οἱ τοῖς κύ-
βοις παίζοντες, τὴν εἰμαρμένην εἰσηγήσαντο λίαν ἄδικον. ὁ τε γὰρ
κρίνων καὶ ὁ κρινόμενος καθ' εἰμαρμένην εἰσὶν γεγονότες, καὶ οἱ
φονεύοντες καὶ οἱ φονευόμενοι καὶ οἱ πλουτοῦντες καὶ οἱ πενόμενοι
τῆς αὐτῆς εἰμαρμένης ὑπάρχουσιν ἀπογεννήματα, πᾶσά τε γέनेσις
ὥσπερ ἐν θεάτρῳ τερπωλὴν παρέσχε τούτοις, παρ' οἷς, ὡς φησιν
Ὅμηρος,

ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνώρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν.

8.2. *καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς
ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην πεπτώκασι, τοῖς αὐτοῖς πάθεισιν οἷσπερ καὶ οἱ
ἄνθρωποι κρατηθέντες;* οἱ γὰρ τοὺς μονομαχοῦντας βλέποντες καὶ
θάτερος θατέρῳ σπουδάζων*, καὶ ὁ γαμῶν καὶ παιδοφθορῶν καὶ
μοιχεύων γελῶν τε καὶ ὀργιζόμενος φεύγων τε καὶ τιτρωσκόμος
πῶς οὐχὶ θνητὸς εἶναι νομισθήσεται; δι' ὧν γὰρ ἑαυτοὺς ὁποῖοι τινες
πεφύκασι τοῖς ἀνθρώποις πεφανερῶκασι, διὰ τούτων τοὺς ἀκούον-
τας ἐπὶ τὰ ὅμοια προὔτρέψαντο.

8.3. καὶ ἄλλως δὲ πῶς τιμητέον τούτους παρ' οἷς δογμάτων ἐναντι-
ότης ἐστὶ πολλή; Πέα μὲν γὰρ, ἦν οἱ ἀπὸ τῶν Φρυγίων ὀρῶν Κυβέλην
φασίν, ἀποτμήσεις αἰδοίων νενομοθέτηκεν διὰ τὸν ἐρώμενον ταύτης
Ἄττιν. Ἀφροδίτη δὲ γάμου πλοκαῖς ἤδεται. μάγος ἐστὶν ἡ Ἄρτεμις,
θεραπεύει ὁ Ἀπόλλων.

8.4. καὶ μετὰ τὴν Γοργοῦς καρατομίαν τῆς Ποσειδῶνος ἐρωμένης,
ἀφ' ἧς Πήγασος ὁ ἵππος καὶ ὁ Χρυσάωρ ἀνέθορε, τὰς σταγόνας τῶν
αἱμάτων ἡ Ἀθηνᾶ καὶ ὁ Ἀσκληπιὸς διενείμαντο· καὶ ὁ μὲν ἀπ' αὐτῶν
ἔσωζεν, ἡ δὲ ἀπὸ τῶν ὁμοίων λύθρων ἀνθρωποκτόνος [ἡ πολεμο-
ποιὸς]* ἐγένετο. 8.5. ταύτην μοι δοκοῦσιν Ἀθηναῖοι μὴ βουλευθέντες
διαβάλλειν [καὶ]* τὸν ἀπὸ τῆς Ἠφαιστοῦ μίξεως γινόμενον τῆ Γῆ
προσάπτειν, ἵνα μὴ νομίζηται καθάπερ ἡ Ἀταλάντη διὰ τὸν Μελέα-
γρον, οὕτω καὶ ἡ Ἀθηνᾶ διὰ τὸν Ἠφαιστον τῆς ἀγνείας* ἐστερησθαι.
ὁ γὰρ „ἀμφιγυῆεις“, ὡς εἰκός, ὁ „πόρπας“ καὶ „γναμπτὰς ἔλικας“
δημιουργῶν τοῖς κοροκοσμίοις ἠπάτησε τὴν ἀμήτορα παιδα καὶ ὀρ-
φανήν.

nachahmten,⁹⁹ wurden zu einem Heerlager von Dämonen¹⁰⁰ und aufgrund ihrer freien Wahl ihrer eigenen Dummheit überantwortet.

8.1. Gegenstand ihres Abfalls aber wurden die Menschen. Da sie ihnen nämlich einen Plan mit der Stellung der Sterne zeigten – wie die, die mit Würfeln spielen¹⁰¹ –, führten sie die Heimarmene¹⁰² ein, eine außerordentlich ungerechte Macht. Denn sowohl, wer richtet, als auch, wer gerichtet wird, sind so geworden gemäß der Heimarmene,¹⁰³ und die, die morden, wie auch die, die gemordet werden, die Reichen und die Armen sind Kinder der gleichen Heimarmene, und die ganze Schöpfung bietet wie in einem Theater Unterhaltung diesen Wesen, bei denen, wie Homer sagt, „unauslöschliches Gelächter sich da bei den seligen Göttern erhob“.¹⁰⁴

8.2. Und sind nicht die Dämonen selbst, mitsamt dem sie anführenden Zeus,¹⁰⁵ unter die Macht der Heimarmene gefallen, da sie von den gleichen Leidenschaften beherrscht werden wie auch die Menschen?¹⁰⁶ Denn die, die sich einen Zweikampf Ausführende anschauen und der eine für den, der andere für jenen fiebert,¹⁰⁷ und der, der heiratet, der einen Knaben schändet, der Ehebruch treibt,¹⁰⁸ der lacht und in Zorn gerät, der flieht und sich verwunden lässt¹⁰⁹ – wie wird man nicht glauben, dass solche Wesen sterblich¹¹⁰ sind? Durch die Dinge nämlich, durch welche sie ihre eigene Natur den Menschen offenbart haben, durch diese Dinge forderten sie die, die ihnen Gehör schenkten, zu gleichem Tun auf.

8.3. Und im Übrigen: Wie soll man diese Wesen ehren, bei denen es einen großen Gegensatz der Dinge gibt, die sie gutheißen?¹¹¹ Was nämlich Rhea betrifft, die die aus den phrygischen Bergen Kybele nennen: Sie hat das Abschneiden von Schamteilen zum Gesetz erhoben wegen ihres Geliebten Attis.¹¹² Aphrodite dagegen freut sich an hochzeitlichen Umarmungen.¹¹³ Eine Zauberin ist Artemis, Heilkunst treibt Apollon.¹¹⁴

8.4. Und nach dem bei der Gorgo praktizierten Kopfab schneiden – sie war die Geliebte Poseidons, und aus ihr sprangen das Pferd Pegasos und Chrysaor hervor – teilten sich ihre Blutstropfen Athena und Asklepios auf:¹¹⁵ Er pflegte durch sie Leben zu retten, sie wurde mit Hilfe des gleichen Blutes zur Menschentöterin.¹¹⁶ 8.5. Weil die Athener diese Göttin¹¹⁷ nicht verleumden wollten,¹¹⁸ haben sie, wie ich glaube, den Sohn, der aus ihrer Verbindung mit Hephaistos entstand, der Erde zugeschrieben,¹¹⁹ damit man nicht glaube, dass, wie Atalante durch Meleager¹²⁰ so auch Athena durch Hephaistos ihrer Reinheit¹²¹ beraubt worden sei. Denn der „mit zwei krummen Füßen“, der Fabrizierer von „Spangen“ und „gekrümmten Ohrringen“¹²² hat natürlich mit seinen Mädchen-

8.6. Ποσειδῶν ναυτίλλεται, πολέμοις Ἄρης ἥδεται, κιθαριστὴς ἔστιν ὁ Απόλλων, Θηβαίοις Διόνυσος τυραννεῖ, Κρόνος τυραννοκτονεῖ. Ζεὺς καὶ θυγατρὶ συγγίνεται, καὶ ἡ θυγάτηρ ἀπ' αὐτοῦ κυεῖ. 8.7. μαρτυρήσει μοι νῦν Ἐλευσίς καὶ δράκων ὁ μυστικός καὶ Ὀρφεὺς ὁ „θύρας δ' ἐπίθεσθε βεβήλοισ“ λέγων. Αἰδωνεὺς ἀρπάζει τὴν Κόρην, καὶ αἱ πράξεις αὐτοῦ γεγονάσι μυστήρια· κλαίει Δημήτηρ τὴν θυγατέρα, καὶ τινες ἀπατῶνται διὰ τοὺς Ἀθηναίους.

8.8. ἐν τῷ τεμένει τοῦ Λητοῖδου καλεῖται τις ὀμφαλός· ὁ δ' ὀμφαλὸς τάφος ἔστιν Διονύσου. 8.9. ἐπαινῶ σὲ νῦν, ὦ Δάφνη· τὴν ἀκρασίαν τοῦ Ἀπόλλωνος νικήσασα ἤλεγξας αὐτοῦ τὴν μαντικὴν, ὅτι μὴ προγνοὺς τὰ περὶ σὲ τῆς αὐτοῦ τέχνης οὐκ ὤνατο. 8.10. λεγέτω μοι νῦν ὁ ἑκατηβόλος πῶς Ὑάκινθον διεχρήσατο Ζέφυρος. Ζέφυρος αὐτὸν νενίκηκεν· καὶ τοῦ τραγωδοποιοῦ λέγοντος „αὔρα θεῶν ὄχημα τιμώτατον“ ὑπὸ βραχείας αὔρας νικηθεὶς ἀπώλεσε τὸν ἐρώμενον.

9.1. Τοιοῦτοί τινές εἰσιν οἱ δαίμονες οὗτοι* οἱ τὴν εἰμαρμένην ὥρισαν. στοιχειώσις δὲ αὐτοῖς ἢ ζώωσις ἦν· τὰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς ἐρπετὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς ὕδασι νηκτὰ καὶ τὰ ἐπὶ τοῖς ὄρεσι τετράποδα, μεθ' ὧν ἐποιοῦντο τὴν διαίταν ἔκβλητοι τῆς ἐν οὐρανῷ διαίτης γεγενημένοι, ταῦτα τῆς ἐπουρανίου τιμῆς ἠξίωσαν, ἵνα τε νομισθῶσιν αὐτοὶ διατριβεῖν ἐν οὐρανῷ καὶ τὴν ἄλογον ἐπὶ γῆς πολιτείαν εὐλογον διὰ τῆς ἀστροθεσίας ἀποδείξωσιν. 9.2. ὥστε ὁ θυμικός καὶ ὁ ἐπίμοχθος, καὶ ὁ ἐγκρατευόμενος καὶ ὁ ἀκρατής, καὶ ὁ πτωχεύων (καὶ ὁ πλουτῶν) ἀπ' αὐτῶν ἔστι* τῶν νομοθετησάντων τὴν γένεσιν. ἡ γὰρ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου γραφὴ θεῶν ἔστι ποίημα, καὶ τὸ ἐπικρατήσαν, ὡς φασιν, ἐνὸς αὐτῶν φῶς τοὺς πλείονας παραβραβεύει, καὶ ὁ νικώμενος νῦν εἰσαῦθις ἐπικρατεῖν εἴωθεν· εὐαρεστοῦσι δὲ αὐτοῖς οἱ ἑπτὰ πλανῆται* ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς πεσσοῖς ἀθύροντες.

9.3. ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν καὶ οὐ καθ' εἰμαρμένην ἀγόμενοι τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα.

schmucksachen das mutterlose und verwaiste Mädchen¹²³ hinters Licht geführt.

8.6. Poseidon fährt zur See, an Kriegen hat Ares seinen Spaß, Kitharspieler ist Apollon, über die Thebaner ist Dionysos Tyrann,¹²⁴ Kronos ermordet den Tyrannen.¹²⁵ Zeus schläft sogar mit seiner Tochter, und die Tochter wird von ihm schwanger!¹²⁶ 8.7. Zeugen (dafür) werden mir jetzt Eleusis sein und die mystische Schlange und Orpheus, der sagt: „Macht die Türen vor den Unreinen zu!“¹²⁷ Hades¹²⁸ raubt Kore,¹²⁹ und seine Taten werden zu Mysterien; es weint Demeter um ihre Tochter, und so manche lassen sich durch die Athener hinters Licht führen.¹³⁰

8.8. Im heiligen Bezirk des Leto-Sohns¹³¹ wird etwas „Nabel“ genannt; dieser Nabel aber ist das Grab des Dionysos.¹³² 8.9. Ich spreche dir jetzt mein Lob aus, Daphne; du hast die Promiskuität Apollons besiegt und dadurch seine Seherkunst entlarvt, da er das, was mit dir geschehen würde, nicht voraussah¹³³ und so von seiner eigenen Kunst keinen Nutzen hatte. 8.10. Sagen soll mir jetzt der „Fernhintreffer“,¹³⁴ wie den Hyakinthos der Zephyr zur Strecke gebracht hat.¹³⁵ Zephyros hat ihn besiegt; und obwohl der Tragödiendichter sagt: „Der Lufthauch ist das höchstgeehrte Fahrzeug der Götter“,¹³⁶ wurde er von einem kurzen Lufthauch besiegt und verlor den Geliebten.

9.1. Derartige Wesen sind diese¹³⁷ Dämonen, die die Heimarmene festlegten. Die Elemente dafür¹³⁸ lieferte ihnen die irdische Fauna:¹³⁹ Denn die auf der Erde kriechenden Tiere und die in den Gewässern schwimmenden und die Vierfüßler auf den Bergen, mit denen zusammen sie ihr Leben verbrachten, nachdem sie vom himmlischen Leben ausgeschlossen worden waren, diese Tiere erachteten sie himmlischer Ehre für würdig, damit man glaube, sie selbst lebten (noch) im Himmel, und um die logos-lose Ordnung auf Erden als vernünftig durch die Sternkonstellation zu erweisen.¹⁴⁰ 9.2. So haben der leicht Erregbare und der Schwerfällige, der sich beherrscht und der sich nicht beherrschen kann, der Bettler und der Reiche ihren Ursprung gerade von denen,¹⁴¹ die ihre „Nativität“ gesetzlich festlegten.¹⁴² Denn die Aufzeichnung des Tierkreises ist ein Werk von Göttern, und das (jeweils) dominierende Licht, wie sie sagen, eines von ihnen übertrumpft die Mehrheit, und der, der jetzt unterliegt, scheint ein andermal wieder dominant zu sein; es haben aber ihr Gefallen an ihnen die sieben Planeten(götter)¹⁴³ wie die, die sich mit den Brettspielen vergnügen.¹⁴⁴

9.3. Wir aber stehen höher als die Heimarmene, und anstelle der herumirrenden Planeten-Dämonen haben wir den einen Herrn, der nicht

9.4. λέγε μοι πρὸς τοῦ θεοῦ· Τριπτόλεμος ἔσπειρε τοὺς πυροὺς, καὶ μετὰ τὸ πένθος εὐεργετῆι τοὺς Ἀθηναίους ἢ Δημήτηρ· διὰ τί δὲ τῆς θυγατρὸς μὴ ἀπολωλυίας τῶν ἀνθρώπων εὐεργέτης οὐκ ἐγένετο;

9.5. κύων ὁ τῆς Ἥριγόνης ἐν οὐρανῷ δείκνυται καὶ σκορπίος ὁ τῆς Ἀρτέμιδος βοηθὸς καὶ Χείρων ὁ Κένταυρος ἢ (τε) ἡμίτομος Ἀργῶ καὶ ἢ Καλλιστοῦς ἄρκτος· εἶτα πῶς πρὶν τούτους περὶ τὰς προειρημένους τάξεις γενέσθαι ἀκόσμητος ἦν ὁ οὐρανός;

9.6. τίνοι δὲ οὐ γελοῖον εἶναι δόξει τὸ κατὰ μὲν τινὰς διὰ τὴν Σικελίαν ἀστροθετούμενον Δελτωτόν, κατ' ἐνίους δὲ (ὡς) τῆς τοῦ Διὸς προσωνυμίας πρωτότυπον στοιχεῖον; διὰ τί γὰρ οὐχὶ καὶ ἡ Σαρδῶ καὶ ἡ Κύπρος ἐν οὐρανῷ τετίμηνται; τίνοι δὲ ἔνεκεν οὐχὶ καὶ τῶν τοῦ Διὸς ἀδελφῶν, οἱ διενείμαντο τὰς βασιλείας, γραμμάτων σχηματουργία* κατεστηρίχθησαν*;

9.7. πῶς τε ὁ πεδηθεὶς Κρόνος καὶ τῆς βασιλείας ἔκβλητος γενόμενος τῆς εἰμαρμένης οἰκονόμος καθίσταται; πῶς τε βασιλείας ὁ μηκέτι βασιλεύων δίδωσιν; καταβάλετε τοιγαροῦν τὸν λῆρον καὶ μὴ διὰ τὸ μισεῖν ἡμᾶς ἀδίκως παρανομήσητε.

10.1. Μεταμόρφωσις ἀνθρώποις μεμυθολόγηται· μεταμορφοῦνται δὲ παρ' ὑμῖν καὶ οἱ θεοί· δένδρον ἢ Ῥέα γίνεται, δράκων δὲ ὁ Ζεὺς διὰ τὴν Φερσέφασσαν, αἰγριοί* αἱ τοῦ Φαέθοντος ἀδελφαὶ καὶ ἡ Λητώ ζῶον εὐτελές, δι' ἣν Ὀρτυγία Δῆλος ἢ νῦν κέκληται. θεός, εἰπέ μοι, κύκνος γίνεται καὶ τὴν ἀετοῦ μορφήν ἀναλαμβάνει καὶ δι' οἰνοχοῖαν τοῦ Γανυμήδους τὴν παιδεραστίαν σεμνύνεται;

10.2. τί μοι σέβειν θεοὺς δωρολήπτας καὶ ὀργιζομένους, ἂν μὴ λάβωσιν; ἐχέτωσαν οὗτοι τὴν εἰμαρμένην· τοὺς πλανήτας προσκυνεῖν οὐ βούλομαι.

10.3. τίς ἐστὶν ὁ Βερενίκης πλόκαμος; ποῦ δὲ οἱ ἀστέρες αὐτῆς πρὶν τὴν προειρημένην ἀποθανεῖν; πῶς δὲ ὁ τεθνεὺς Ἀντίνοος, μειράκιον ὠραῖον, ἐν τῇ σελήνῃ καθίδρυται; τίς ὁ ἀναβιβάσας αὐτόν, εἰ μήτι καὶ τοῦτον ὡς τοὺς βασιλέας μισθοῦ δι' ἐπιπορκίας τις τοὺς θεοὺς* καταγελῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνεληλυθέναι φήσας πεπίστευται κᾶτα τὸν ὁμοῖον θεολογήσας τιμῆς καὶ δωρεᾶς ἠξίωται;

irrt, kennengelernt; und da wir uns nicht von der Heimarmene dirigieren lassen, haben wir ihren Gesetzgebern abgeschworen.

9.4. Sag mir, bei Gott:¹⁴⁵ Triptolemos säte den Weizen,¹⁴⁶ und nach ihrer Trauer erweist den Athenern Demeter Gutes;¹⁴⁷ warum aber wurde sie nicht zur Wohltäterin der Menschen, als ihre Tochter (noch) nicht verloren war?

9.5. Der Hund der Erigone¹⁴⁸ wird im Himmel gezeigt und der Skorpion, der Artemis beistand,¹⁴⁹ und der Kentaure Cheiron¹⁵⁰ und die halbzerschnittene Argo¹⁵¹ und die Bärin der Kallisto¹⁵² – wie war dann aber, bevor diese Wesen an die genannten Stellen gelangten, der Himmel noch unausgestattet?

9.6. Wem aber wird es nicht lächerlich erscheinen, dass gewissen Leuten zufolge wegen Sizilien das Deltazeichen zum Sternzeichen gemacht wurde, einigen (anderen) zufolge als der erste Buchstabe des Namens des Zeus?¹⁵³ Weshalb sind denn nicht auch Sardinien und Zypern im Himmel geehrt worden? Und weswegen wurden nicht auch von den Brüdern des Zeus,¹⁵⁴ die sich (mit ihm) die Herrschaftsbereiche aufteilten, die Zeichenbildungen ihrer Buchstaben¹⁵⁵ im Himmel fixiert?¹⁵⁶

9.7. Und wieso wird Kronos, der doch gefesselt und aus seiner Herrschaft vertrieben wurde,¹⁵⁷ zum Sachwalter der Heimarmene eingesetzt?¹⁵⁸ Und wieso kann Königsherrschaften der vergeben, der (selbst) nicht mehr König ist? Lasst deshalb endlich einmal dieses Geschwätz fallen und begeht keinen Gesetzesbruch, nur weil ihr uns in ungerechter Weise hasst!

10.1. Verwandlung ist Menschen angedichtet worden; verwandelt werden bei euch auch die Götter. Zum Baum wird Rhea,¹⁵⁹ zur Schlange Zeus wegen Phersephassa,¹⁶⁰ zu Pappeln¹⁶¹ die Schwestern Phaëthons¹⁶² und Leto zu einem banalen kleinen Tier, um deretwillen Ortygia die jetzige Insel Delos genannt worden ist.¹⁶³ Ein Gott – sag' mir – wird zum Schwan und nimmt eines Adlers Gestalt an, und wegen der Mundschenkdienste des Ganymedes ist er auf seine Päderastie noch stolz?¹⁶⁴

10.2. Was soll es mir, Götter zu ehren, die sich durch Geschenke bestechen lassen und zornig sind, wenn sie keine bekommen?¹⁶⁵ Mögen diese ihre Heimarmene behalten; vor Planeten in den Staub fallen will ich nicht.¹⁶⁶

10.3. Was ist die „Locke der Berenike“? Wo waren ihre Sterne, bevor die genannte Dame starb?¹⁶⁷ Und wie wurde der tote Antinoos – ein süßes Knäblein! – auf dem Mond etabliert?¹⁶⁸ Wer war es, der ihn da oben hinbrachte, wenn nicht auch von diesem – wie von den Kaisern – jemand für Lohn meineidig behauptete (und damit die Götter¹⁶⁹ ver-

10.4. τί μου τὸν θεὸν σεσυλήκατε; τί δὲ αὐτοῦ τὴν ποιήσιν ἀτιμάζετε; θύεις πρόβατον, τὸ δ' αὐτὸ καὶ προσκυνεῖς· ταυρὸς ἐστὶν ἐν οὐρανῶ, καὶ τὴν εἰκόνα σφάττεῖς αὐτοῦ. ζῶον πονηρὸν ὁ Ἐν γόνασιν ἐκθλίβει· καὶ τὸν ἀνθρωποποιὸν Προμηθέα (ὁ) καταφαγῶν* ἀετὸς τετίμηται· καλὸς ὁ κύκνος, ὅτι μοιχὸς ἦν· καλοὶ δὲ καὶ ἔτεροήμεροὶ Διόσκοροι, τῶν Λευκιππίδων οἱ ἀρπασταί.

10.5. κρείττων ἢ Ἑλένη, τὸν μὲν „κάρη ξανθὸν“ Μενέλαον καταλιποῦσα, τῷ δὲ μιτηφόρῳ καὶ πολυχρύσῳ Πάριδι κατακολουθοῦσα· δίκαιος καὶ σώφρων ὁ τὴν ἐκπορνεύσασαν εἰς Ἡλύσια πεδία μεταθεικώς. ἀλλ' οὐδὲ ἡ Τυνδαρις ἀπηθανάτισται, καὶ σοφῶς ὁ Εὐριπίδης ὑπὸ Ὀρέστου τῆς προειρημένης γυναικὸς τὴν ἀναίρεσιν παρεισήγαγε.

11.1. Πῶς οὖν γένεσιν τὴν καθ' εἰμαρμένην ἀποδέξομαι τοιοῦτους αὐτῆς τοὺς οἰκονόμους θεωρῶν; βασιλεύειν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρήτημαι, πορνείαν μεμίσηκα, ναυτίλλεσθαι διὰ τὴν ἀπληστίαν οὐκ ἐπιτηδεύω, στεφάνους ἔχειν οὐκ ἀγωνίζομαι, δοξομανίας ἀπήλλαγμαί, θανάτου καταφρονῶ, νόσου παντοδαπῆς ἀνώτερος γίνομαι, λύπη μου τὴν ψυχὴν οὐκ ἀναλίσκει. 11.2. δούλος ἐὰν ᾧ, τὴν δουλείαν ὑπομένω· κἄν ἐλεύθερος ὑπάρχω, τὴν εὐγένειαν οὐ σεμνύνομαι. τὸν ἥλιον ὁρῶ πάντων τὸν αὐτόν, ἓνα δὲ κατὰ πάντων τὸν θάνατον δι' ἡδονῆς καὶ ἐλαττώματος.

11.3. ὁ πλούσιος σπεῖρει, καὶ ὁ πέννης τῆς αὐτῆς σπορᾶς μεταλαμβάνει· τελευτῶσιν οἱ πλουσιώτατοι, καὶ οἱ μεταιτοῦντες τὴν αὐτὴν ἔχουσι τοῦ βίου περιγραφὴν. πλειόνων χρήζουσιν οἱ πλουτοῦντες καὶ δι' ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται*, πέννης δὲ καὶ ὁ μετριώτατος τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐφιέμενος εὐμαρέστερον περιγίνεται. τί μοι καθ' εἰμαρμένην ἀγρυπνεῖς διὰ φιλαργυρίαν; τί δέ μοι καθ' εἰμαρμένην πολλάκις ὀρεγόμενος πολλάκις ἀποθνήσκεις;

11.4. ἀπόθνησκε τῷ κόσμῳ παρ-αιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν· ζῆθι τῷ θεῷ διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως τὴν παλαιὰν γένεσιν παρ-

lachte), er sei in den Himmel aufgestiegen,¹⁷⁰ damit Glauben gefunden hat und dann dafür, dass er seinesgleichen zum Gott erklärte, einer Ehre und materieller Belohnung für würdig befunden worden ist?

10.4. Was habt ihr meinen Gott beraubt? Und warum entehrt ihr seine Schöpfung? Du opferst ein Schaf, das gleiche Wesen betest du aber auch an; ein Stier ist im Himmel, und sein Ebenbild schlachtest du.¹⁷⁷ Ein böses Tier¹⁷² drückt der im Sternbild Engonasin nieder,¹⁷³ und der Adler, der¹⁷⁴ den Menschenschöpfer Prometheus auffrisst,¹⁷⁵ steht in Ehren.¹⁷⁶ Schön ist der Schwan, weil er ein Ehebrecher war,¹⁷⁷ und schön sind auch die „tagewechselnden“ Dioskuren,¹⁷⁸ die Räuber der Leukippos-Töchter.¹⁷⁹ 10.5. Besser noch ist Helena:¹⁸⁰ Sie verließ Menelaos „mit den blonden Haaren“¹⁸¹ und folgte dem Mitra-Träger und goldreichen Paris.¹⁸² Gerecht und maßvoll ist der, der die Herumhurende in die Elysischen Felder versetzt hat.¹⁸³ Andererseits ist aber die Tyndareos-Tochter¹⁸⁴ nicht unsterblich geworden, und weise brachte Euripides die Ermordung der gerade genannten Frau durch Orestes auf die Bühne.

11.1. Wie soll ich ein Geboren-Werden, das von der Heimarmene beherrscht wird, akzeptieren, wenn ich betrachte, dass ihre Sachwalter von solcher Art sind? König sein will ich nicht,¹⁸⁵ reich zu sein begehre ich nicht, das Feldherrnamt lehne ich ab, Hurerei verabscheue ich, Seefahrt aus unersättlicher Gier betreibe ich nicht, wegen des Gewinns von Siegeskränzen trete ich in keinen Wettkampf ein, von wahnwitziger Ruhmsucht¹⁸⁶ bin ich befreit, den Tod verachte ich, über jegliche Krankheit bin ich erhaben, Trauer kann meine Seele nicht verzehren. 11.2. Wenn ich ein Sklave bin, ertrage ich meine Knechtschaft; und wenn ich frei bin, brüste ich mich nicht mit meiner Wohlgeborenheit. Die Sonne ist, wie ich sehe, für alle die gleiche,¹⁸⁷ und einer ist für alle der Tod,¹⁸⁸ in Freude wie in Mangel.

11.3. Der Reiche sät, und der Arme hat Anteil an derselben Aussaat; es sterben die Reichsten, und die Bettler haben die gleiche Grenze ihres Lebens. Nach (immer) mehr verlangen die, die (bereits) reich sind,¹⁸⁹ tund dadurch, dass man ihnen vertraut, kommen sie in den Genuss von Reputation;¹⁹⁰ ein Armer aber und derjenige, der am maßvollsten nach den Dingen gemäß seiner Situation strebt, kommt unbeschwerlicher durchs Leben. Was bleibst du mir nach den Gesetzen der Heimarmene ohne Schlaf wegen deiner Habgier?¹⁹¹ Was hast du mir nach den Gesetzen der Heimarmene vielfache Begierden und stirbst deshalb vielfache Tode?

11.4. Stirb der Welt¹⁹² und lehne den in ihr herrschenden Wahnsinn ab! Lebe für Gott und sage dadurch, dass du ihn ergreifst, dich von dem

αιτούμενος. οὐκ ἐγενόμεθα πρὸς τὸ ἀποθνήσκειν, ἀποθνήσκομεν δὲ δι' ἑαυτούς. ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον· δούλοι γεγόναμεν οἱ ἐλεύθεροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπράθημεν. οὐδὲν φαῦλον ὑπὸ τοῦ θεοῦ πεποιῆται, τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δυνατοὶ πάλιν παραιτήσασθαι.

12.1. Δύο πνευμάτων διαφορὰς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μεῖζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ „εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις“· ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μὲν τι ὧσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.

12.2. ἔχει δὲ οὕτω· πᾶσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν σύμπασαν τε τὴν ποιήσιν γεγонуῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην, ἵνα τὸ μὲν τι αὐτῆς ἀπορον* καὶ ἀσχημάτιστον νοῆται πρὸ τοῦ διάκρισιν λαβεῖν, τὸ δὲ κεκοσμημένον καὶ εὐτακτον μετὰ τὴν ἐν αὐτῇ διαίρεσιν. ἔστιν οὖν ἐν αὐτῇ* ὁ οὐρανὸς ἐξ ὕλης καὶ τὰ ἄστρα τὰ ἐν αὐτῷ· καὶ ἡ γῆ δὲ καὶ πᾶν τὸ ἀπ' αὐτῆς ζωογονούμενον* τὴν ὁμοίαν ἔχει σύστασιν ὡς εἶναι κοινήν πάντων γένεσιν.

12.3. τούτων δὲ οὕτως ὑπαρχόντων διαφοραὶ τινες τῶν ἐξ ὕλης εἰσὶν ὡς εἶναι τὸ μὲν τι κάλλιον, τὸ δὲ καὶ αὐτὸ μὲν καλόν, πλὴν ὑπότινος κρείττονος ἐλαττούμενον. ὥσπερ γὰρ ἡ μὲν τοῦ σώματος σύστασις μιᾶς ἔστιν οἰκονομία, περὶ δὲ αὐτὸ* ἔστι τοῦ γεγενῆσθαι τὸ αἴτιον, καὶ τούτων οὕτως ὄντων διαφοραὶ τινές εἰσι δόξης ἐν αὐτῷ, καὶ τὸ μὲν τι ὀφθαλμὸς ἔστιν, τὸ δὲ οὖς, τὸ δὲ τριχῶν διακόσμησις καὶ ἐντοσθίων οἰκονομία μυελῶν τε καὶ ὀστέων καὶ νεύρων σύμπηξις, θάτερον δὲ θατέρου ὄν διάφορον κατ' οἰκονομίαν συμφωνίας ἔστιν ἀρμονία· παραπλησίως καὶ ὁ κόσμος κατὰ τὴν τοῦ πεποιηκότος αὐτὸν δύναμιν τὰ μὲν τινα φαιδρότερα, τὰ δὲ {τινα}* τούτοις ἀνόμοια κεκτημένος θελήματι τοῦ δημιουργήσαντος πνεύματος μετείληφεν ὑλικοῦ. 12.4. τὰ δὲ καθ' ἕκαστα δυνατὸν κατανοῆσαι τῷ μὴ κενოდόξως ἀποσκορακίζοντι τὰς θειοτάτας ἐρμηνείας, αἱ κατὰ χρόνον διὰ γραφῆς ἐξεληλεγμέναι πάνυ θεοφιλεῖς τοὺς προσέχοντας αὐταῖς πεποιήκασιν.

alten Werden¹⁹³ los. Nicht sind wir entstanden zum Sterben,¹⁹⁴ sondern wir sterben wegen uns selbst. Zugrunde gerichtet hat uns die Freiheit,¹⁹⁵ Sklaven sind wir, die Freien, geworden, wegen der Sünde wurden wir verkauft.¹⁹⁶ Nichts Schlechtes ist von Gott geschaffen, die Schlechtigkeit haben gerade wir ans Licht gebracht; die aber, die sie ans Licht gebracht haben, sind (auch) in der Lage, sich wieder von ihr abzuwenden.

12.1. Zwei unterschiedliche Arten von Geistern¹⁹⁷ kennen wir, von denen die eine „Seele“ genannt wird, die andere aber größer als die Seele ist und Gottes „Bild und Gleichnis“;¹⁹⁸ beide Arten aber waren bei den ersten Menschen vorhanden, damit sie einerseits zur Materie gehörten, andererseits aber höher als sie stünden.

12.2. Es verhält sich aber folgendermaßen: Man kann sehen, dass der ganze Aufbau des Kosmos und die gesamte Schöpfung aus Materie entstanden und die Materie ihrerseits von Gott hervorgebracht ist,¹⁹⁹ so dass man zum einen etwas von ihr als hilflos²⁰⁰ und ungeformt zu denken hat, bevor sie eine Differenzierung erhielt, zum anderen aber als geordnet und wohlgestaltet nach der Aufteilung, die in ihr geschah.²⁰¹ Es besteht also in ihr²⁰² der Himmel aus Materie und auch die Sterne in ihm; und die Erde und alles, was aus ihr an Lebewesen hervorgegangen ist,²⁰³ hat die gleiche Beschaffenheit, so dass allen ein gemeinsamer Ursprung zukommt.

12.3. Obwohl dies aber so ist, gibt es Unterschiede bei den Dingen aus Materie, so dass das eine schöner ist, das andere aber für sich zwar auch schön ist, aber von einem Besseren übertroffen wird. Wie nämlich die Zusammensetzung des Körpers einem einzigen Plan unterliegt und sich um den Körper (als Ganzes) der Grund der Existenz dreht;²⁰⁴ und wie es, obwohl dies so ist, gewisse Unterschiede an Wertigkeit in ihm gibt und das eine das Auge ist, das andere das Ohr, ein weiteres die schmuckvolle Ordnung der Haare und die Anordnung der Eingeweide und der Zusammenhalt von Mark, Knochen und Sehnen; und wie das eine vom anderen verschieden ist und trotzdem gemäß dem (Gesamt-) Plan einen harmonischen Zusammenklang bildet – in ähnlicher Weise besitzt auch der Kosmos²⁰⁵ gemäß der Macht seines Schöpfers zum einen glänzendere, zum anderen diesen unähnliche Teile und hat nach dem Willen dessen, der ihn gebildet hat, Anteil am materiellen Geist erhalten. 12.4. Wie sich das im Einzelnen verhält, kann jeder erkennen, der nicht die göttlichsten Offenbarungen zum Geier wünscht, die mit der Zeit in Schriftform ausgedrückt wurden und diejenigen, die ihnen Aufmerksamkeit schenken, zu von Gott Geliebten²⁰⁶ gemacht haben.

12.5. ὁμῶς* δ' οὖν καὶ οἱ δαίμονες, οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτηράμενοι τε πνεῦμα τὸ ἀπ' αὐτῆς ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν, οἱ μὲν τινες αὐτῶν ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τραπέντες, οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλαττον καὶ κατὰ τὸ ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι. 12.6. τούτους δέ, ἄνδρες Ἑλληνες, προσκυνεῖτε γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὐρεθέντας. οἱ γὰρ προειρημένοι τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες καὶ ἀφηνιάσαντες λησται θεότητος γενέσθαι προὔθυμήθησαν. 12.7. ὁ δὲ τῶν ὄλων δεσπότης ἐντροφᾶν αὐτοὺς εἶασε, μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρασ λαβὼν ἀναλυθῆ καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως ἀφιέμενοι* τῆς τοῦ τελείου θεοῦ γνώσεως τελειότεραν διὰ τῶν ἀγῶνων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὴν μαρτυρίαν λάβωσιν.

12.8. ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις· ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ ταῦτὸν διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται.

12.9. ταῦτα δὲ ἡμῶν λεγόντων οὐκ ἀπὸ γλώττης οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων (τοῦδὲ ἀπ') ἐννοιῶν* συντάξεώς τε σοφιστικῆς, θειοτέρας δέ τινος ἐκφωνήσεως λόγοις καταχρωμένων {οὓς}* οἱ βουλόμενοι μανθάνειν σπεύσατε. 12.10. καὶ οἱ τὸν Σκύθην Ἀνάχαρσιν μὴ ἀποσκορακίζοντες καὶ νῦν μὴ ἀναξιοπαθήσητε παρὰ τοῖς βαρβαρικῇ νομοθεσίᾳ παρακολουθοῦσι παιδεύεσθαι. χρήσασθε τοῖς δόγμασιν ἡμῶν κἂν ὡς τῇ κατὰ Βαβυλωνίους προγνωστικῇ κατακούσατε λεγόντων ἡμῶν κἂν ὡς δρυὸς μαντευομένης. καὶ τὰ μὲν προειρημένα παραφόρων δαιμόνων ἐστὶν ἀντισοφιστεύματα, τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας ἐστὶν ἀνωτέρω τῆς κοσμικῆς καταλήψεως.

13.1. Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἑλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν. θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λύεται μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕστερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασίᾳ λαμβάνουσα· πάλιν τε οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῆ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ πεποιημένη.

12.5. In gleicher Weise²⁰⁷ nun haben auch die Dämonen, die ihr selber so nennt,²⁰⁸ ihre Zusammenfügung aus Materie erhalten sowie als Geist den aus der Materie stammenden bekommen²⁰⁹ und sind zügellos und schwelgerisch geworden; einige von ihnen wandten sich zwar zum Reineren (der Materie) hin, die anderen aber suchten sich das Minderwertige der Materie aus und lebten in Übereinstimmung mit ihr.²¹⁰ 12.6. Und diese, ihr Griechen, betet ihr an, obwohl sie aus Materie sind und als weit entfernt von guter Ordnung erfunden wurden. Die gerade Genannten haben sich nämlich aufgrund ihrer eigenen Dummheit²¹¹ hin zu leeren Wahnvorstellungen gewandt, die Zügel abgestreift und die eifrige Begierde entwickelt, zu Räubern des Gottesstatus²¹² zu werden; 12.7. der Herr des Alls aber lässt sie ihren Übermut ausleben, bis der Kosmos sein Ende nimmt, aufgelöst wird und der Richter sich einfindet, und bis alle Menschen, nachdem sie durch den Aufstand der Dämonen von einer Erkenntnis des vollkommenen Gottes abgekommen sind,²¹³ durch ihre Kämpfe am Tag des Gerichts ein vollkommeneres Zeugnis erlangen.

12.8. Es gibt also Geist in den Sternen, Geist in den Engeln, Geist in den Pflanzen und Gewässern, Geist in den Menschen, Geist in den Tieren;²¹⁴ obwohl er aber ein und derselbe ist, trägt er doch Unterschiede in sich.

12.9. Da wir dies aber nicht (einfach) mit der Zunge behaupten oder aufgrund von Wahrscheinlichkeiten oder gedanklichen Schlüssen²¹⁵ und sophistischer Kombinatorik, sondern weil wir uns auf die Inhalte einer göttlicheren Offenbarung berufen,²¹⁶ so²¹⁷ eilt her, alle, die ihr lernen wollt! 12.10. Und die ihr den Skythen Anacharsis²¹⁸ nicht zum Geier geschickt habt, ereifert euch auch jetzt nicht, als sei es unwürdig, sich von denen, die einer barbarischen Satzung folgen, Bildung vermitteln zu lassen! Macht von unseren Lehren Gebrauch, und sei es auch nur wie von der babylonischen Weissagekunst!²¹⁹ Hört unseren Worten zu, und sei es auch nur wie der sprechenden Eiche!²²⁰ Die gerade genannten Phänomene sind die sophistischen Widerlegungsspiele auf Abwege geratener Dämonen; die Gegenstände unserer Paideia dagegen stehen höher als die Erfassungskraft dieser Welt.²²¹

13.1. Nicht ist unsterblich, ihr Griechen, die Seele an und für sich,²²² sondern sterblich; doch ist die gleiche in der Lage, auch nicht zu sterben.²²³ Sie stirbt nämlich und löst sich zusammen mit dem Körper auf, wenn sie die Wahrheit nicht erkennt; sie aufersteht aber zu einer späteren Zeit, bei der Vollendung des Kosmos,²²⁴ zusammen mit dem Körper und erhält dann den Tod zur Bestrafung in der Unsterblichkeit; und

13.2. καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκότος ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἄρα τὸ εἰρημένον· „ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει.“ ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ· καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν ἢ λόγος μὲν ἐστὶ τὸ τοῦ θεοῦ φῶς, σκότος δὲ ἡ ἀνεπιστήμων ψυχὴ.

13.3. διὰ τοῦτο μόνη μὲν διαιωμένη πρὸς τὴν ὕλην νεύει κάτω συναποθνήσκουσα τῇ σαρκί, συζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος οὐκ ἔστιν ἀβοήθητος, ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἄπερ αὐτὴν ὀδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα· τοῦ μὲν γὰρ ἐστὶν ἄνω τὸ οἰκητήριον, τῆς δὲ κάτωθεν ἐστὶν ἡ γένεσις.

13.4. γέγονεν μὲν οὖν συνδίαυτον ἀρχήθεν τῇ ψυχῇ τὸ πνεῦμα· τὸ δὲ πνεῦμα ταύτην ἔπεσθαι μὴ βουλομένην αὐτῷ καταλέλοιπεν. ἡ δὲ ὥσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη, ζητοῦσα τὸν θεὸν κατὰ πλάην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε τοῖς ἀντισοφιστεῦουσι δαίμοσι κατακολουθοῦσα.

13.5. πνεῦμα δὲ τὸ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δὲ τισὶ τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγόμενον* καὶ συμπεριπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυσμένον ἀνήγγειλε· 13.6. καὶ αἱ μὲν πειθόμεναι (τῇ) σοφίᾳ σφίσις αὐταῖς ἐφείλκον τὸ πνεῦμα συγγενές, αἱ δὲ μὴ πειθόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ παραιτούμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἢ περ θεοσεβεῖς ἀνεφαίνοντο.

14.1. Τοιοῦτοί τινές ἐστε καὶ ὑμεῖς, ὦ Ἕλληνες, ὅημασι μὲν στωμύλοι, γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον, καὶ τὴν „πολυκοιρανίην“ μᾶλλον ἢ περ τὴν μοναρχίαν ἐξησκῆσατε καθάπερ ἰσχυροῖς νομίζοντες (τοῖς) δαίμοσι* κατακολουθεῖν. 14.2. ὥσπερ γὰρ ὁ ληστεύων ἀπάνθρωπος ὢν διὰ τόλμης τῶν ὁμοίων ἐπικρατεῖν εἴωθεν, οὕτω καὶ οἱ δαίμονες εἰς πολλὴν κακίαν ἐξοκείλαντες τὰς μεμονωμένας παρ' ὑμῖν ψυχὰς δι' ἀγνοιῶν καὶ φαντασιῶν ἐξηπατήκασιν.

14.3. οἱ θνήσκουσι μὲν οὐ ῥαδίως – σαρκὸς γὰρ ἀμοιροῦσι –, ζῶντες δὲ θανάτου πράττουσιν ἐπιτηδεύματα, τοσαντάκις καὶ αὐτοὶ θνήσκοντες ὁσάκις ἂν τοὺς ἐπομένους αὐτοῖς τὰς ἀμαρτίας ἐκπαιδεύσωσιν· 14.4. ὥσθ' ὅπερ ἐστὶν αὐτοῖς περιττὸν ἐν τῷ νῦν, μὴ ὁμοίως τοῖς ἀνθρώποις ἀποθνήσκειν, τοῦθ' ὅπταν μέλλωσι κολάζεσθαι παρὸν

wiederum stirbt sie nicht, auch wenn sie für eine (gewisse) Zeit aufgelöst wird, wenn sie sich die Erkenntnis Gottes zueigen gemacht hat.

13.2. An und für sich nämlich ist sie Dunkelheit, und nichts in ihr ist leuchtend, und dies ist also, was gesagt worden ist: „Die Finsternis ergreift das Licht nicht.“²²⁵ Denn die Seele rettet nicht selbst den Geist,²²⁶ sondern wird von ihm gerettet; und das Licht ergreift die Finsternis in der Weise, dass der Logos das Licht Gottes ist,²²⁷ Finsternis aber die unverständige Seele.

13.3. Deshalb strebt sie, wenn sie allein ihr Leben verbringt, abwärts zur Materie und stirbt zusammen mit dem Fleisch; wenn sie aber eine Gemeinschaft mit dem göttlichen Geist besitzt, dann ist sie nicht ohne Hilfe, sondern steigt auf zu eben den Orten, zu denen sie der Geist führt; denn er hat oben seine Wohnstatt, sie aber unten ihre Entstehung.

13.4. So hat also am Anfang zusammen mit der Seele der Geist gelebt;²²⁸ der Geist aber hat sie, da sie ihm nicht folgen wollte, verlassen. Sie aber – da sie gleichsam einen Funken seiner Macht besitzt und wegen der Trennung das Vollkommene nicht sehen kann – hat bei der Suche nach Gott in ihrem Umherirren sich Bilder vieler Götter geformt, wobei sie den gegen sie Tricks anwendenden Dämonen folgte.²²⁹

13.5. Der Geist Gottes aber ist nicht bei allen, sondern (nur) bei einigen – denen, die gerecht leben – kehrt er ein²³⁰ und verbindet sich mit der Seele und verkündet durch Vorhersagen den übrigen Seelen das Verborgene.²³¹ 13.6. Und diejenigen Seelen, die der Weisheit folgten,²³² zogen an sich den verwandten Geist; diejenigen aber, die ihr nicht folgten und den Diener des Gottes, der gelitten hat,²³³ abwiesen, erwiesen sich mehr als Gottesbekämpfer²³⁴ denn als Gottesfürchtige.

14.1. Leute solcher Art seid auch ihr, ihr Griechen: mit Worten sehr gewandt, aber von einer seltsamen Urteilsart; und ihr habt mehr die „Vielherrschaft“²³⁵ ausgebildet als die Alleinherrschaft, da ihr den Dämonen zu folgen pflegt, als seien sie mächtig.²³⁶ 14.2. Wie nämlich der, der sich als Räuber betätigt, als außerhalb der Menschheit Stehender durch seinen Wagemut seinesgleichen zu überwältigen pflegt, so haben auch die Dämonen in große Schlechtigkeit die bei euch vereinsamen²³⁷ Seelen getrieben und durch Unwissenheit und falsche Vorstellungen getäuscht.

14.3. Diese (Dämonen) sterben nicht leicht – sie haben nämlich keinen Anteil am Fleisch –, obwohl sie aber leben, gehen sie Tätigkeiten des Todes nach, wobei sie sovielen Male auch selber sterben, wie sie diejenigen, die ihnen folgen, in den Sünden unterrichten; 14.4. daher wird ihnen, was ihnen im jetzigen Dasein im Überfluss zuteil ist – nicht in glei-

αὐτοῖς (***) οὐ μεθέξουσιν* αἰδίου ζωῆς, ἀντί (ταύτης) θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες*.

14.5. ὥσπερ δὲ ἡμεῖς, οἷς τὸ θνήσκειν ῥάδιον ἀποβαίνει νῦν, εἰσαυθίς ἢ μετὰ ἀπολαύσεως τὸ ἀθάνατον ἢ τὸ λυπηρὸν μετὰ ἀθανασίας προσλαμβάνομεν, οὕτω καὶ οἱ δαίμονες τῆ νῦν ζωῆ πρὸς τὸ πλημμελεῖν καταχρώμενοι διὰ παντός καὶ διὰ τοῦ ζῆν* ἀποθνήσκοντες εἰσαυθίς ἐξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν {ὁμοίαν τῆς παρ' ὄν ἐζων χρόνον} κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, ὁμοίαν (δ') ἀνθρώποις* τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις ἄπερ αὐτοῖς παρ' ὄν ἐζων χρόνον νενομοθετήκασι.

14.6. καὶ μήτι γε τοῖς (μὲν) ἐπομένοις (αὐ)τοῖς* ἐλάττονα τῆς ἀμαρτίας ἐξανθοῦσι τὰ εἶδη διὰ τὸ μὴ πολυχρονίως βιοῦν, τοῖς δὲ προειρημένοις δαίμοσιν τὸ πλημμελεῖν μεῖζον ἀποβέβηκεν διὰ τὸ ἄπειρον τῆς βιότητος;

15.1. Καὶ χρή λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν τοῦτο νῦν ἀναζητεῖν ζευγύναι τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἀγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεῦσθαι.

15.2. ψυχὴ μὲν οὖν ἢ τῶν ἀνθρώπων πολυμερῆς ἐστὶ καὶ οὐ μονομερῆς. συνθετὴ γάρ ἐστὶν ὡς εἶναι φανεράν αὐτὴν διὰ σώματος· οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανείη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἢ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς.

15.3. ἐστὶ γὰρ ἄνθρωπος οὐχ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσι, „ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν“ – δειχθήσεται γὰρ κατ' αὐτοὺς καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά –, μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος „εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις“ τοῦ θεοῦ· λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα, ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κεχωρηκότα. 15.4. καὶ περὶ μὲν τούτου ἐν τῷ Περὶ ζῶων ἀκριβέστερον ἡμῖν συντέτακται, τὸ δὲ νῦν συνέχον ῥητέον ποταπὴ τίς ἐστὶν ἢ κατὰ θεὸν „εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις“.

τὸ μὲν ἀσύγκριτον οὐδὲν ἐστὶν ἕτερον ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ δὲ συγκρινόμενον οὐτὶ ἕτερον ἢ τὸ παρόμοιον. ἄσαρκος μὲν οὖν ὁ τέλειος θεός, ἄνθρωπος δὲ σὰρξ· δεσμὸς δὲ τῆς σαρκὸς ψυχῆ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἢ σὰρξ. 15.5. τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος εἰ μὲν ὡς ναὸς εἶη, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος· τοιούτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν θη-

cher Weise wie die Menschen sterben zu müssen –, dies (wird) ihnen, wenn sie davor stehen, bestraft zu werden, da ihnen zugegen ist <***> nicht werden sie Anteil haben am ewigen Leben und an seiner statt Anteil am Tod in der Unsterblichkeit bekommen.²³⁸

14.5. Wie aber wir, denen das Sterben jetzt leicht widerfährt, zu einer anderen Zeit entweder zusammen mit Genuss die Unsterblichkeit oder (aber) das Leid in Ewigkeit erhalten, so werden auch die Dämonen, da sie das jetzige Leben in allem für Untaten missbrauchen und durch ihr Leben²³⁹ sterben, zu einer anderen Zeit die gleiche Unsterblichkeit haben, was ihre Substanz betrifft, und eine ähnliche wie die Menschen,²⁴⁰ die freiwillig das taten, was die Dämonen ihnen während ihrer Lebenszeit als Gesetz aufgestellt haben.

14.6. Und blühen nicht denen, die ihnen folgen,²⁴¹ in geringerer Zahl und Schwere die Arten der Sünde, weil sie nicht lange leben, bei den genannten Dämonen aber ergibt sich ein viel größeres Unrechtun, weil ihre Lebenszeit keine Grenzen hat?

15.1. Und so müssen wir, was wir (einmal) hatten und verloren haben, dies nun wieder suchen und unsere Seele mit dem heiligen Geist verbinden und die Gemeinschaft (mit ihm) gemäß Gott betreiben.

15.2. Die Seele der Menschen nun ist vielteilig²⁴² und nicht einheitlich. Zusammengesetzt nämlich ist sie, so dass sie durch den Körper sichtbar ist; denn weder könnte sie selbst jemals in Erscheinung treten getrennt vom Körper, noch kann das Fleisch getrennt von der Seele aufstehen.

15.3. Es ist nämlich der Mensch nicht, wie „die mit den Rabenstimmen“²⁴³ lehren, ein „Logos-Wesen, das Verstehen und Wissen aufnehmen kann“²⁴⁴ – es wird sich nämlich gemäß dieser Auffassung nachweisen lassen, dass auch die logos-losen Wesen Verstehen und Wissen aufnehmen können²⁴⁵ –, sondern allein der Mensch ist ein „Bild und Gleichnis“²⁴⁶ Gottes; als Menschen bezeichne ich aber nicht den, der wie die Tiere handelt, sondern den, der (bereits) fern von seinem Menschsein ist und sich auf dem Weg zu Gott selbst befindet. 15.4. Und über dies ist in der Schrift „Über Tiere“²⁴⁷ genauer von mir gehandelt; jetzt ist die Hauptsache zu sagen, welcher Art und was das Gott entsprechende „Bild und Gleichnis“ ist.

Das, was unvergleichbar²⁴⁸ ist, ist nichts anderes als das Seiende²⁴⁹ selbst, das aber, was sich vergleichen lässt, nichts anderes als das (sehr) Ähnliche. Ohne Fleisch²⁵⁰ nun ist der vollkommene Gott, der Mensch aber ist Fleisch; das (zusammenhaltende) Band des Fleisches ist die Seele,²⁵¹ und das, was die Seele (fest-)hält, ist das Fleisch.²⁵² 15.5. Wenn nun die derartige Gestalt dieser Verbindung etwa wie ein Tempel ist,²⁵³

ρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐκ ὦν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ.

15.6. δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος. 15.7. μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. τὸ γὰρ ἔλαττον κατάληψιν οὐκ ἰσχύει ποιεῖσθαι τοῦ κρείττονος.

15.8. διὰ τοῦτο γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα, 15.9. ὕλη δὲ τῆς ψυχῆς κατεξουσιάζειν ἠθέλησεν· καὶ κατὰ τὸ αὐτεξούσιον οἱ μὲν θανάτου νόμους τοῖς ἀνθρώποις παραδεδώκασιν· οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ τὴν τῆς ἀθανασίας ἀποβολὴν θανάτῳ τῷ διὰ πίστεως τὸν θάνατον νενικήκασιν, καὶ διὰ μετανοίας κλήσις αὐτοῖς δεδωρηται κατὰ τὸν εἰπόντα λόγον „ἐπειδὴ βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλους ἠλαττώθησαν“.

15.10. δυνατὸν δὲ παντὶ τῷ νενικημένῳ πάλιν νικᾶν, τοῦ θανάτου τὴν σύστασιν παραιτούμενον*. τίς δὲ ἐστὶν αὕτη, εὐσύνοπτον ἔσται τοῖς βουλομένοις ἀνθρώποις τὸ ἀθάνατον.

16.1. Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. πῶς γὰρ ἂν γένοιτο δραστικαὶ καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν, χωρὶς εἰ μὴ ζῶν μὲν ὁ ἄνθρωπος ἀνόητος καὶ ἀδύνατος γένοιτο, νεκρὸς δὲ γενόμενος λοιπὸν δραστικωτέρας πιστευοίτο μεταλαμβάνειν δυνάμεως; 16.2. ἀλλ’ οὔτε τοῦθ’ οὕτως ἐστίν, ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν, καὶ χαλεπὸν οἶεσθαι τὴν ἀθάνατον ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἐμποδιζομένην φρονιμωτέραν, ἐπειδὴν ἀπ’ αὐτοῦ μεταναστή, γίνεσθαι.

16.3. δαίμονες γὰρ τῆ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐμβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκίας, ὅπως μεταρσιουῶσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατώσιν.

dann will Gott in ihm wohnen durch den Geist, der sein Abgesandter ist;²⁵⁴ ist solcher Art aber nicht das Zelt (des Körpers),²⁵⁵ dann ist der Mensch den Tieren nur in Hinsicht auf seine artikulierte Stimme überlegen²⁵⁶ und hat im Übrigen die gleiche Lebensweise wie sie, ist also kein ‚Gleichnis‘ Gottes.²⁵⁷

15.6. Die Dämonen besitzen alle kein Fleisch,²⁵⁸ sondern geisthaft²⁵⁹ ist ihr Zusammenhalt wie der von Feuer und Luft. 15.7. Allein für die nun, die vom Geist Gottes behütet werden, sind gut erkennbar auch die Leiber der Dämonen, den Übrigen aber keineswegs (ich meine die nur eine Seele Habenden²⁶⁰). Denn das Schwächere ist nicht stark genug, das Stärkere zu erfassen.

15.8. Deshalb also hat das Wesen der Dämonen keinen Ort für Buße und Umkehr.²⁶¹ Denn sie sind (nur) Ausstrahlungen von Materie²⁶² und Schlechtigkeit, 15.9. die Materie aber wollte über die Seele Macht ausüben.²⁶³ Und entsprechend ihrer Freiheit haben die einen den Menschen Gesetze des Todes gegeben; die Menschen aber haben nach dem Verlust der Unsterblichkeit mit Hilfe des Todes durch den Glauben den Tod besiegt, und aufgrund ihrer Umkehr ist ihnen Berufung geschenkt gemäß dem Wort, das sagt: „nachdem sie nur kurz im Vergleich zu den Engeln zurückgesetzt worden waren“.²⁶⁴

15.10. Möglich aber ist es jedem Besiegten, wiederum zu siegen, indem er die Verbindung mit dem Tod zurückweist,²⁶⁵ was diese aber ist, wird gut erkennbar sein für die Menschen, die die Unsterblichkeit wollen.

16.1. Die Dämonen aber, die den Menschen Befehle erteilen wollen, das sind nicht die Seelen der (verstorbenen) Menschen. Denn wie könnten sie tätig werden auch nach dem Tod? Es sei denn, dass als Lebender der Mensch unverständig und kraftlos wäre, man dann aber annähme, dass er, wenn er zum Leichnam geworden ist, Anteil an größerer Tatkraft erhielte. 16.2. Aber zum einen ist dies nicht so – wie ich in anderen Darlegungen²⁶⁶ gezeigt habe –, und zum anderen fällt es schwer zu glauben, dass die unsterbliche Seele von den Gliedern des Körpers gehemmt sein und erst dann vernünftiger werden soll,²⁶⁷ wenn sie sich von ihm trennt.

16.3. Dämonen nämlich toben sich aufgrund ihrer Bösartigkeit an den Menschen aus und lenken mit bunten und verlogenen Spektakeln ihren Sinn – der ohnehin schon nach unten geneigt ist²⁶⁸ – in die Irre, damit sie nicht in der Lage sind, sich zur Reise in die Himmel zu erheben.

16.4. ἀλλ' οὔτε ἡμᾶς τὰ ἐν κόσμῳ λέληθε, καὶ ὑμῖν εὐκατάληπτον ἔσται τὸ θεῖον τῆς ἀπαθανατιζούσης τὰς ψυχὰς (***)* ὑμῖν προσελθούσης.

16.5. Βλέπονται δὲ καὶ ὑπὸ τῶν ψυχικῶν οἱ δαίμονες, ἔσθ' ὅτε τοῖς ἀνθρώποις ἑαυτοὺς ἐκείνων δεικνύντων, ἵνα τε νομισθῶσιν εἶναι τινες ἢ καὶ τι βλάψωσι καθάπερ πολεμίους, φίλοι κακοὶ τὴν γνώμην ὑπάρχοντες, ἢ τῆς εἰς αὐτοὺς θρησκείας τοῖς ὁμοίοις αὐτοῖς τὰς ἀφορμὰς παράσχωσιν. 16.6. εἰ γὰρ δυνατὸν αὐτοῖς, πάντως ἂν καὶ τὸν οὐρανὸν συνάμα τῇ λοιπῇ ποιήσει καθείλικυσαν· νῦν δὲ τοῦτο μὲν πράττουσιν οὐδαμῶς – ἀδυνατοῦσι γὰρ –, ὕλη δὲ τῇ κάτω πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν.

16.7. τούτους δὲ νικᾶν ἂν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω· θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος πᾶν τὸ ὑπ' αὐτοῦ περιεχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔσται.

16.8. εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τῆς ἐν ἡμῖν ὕλης· δαίμονες δὲ αὐτοὶ τούτων τὰς αἰτίας, ἐπειδὴν συμβαίνωσιν, ἑαυτοῖς προσγράφουσιν, ἐπιόντες ὅποταν καταλαμβάνῃ κάματος. ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὶ χειμῶν τῆς σφῶν ἀβελτερίας κραδαίνουσιν τὴν ἔξιν τοῦ σώματος· οἱ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμων θεραπεύεται.

17.1. Περὶ γὰρ τῶν κατὰ τὸν Δημόκριτον ξυμπαθειῶν τε καὶ ἀντιπαθειῶν τί καὶ λέγειν ἔχομεν ἢ τοῦθ' ὅτι κατὰ τὸν κοινὸν λόγον Ἀβδηρολόγος ἔστιν ὁ ἀπὸ τῶν Ἀβδήρων ἄνθρωπος; ὥσπερ δὲ ὁ τῇ πόλει τῆς προσηγορίας αἴτιος φίλος ὢν, ὡς φασιν, Ἡρακλέους ὑπὸ τῶν Διομήδους ἵππων κατεβρώθη, τρόπῳ τῷ αὐτῷ καὶ ὁ τὸν μάγον Ὀστάνην καυχώμενος ἐν ἡμέρᾳ συντελείας πυρὸς αἰωνίου βορᾶ παραδοθήσεται. 17.2. καὶ ὑμεῖς δέ, τοῦ γέλωτος ἦν μὴ ἀποπαύσησθε, τῶν αὐτῶν ὧνπερ καὶ οἱ γόητες τιμωριῶν ἀπολαύσετε. διόπερ, ὦ Ἕλληνες, κεκραγότες ὥσπερ ἀπὸ τοῦ μετεώρου κατακούσατέ μου μῆδ' ἐπιτωθάζοντες τὴν ὑμετέραν ἀλογιστίαν ἐπὶ τὸν κήρυκα τῆς ἀληθείας μετᾶγετε.

17.3. πάθος οὐκ ἔστι δι' ἀντιπαθείας ἀπολλύμενον, οὐδὲ ὁ μεμηνώς σκυτίδων ἐξαρτήμασι θεραπεύεται. δαμώνων εἰσὶν ἐπιφοιτήσεις· καὶ ὁ νοσῶν καὶ ὁ λέγων ἐρᾶν καὶ ὁ μισῶν καὶ ὁ βουλόμενος ἀμύνεσθαι τούτους λαμβάνουσιν βοηθούς.

16.4. Aber einerseits sind uns die Dinge in der Welt nicht verborgen, und andererseits wird euch das Göttliche leicht begreifbar sein, wenn die <***>²⁶⁹ die die Seelen unsterblich macht, zu euch kommt.

16.5. Erblickt werden aber auch von den (nur) mit einer Seele Ausgestatteten²⁷⁰ die Dämonen, wenn jene manchmal sich den Menschen zeigen, damit man glauben soll, dass sie etwas darstellen, oder auch, um ihnen Schaden zuzufügen wie Feinden – da sie (in Wahrheit) schlecht gesinnte Freunde sind –, oder um denen, die ihnen ähnlich sind, Anreize zu ihrer religiösen Verehrung zu bieten. 16.6. Wenn es ihnen nämlich möglich wäre, würden sie auf jeden Fall auch den Himmel mitsamt der übrigen Schöpfung herabziehen; nun aber tun sie dies zwar keineswegs – sie können es nämlich nicht –, aber mit Hilfe der niederen Materie führen sie Krieg gegen die Materie, die ihnen ähnlich ist.

16.7. Wenn diese aber jemand besiegen will, so entsage er der Materie; mit dem Panzer nämlich des himmlischen Geistes gewappnet,²⁷¹ wird er alles, was von diesem umfasst wird, zu retten in der Lage sein.

16.8. Es gibt zwar nun auch Krankheiten und Rebellionen der Materie in uns; die Dämonen aber schreiben sich selbst die Verursachung dieser Erscheinungen, wenn sie sich ereignen, zu und kommen heran, wann immer Ermattung (uns) ergreift. Manchmal aber schütteln sie auch selbst durch einen Sturm ihrer Torheit den Zustand des Körpers; sie ziehen jedoch, durch das Wort der Macht Gottes getroffen,²⁷² in Furcht ab, und der Kranke wird geheilt.

17.1. Was nämlich die „Sympathien und Antipathien“ à la Demokrit²⁷³ betrifft: Was sollen wir darüber auch anderes sagen als dies, dass nach allgemeiner Kunde ein „Abderitenschwätzer“ der aus Abdera stammende Mann ist?²⁷⁴ Wie aber der für den Namen der Stadt Verantwortliche²⁷⁵ ein Freund des Herakles war, wie man sagt, und von den Rossen des Diomedes aufgefressen wurde, auf die gleiche Weise wird auch der, der sich mit dem Magier Ostanos brüstet,²⁷⁶ am Tag der Vollendung²⁷⁷ dem Fraß des ewigen Feuers übergeben werden. 17.2. Und ihr werdet, wenn ihr mit dem Gelächter²⁷⁸ nicht aufhört, die gleichen Strafen genießen wie auch die Scharlatane. Deshalb, ihr Griechen, hört auf mich, der ich gleichsam von der Höhe rufe,²⁷⁹ und überträgt nicht mit eurem Spott die eigene Gedankenlosigkeit auf den Herold der Wahrheit!

17.3. Ein Leiden, das durch „Antipathie“ zugrunde geht, gibt es nicht, und der, der verrückt ist, wird nicht durch Anhängsel an Lederriemen²⁸⁰ geheilt. Dämonen-Heimsuchungen gibt es, und der Kranke, der seine Liebe Beteuernde, der Hassende und der, der sich rächen will, nehmen diese Wesen als Beistand.

17.4. τρόπος δὲ αὐτοῖς τῆς μηχανῆς οὗτος. ὥσπερ γὰρ οἱ τῶν γραμμάτων χαρακτήρες στίχοι τε οἱ ἀπ' αὐτῶν οὐ καθ' ἑαυτοῦ εἰσι δυνατοὶ σημαίνειν τὸ συνταττόμενον, σημεία δὲ τῶν ἐννοιῶν σφίσι (αὐτοῖς) ἀνθρώποι δεδημιουργήκασιν – παρὰ τὴν ποιὰν αὐτῶν σύνθεσιν γινώσκοντες ὅπως καὶ ἡ τάξις τῶν γραμμάτων ἔχειν νενομοθέτηται –, παραπλησίως καὶ τῶν ῥιζῶν αἱ ποικιλίαι νεύρων τε καὶ ὀστέων παραλήψεις οὐκ αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς δραστικάί τινές εἰσι, στοιχειώσις δὲ ἔστι τῆς τῶν δαιμόνων μοχθηρίας· οἱ πρὸς ἅπερ ἐκάστας αὐτῶν ἰσχύειν ὠρίκασιν, 17.5. ἐπειδὴν* παρελημμένην ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων θεάσωνται τὴν δι' αὐτῶν ὑπηρεσίαν, ὑπολαμβάνοντες σφίσι αὐτοῖς δουλεύειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπεργάζονται.

πῶς δ' ἂν ἀγαθὸν μοιχείαις ὑπηρετεῖν; πῶς δὲ καὶ σπουδαῖον πρὸς τὸ μισεῖν τινὰς παριόντας βοηθεῖν; ἢ πῶς ὕλη καλὸν προσάπτει τὴν εἰς τοὺς μεμνηνότες βοήθειαν καὶ μὴ τῷ θεῷ; τέχνη γὰρ τῆς θεοσεβείας τοὺς ἀνθρώπους παρατρέπουσι, πόαις αὐτοὺς καὶ ῥίζαις πείθεσθαι παρασκευάζοντες· 17.6. ὁ δὲ θεός, εἴπερ αὐτὰ πρὸς τὸ ποιεῖν ἅπερ οἱ ἀνθρώποι βούλονται κατεσκευάκει, πονηρῶν ἂν ἦν πραγμάτων δημιουργός, ἐπεὶ αὐτὸς μὲν πᾶν τὸ εὖ πως ἔχον ἐδημιούργησεν, ἡ δὲ τῶν δαιμόνων ἀσωτία τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πρὸς τὸ κακοποιεῖν ἐχρήσατο, καὶ τούτων ἔστι τῆς κακίας τὸ εἶδος καὶ οὐχὶ τοῦ θεοῦ τοῦ τελείου.

17.7. πῶς γὰρ (ἂν) ζῶν μὲν ἦκιστα μοχθηρὸς εἶην, νεκροῦ δὲ ὄντος μου λείψανον τὸ ἐν ἐμοὶ μηδὲν ἐμοῦ πρᾶττοντος {τὸ} μήτε κινούμενον* ἀλλὰ μηδὲ αἰσθανόμενον αἰσθητόν τι ἀπεργάσεται; 17.8. πῶς δὲ ὁ τεθνεὼς οἰκτίστῳ θανάτῳ δυνήσεται πρὸς τιμωρίαν τινὸς ἐξυπηρετήσαι; τοῦτο γὰρ εἰ οὕτως εἶη, πολλῷ μᾶλλον ἀφ' ἑαυτοῦ τὸν οἰκεῖον ἐχθρὸν ἀμνηεῖται· δυνάμενος γὰρ καὶ ἄλλοις βοηθεῖν ἐκδικος πολλῷ μᾶλλον ἑαυτοῦ καταστήσεται.

18.1. Φαρμακεία δὲ καὶ πᾶν τὸ ἐν αὐτῇ εἶδος τῆς αὐτῆς ἐστὶν ἐπιτεχνήσεως. εἰ γὰρ τις ὑπὸ τῆς ὕλης θεραπεύεται πιστεύων αὐτῇ, θεραπευθήσεται μᾶλλον αὐτὸς δυνάμει θεοῦ προσανέχων.

17.4. Die Art ihrer Trickserei aber ist folgende: Wie nämlich die Formen der Buchstaben und die aus ihnen gebildeten Zeilen nicht für sich selbst fähig sind, das Zusammengestellte mit Bedeutung zu füllen, sondern die Menschen sie als Anzeiger ihrer Gedanken für sich selbst geschaffen haben – wobei sie aus ihrer auf eine bestimmte Weise arrangierten Kombination erkennen, wie auch die Anordnung der Buchstaben sich nach der Regel verhält –, in ähnlicher Weise sind auch die vielfältigen Anwendungen von Wurzeln und Sehnen und Knochen nicht an und für sich irgendwie wirkmächtig, sondern sie sind die Instrumente²⁸¹ der Schlechtigkeit der Dämonen. Diese haben festgelegt, zu welchen Wirkungen ein jedes von diesen Dingen tauglich sein soll, 17.5. und sobald sie beobachten, dass die durch sie festgelegte „Hilfe“ von den Menschen in Anspruch genommen worden ist, schalten sie sich ein und bringen die Menschen dazu, ihnen selbst zu dienen.

Wie aber könnte es gut sein, Ehebrüchen zur Hand zu gehen?²⁸² Wie auch kann es ehrenhaft sein, hinzugehen und Menschen in ihrem Hass gegen andere zu unterstützen?²⁸³ Oder wie kann es schön sein, der Materie die Hilfe für Wahnsinnige zuzuschreiben und nicht Gott? Mit List nämlich wenden sie (= die Dämonen) die Menschen von der Gottesverehrung ab und bringen sie dazu, Gräsern und Wurzeln zu vertrauen; 17.6. Gott, wenn er diese Dinge dazu geschaffen hätte, dass sie tun, was die Menschen wollen, wäre ein Schöpfer schlechter Dinge gewesen, denn er selbst hat alles, was sich in irgendeiner Weise gut verhält, geschaffen,²⁸⁴ die Lasterhaftigkeit der Dämonen aber gebraucht die Dinge im Kosmos, um Übles zu tun; so stammt von ihnen die Kategorie der Schlechtigkeit und nicht von dem vollkommenen Gott.

17.7. Wie nämlich könnte ich als Lebender ganz und gar nicht schlecht sein, wenn ich aber tot bin, wird etwas, was an mir übrig ist, ohne dass ich etwas tue und ohne²⁸⁵ dass es sich bewegt oder gar etwas wahrnimmt, irgendetwas Wahrnehmbares zustandebringen?²⁸⁶ 17.8. Und wie wird der, der durch einen ganz jämmerlichen Tod gestorben ist,²⁸⁷ in der Lage sein, zur Bestrafung irgendeines (anderen) einen Beitrag zu leisten? Wenn dies nämlich so sein könnte, wird er noch viel mehr den eigenen Feind von sich selbst abwehren; denn wenn er auch anderen helfen kann, wird er noch viel mehr zum Rächer seiner selbst werden.

18.1. Die Heilkunde²⁸⁸ und jegliche Erscheinung in ihr gehört der gleichen Trickserei an. Wenn nämlich jemand von der Materie geheilt wird, da er ihr vertraut, wird er noch viel sicherer geheilt werden, wenn er sich auf die Macht Gottes verlässt.

18.2. ὥσπερ γὰρ τὰ δηλητήρια συνθέσεις εἰσὶν ὕλικάϊ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ ἰώμενα τῆς αὐτῆς ὑποστάσεώς ἐστιν. εἰ δὲ τὴν φαυλοτέραν ὕλην παραιτούμεθα, πολλάκις καὶ διὰ τῆς ἐφ' ἕτερον τῶν κακῶν τινος ἐπιπλοκῆς ἰάσασθαί τινες ἐπιτηδεύουσι καὶ τοῖς κακοῖς κἂν πρὸς τὸ ἀγαθὸν καταχρήσονται. 18.3. καθάπερ δὲ ὁ τῷ ληστεύοντι συνδειπνήσας, κἂν μὴ ληστής αὐτὸς ἦ, ἀλλ' ὅμως διὰ τὸ συνεστιαθῆναι τιμωρίας μεταλαμβάνει, τρόπῳ τῷ αὐτῷ καὶ ὁ μὴ κακὸς τῷ δὲ φαύλῳ ἀναμιγείς πρὸς τὸ νομιζόμενον καλὸν συγχρησάμενος διὰ τὴν εἰς αὐτὸν κοινωνίαν ὑπὸ τοῦ κρίνοντος τοῦτον θεοῦ κολασθήσεται.

18.4. διὰ τί γὰρ ὁ πιστεύων ὕλης οἰκονομία πιστεύειν οὐ βούλεται τῷ θεῷ; τίνος δὲ χάριν οὐ τῷ δυνατωτέρῳ προσέρχη δεσπότη, θεραπεύεις δὲ μᾶλλον αὐτὸν ὥσπερ ὁ μὲν κύων διὰ πόας, ὁ δὲ ἔλαφος δι' ἐχίδνης, ὁ δὲ σῦς διὰ τῶν ἐν ποταμοῖς καρκίνων, ὁ δὲ λέων διὰ τῶν πιθήκων; 18.5. τί δέ μοι θεοποιεῖς τὰ ἐν κόσμῳ; τί δὲ θεραπεύων τὸν πλησίον εὐεργέτης ἀποκαλῆ; λόγου δυνάμει κατακολούθησον· οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες, τέχνη δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσι. 18.6. καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν εὐοκῆναι τοὺς προειρημένους λησταῖς. ὥσπερ γὰρ ἐκείνοις ἔθος ἐστὶ ζωγρεῖν τινας, εἶτα τοὺς αὐτοὺς μισθοῦ τοῖς οἰκείοις ἀποκαθιστᾶν, οὕτω καὶ οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα δι' ὀνείρων τὴν εἰς αὐτοὺς πραγματευόμενοι δόξαν δημοσίᾳ τε τοὺς τοιοῦτους προΐεναι κελεύσαντες πάντων ὀρώντων, ἐπειδὴ τῶν ἐγκωμίων ἀπολαύσωσιν, ἀποπτάμενοι τῶν καμνόντων, ἦν ἐπραγματεύσαντο νόσον περιγράφοντες, τοὺς ἀνθρώπους εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκαθιστῶσιν.

19.1. Ὑμεῖς δὲ τούτων οὐκ ἔχοντες τὴν κατάληψιν παρ' ἡμῶν τῶν εἰδότην ἐκπαιδεύεσθε, (***) λέγοντες θανάτου καταφρονεῖν καὶ τὴν αὐτάρκειαν ἀσκεῖν*. οἱ γὰρ παρ' ὑμῖν φιλόσοφοι τοσοῦτον ἀποδέουσι τῆς ἀσκήσεως ὥστε παρὰ τοῦ Ῥωμαίων βασιλέως ἐτησίους χρυσοῦς ἑξακοσίους λαμβάνειν τινὰς εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ὅπως* μὴδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθεμμένον αὐτῶν ἔχωσιν.

18.2. Wie nämlich die Gifte stoffliche Zusammensetzungen sind, so gehören auf die gleiche Weise auch die heilenden Mittel der gleichen Substanzart an. Wenn wir aber die schlechtere Materie ablehnen, so unternehmen es jedoch manche oft, auch durch die Verknüpfung eines der schlechten Mittel mit einem anderen²⁸⁹ zu heilen, und sie werden die schlechten Mittel geradezu für das Gute „missbrauchen“. 18.3. Wie aber der, der sich zusammen mit einem Räuber an den gleichen Tisch setzt, auch wenn er selbst kein Räuber ist, und (daraufhin) gleichwohl in die Bestrafung einbezogen wird, weil er sich zusammen mit ihm hat bewirten lassen, auf die gleiche Weise wird auch der, der nicht übel ist, sich aber mit dem Üblen verbunden hat und ihn für das, was er für schön hält, mit einsetzt,²⁹⁰ wegen der Gemeinschaft mit ihm von Gott, der diesen richtet, bestraft werden.

18.4. Weshalb nämlich will derjenige, der der Wirkweise der Materie vertraut, nicht Gott vertrauen? Und aus welchem Grund gehst du nicht zu dem mächtigeren Herrn, sondern versuchst, dich selbst zu heilen wie der Hund durch Gras, der Hirsch durch die Schlange, das Schwein durch die Krebse in den Flüssen, der Löwe durch die Affen?²⁹¹ 18.5. Weshalb machst du mir die Dinge in der Welt zu Göttern? Warum lässt du dich, wenn du deinen Nächsten heilst, Wohltäter nennen? Folge der Macht des Logos! Nicht wirklich heilen können die Dämonen, sondern sie machen durch Trickerei die Menschen zu ihren Gefangenen;²⁹² 18.6. und der hochbewunderungswürdige Justin hat richtig den Ausspruch getan, dass die gerade Genannten Räufern gleichen.²⁹³ Wie es nämlich deren Gewohnheit ist, Leute gefangenzunehmen und die gleichen dann gegen Lösegeld ihren Angehörigen zurückzugeben, so suchen auch die angeblichen Götter die Glieder von Leuten heim; sodann betreiben sie durch Träume²⁹⁴ die Erzeugung einer Reputation für sich selbst, befehlen denen, die sich in solchem Zustand befinden, öffentlich aufzutreten²⁹⁵ – wobei alle zuschauen –, und sobald sie die Lobeshymnen genossen haben, fliegen sie von den Kranken fort, beenden die Krankheit, die sie (selber) bewirkt hatten, und versetzen die Menschen wieder in ihren alten Zustand.

19.1. Ihr aber, die ihr diese Dinge nicht erfasst, lasst euch von uns, die um sie wissen, belehren, <***>²⁹⁶ behauptend, den Tod zu verachten und Selbstgenügsamkeit zu üben. Die bei euch agierenden Philosophen nämlich sind so weit von der Askese entfernt, dass einige vom römischen Kaiser jährlich 600 Goldstücke für keinen nützlichen Zweck beziehen,²⁹⁷ damit²⁹⁸ sie nicht einmal ihren herabwallenden Bart²⁹⁹ umsonst haben.

19.2. Κρίσκησ* γοῦν ὁ ἔννεοττεύσας τῇ μεγάλῃ πόλει παιδεραστία μὲν πάντας ὑπερήνεγκεν, φιλαργυρία δὲ πάνυ προσεχῆς ἦν. θανάτου δὲ ὁ καταφρονῶν* οὕτως αὐτὸς ἐδεδίει τὸν θάνατον ὡς καὶ Ἰουστίνου καθάπερ καὶ ἐμὲ ὡς* κακῷ τῷ θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι, διότι κηρῦττων τὴν ἀλήθειαν λίχνους καὶ ἀπατεῶνας τοὺς φιλοσόφους συνήλεγχεν. τίνας δ' ἂν καὶ (ἔδει) διώξαι* τὸν φιλόσοφον εἰ μὴ μόνους ὑμᾶς;

19.3. ὅθεν εἴ φατε μὴ δεῖν δεδιέναι τὸν θάνατον, κοινωνοῦντες ἡμῶν τοῖς δόγμασι μὴ διὰ τὴν ἀνθρωπίνην δοξομανίαν, ὡς Ἀνάξαρχος, ἀποθνήσκετε, χάριν δὲ τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως τοῦ θανάτου καταφρονηταὶ γίνεσθε.

19.4. κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλὴ, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον· καὶ καθάπερ ἐν πανηγύρει θεατροκοπομένους ἔνεστιν ἰδεῖν τοὺς οὐκ εἰδότας τὸν θεόν.

19.5. τί γὰρ ἐστὶ μαντική; τί δὲ ὑπ' αὐτῆς πεπλάνησθε; τῶν ἐν κόσμῳ πλεονεξιῶν ἐστὶ σοὶ διάκονος. πολεμεῖν θέλεις καὶ τῶν φόνων λαμβάνεις σύμβουλον τὸν Ἀπόλλω· κόρην ἀρπάσαι θέλεις καὶ τὸ δαιμόνιον σοὶ συναγωνίσασθαι προαιρηῖ· νοσεῖς διὰ σεαυτὸν καί, ὥσπερ Ἀγαμέμνων „δέκα συμφράδμονας“, εἶναι θέλεις μετὰ σεαυτοῦ θεοῦς.

19.6. πιουῶσά τις ὕδωρ μαίνεται καὶ διὰ λιβάνων ἔκφρων γίνεται, καὶ σὺ τὴν τοιαύτην μαντεύεσθαι λέγεις. 19.7. προγνώστης ὑπῆρχεν ὁ Ἀπόλλων καὶ τῶν μαντευομένων διδάσκαλος· ἐπὶ τῆς Δάφνης ἑαυτὸν ἐψεύσατο. 19.8. δοῦς, εἰπέ μοι, μαντεύεται καὶ πάλιν ὄρνιθες προαγορεύουσι, σὺ δὲ τῶν ζώων καὶ φυτῶν ἐλάττων ὑπάρχεις; καλὸν ἄρα σοὶ γενέσθαι ξύλῳ μαντικῷ καὶ τῶν „ἀεροφοίτων“ τὴν πτῆσιν λαμβάνειν.

19.9. ὁ ποιῶν σε φιλάργυρον, οὗτος καὶ περὶ τοῦ πλουτεῖν σοὶ μαντεύεται· στάσεις καὶ μάχας ὁ ἐγείρων καὶ περὶ τῆς ἐν πολέμῳ νίκης προαγορεύει. τῶν παθῶν ἂν ὑπάρχῃς ἀνώτερος, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων καταφρονήσεις. τοιούτους ἡμᾶς ὄντας μὴ ἀποστυγήσητε, ἀλλὰ παραιτησάμενοι τοὺς δαίμονας θεῶ τῷ μόνῳ κατακολουθήσατε. „πάντα ὑπ' αὐτοῦ καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἔν.“

19.10. εἰ δὲ ἔστιν ἐν τοῖς φουομένοις δηλητήριον, τοῦτο διὰ τὸ ἑνάμαρτον ἡμῶν ἐπισυμβέβηκεν. ἔχω δεικνύνειν τὴν τούτων οἰκονομίαν· ὑμεῖς κατακούσατε, καὶ ὁ πιστεύων ἐπιγνώσεται.

19.2. Crescens³⁰⁰ jedenfalls, der sein Nest in der großen Stadt gebaut hat, übertraf an Knabenliebe alle und war der Geldgier sehr zugetan.³⁰¹ Er, der Todesverächter,³⁰² fürchtete selbst³⁰³ den Tod so sehr, dass er sowohl Justin als auch mich³⁰⁴ zu Tode zu bringen betrieb, als ob das ein Übel sei; er tat dies, weil Justin die Wahrheit verkündete und die Philosophen als Schlemmer und Betrüger entlarvte. Welche Leute aber hätte der „Philosoph“ eigentlich verfolgen sollen, wenn nicht euch allein?³⁰⁵

19.3. Wenn ihr deshalb sagt, man dürfe den Tod nicht fürchten – womit ihr mit unseren Lehren übereinstimmt –, dann sterbt nicht, wie Anaxarchos,³⁰⁶ wegen der menschlichen Verrücktheit nach Ruhm, sondern werdet um der Erkenntnis Gottes willen zu Verächtern des Todes!

19.4. Denn der Bau der Welt ist schön,³⁰⁷ aber der in ihm grassierende Lebenswandel schlecht, und wie bei einem Fest³⁰⁸ kann man hier Leute um Beifall heischen³⁰⁹ sehen, die Gott nicht kennen.

19.5. Was nämlich ist die Seherkunst? Warum lasst ihr euch von ihr in die Irre führen? Sie ist dir nur eine Dienerin der Begehrlichkeiten in der Welt. Krieg führen willst du, und als Ratgeber für die (geplanten) Morde ziehst du Apollon hinzu;³¹⁰ ein Mädchen rauben willst du, und du möchtest, dass die Gottheit³¹¹ dein Komplize ist; krank bist du aus eigenem Verschulden, und wie Agamemnon zehn Ratgeber³¹² wünschst du auf deiner Seite Götter zu haben.³¹³

19.6. Eine Frau gebärdet sich verrückt, nachdem sie Wasser getrunken hat, und gerät durch Weihrauch von Sinnen,³¹⁴ und du behauptest, dass die sich so gerierende Person weissage. 19.7. Ein Vorauswiser war Apollon und Lehrer der Weissager – bei Daphne hat er sich selbst getäuscht.³¹⁵ 19.8. Sag mir: Eine Eiche prophezeit,³¹⁶ und wiederum Vögel³¹⁷ sagen Dinge voraus – du aber bist geringer als die Tiere und Pflanzen? Da wäre es dann gut für dich, ein weissagendes Holz zu werden und von den „Luftwandlern“³¹⁸ das Fliegen zu nehmen.

19.9. Der, der dich geldgierig macht, der gibt dir auch Weissagungen über das Reichsein; der, der Aufstände und Schlachten provoziert, macht auch Voraussagen über den Sieg im Krieg.³¹⁹ Wenn du über die Leidenschaften erhaben bist, wirst du auf alle Dinge in der Welt herabsehen. Da wir von solcher Art sind, verabscheut uns nicht, sondern schwört den Dämonen ab und folgt dem einzigen Gott! „Alles ist von ihm und ohne ihn ist nichts gemacht.“³²⁰

19.10. Wenn es aber in den Dingen, die gewachsen sind, etwas Schädliches gibt, dann ist dies durch unsere Sündhaftigkeit in die Welt gekommen. Ich bin in der Lage, den diesen Dingen zugrundeliegenden Prozess aufzuzeigen; hört ihr zu, und der, der glaubt, wird zur Erkenntnis kommen.

20.1. Κἂν θεραπεύησθε φαρμάκοις (κατὰ συγγνώμην ἐπιτρέπω σοι), τὴν μαρτυρίαν προσάπτειν σε δεῖ τῷ θεῷ. κόσμος γὰρ ἡμᾶς ἔτι καθέλκει, καὶ δι' ἀτονίαν τὴν ὕλην ἐπιζητῶ.

20.2. πτέρωσις γὰρ ἢ τῆς ψυχῆς πνεῦμα τὸ τέλειον· ὄπερ ἀπορρίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἔπηξεν* ὥσπερ νεοσσὸς καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο, μεταβάσα δὲ τῆς οὐρανίου συνουσίας τῶν ἐλαττόνων μετουσίαν ἐπεπόθησεν. 20.3. μετώκισθησαν οἱ δαίμονες, ἐξωρίσθησαν* οἱ πρωτόπλαστοι, καὶ οἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ κατεβλήθησαν, οἱ δὲ ἀπὸ γῆς μὲν ἀλλ' οὐκ ἐκ ταύτης, κρείττονος δὲ τῆς ἐνταυθοῖ διακοσμῆσεως.

20.4. καὶ χρὴ λοιπὸν ἡμᾶς ἐπιποθήσαντας τὸ ἀρχαῖον παραιτήσασθαι πᾶν τὸ ἐμποδῶν γινόμενον. οὐκ ἔστι γὰρ ἄπειρος ὁ οὐρανός, ὧ ἄνθρωπε, πεπερασμένος δὲ καὶ ἐν τέρατι· τὰ δὲ ὑπὲρ τοῦτον αἰῶνες οἱ κρείττονες οὐ μεταβολὴν ὥρων ἔχοντες, δι' ὧν ποικίλαι νόσοι καθίστανται, πάσης δὲ εὐκρασίας μετειληφότες ἡμέραν ἔχουσι διαμένουσαν καὶ φέγγος τοῖς ἐντεῦθεν ἀνθρώποις ἀπρόσιτον.

20.5. οἱ μὲν οὖν τὰς γεωγραφίας ἐκπονέσαντες, μέχρις ἦν δυνατόν ἀνθρώπων, τῶν χωρίων τὴν ἀναγραφὴν ἐποίησαντο· τὰ δ' ἐπέκεινα λέγειν οὐκ ἔχοντες διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς θεωρίας ἀμπώτεις ἠτιάσαντο καὶ θαλασσῶν τὴν μὲν πρασώδη, τὴν δὲ πηλώδη, τόπων δὲ τῶν μὲν τὸ ἔκφυρον, τῶν δὲ τὸ ψυχρὸν καὶ διαπεπηγός*.

20.6. ἡμεῖς δὲ τὰ ὑφ' ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν, οἵτινες – ἅμα τὴν ψυχὴν πεπεισμένοι ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος {τὴν ἀθανασία}ν κερτήσεται* – τὰ ὅσα μὴ ἐγίνωσκον αἱ λοιπαὶ ψυχαί, προὔλεγον. δυνατόν δὲ παντὶ γυμνητεύοντι κτήσασθαι τὸ ἐπικόσμημα καὶ πρὸς τὴν συγγένειαν τὴν ἀρχαίαν ἀναδραμεῖν.

21.1. Οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἑλληνας, οὐδὲ λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες. οἱ λοιδοροῦντες ἡμᾶς συγκρίνατε τοὺς μύθους ὑμῶν τοῖς ἡμετέροις διηγήμασιν.

21.2. Δηίφοβος, ὡς φασιν, ἦν ἡ Ἀθηναῖα διὰ τὸν Ἐκτορα, καὶ χάριν Ἀδμήτου Φοῖβος ὁ „ἀκερσεκόμης“ τὰς „εἰλίποδας βούς“ ἐποίμαινε,

20.1. Und auch wenn ihr durch Arzneimittel geheilt werdet (ich will dir das großzügig zugestehen), so musst du doch das Zeugnis für die Heilung Gott beilegen. Die Welt nämlich zieht uns (immer) noch hinab, und wegen meiner Schwäche suche ich meine Zuflucht in der Materie.

20.2. Beflügelung der Seele nämlich ist der vollkommene Geist; als sie ihn wegen ihrer Sünde verloren hatte, duckte sie sich³²¹ wie ein Küken und kroch nur noch auf der Erde umher, und da sie aus der himmlischen Gemeinschaft gewichen war, erstrebte sie Gemeinschaft mit den niedrigeren Erscheinungen.³²² 20.3. Umgesiedelt³²³ wurden die Dämonen, verbannt die „zuerst Geformten“,³²⁴ und die einen wurden vom Himmel herabgeworfen, die anderen von der Erde, jedoch nicht von dieser (unserer), sondern von einer besseren als die hier eingerichtete.³²⁵

20.4. Und so müssen wir künftig, wenn wir den früheren Zustand ersehnen, von allem uns lossagen, was im Weg steht. Denn nicht unendlich ist der Himmel, Mensch, sondern umgrenzt und endlich; und was jenseits von ihm liegt, sind bessere Welten ohne einen Wechsel der Jahreszeiten, durch die mannigfache Krankheiten entstehen; und da sie an einem in jeder Hinsicht guten Klima Anteil haben, verfügen sie über einen immerwährenden Tag und ein Licht, das den hier unten lebenden Menschen unzugänglich ist.³²⁶

20.5. Diejenigen nun, die die Erdbeschreibungen ausarbeiteten, fertigten Darstellungen der Regionen an, soweit es einem Menschen möglich war; da sie jedoch über das jenseits davon Befindliche nichts sagen konnten – aufgrund der Unmöglichkeit, diese Dinge zu schauen –, postulierten sie Gezeiten³²⁷, und dass von den Meeren das eine lauchgrün³²⁸, das andere schlammig sei,³²⁹ und von den einen Gebieten nahmen sie eine feurige Natur an, von den anderen eine kalte und völlig gefrorene.³³⁰

20.6. Wir aber haben das, was wir nicht wissen, durch Propheten erfahren,³³¹ die – wobei sie zugleich überzeugt waren, dass die Seele den himmlischen Geist als Umhüllung ihrer Sterblichkeit besitzen wird³³² – all das voraussagten, was die übrigen Seelen nicht erkannten. Es ist aber für jeden, der nackt ist,³³³ möglich, diesen Schmuck zu erwerben und zurückzukehren zur alten Verwandtschaft.

21.1. Wir sind nämlich keine Dummköpfe, ihr Griechen, und wir verkünden auch keinen Unsinn, wenn wir verkünden, dass Gott in Menschengestalt erschienen ist. Ihr, die ihr uns beschimpft: Vergleicht einmal eure Mythen mit unseren Erzählungen!³³⁴

21.2. Athena, wie man sagt, war einmal Deïphobos wegen Hektor,³³⁵ und um Admets willen weidete Phoibos,³³⁶ der „mit den ungeschorenen

καὶ πρεσβύτις ἀφικνεῖται πρὸς τὴν Σεμέλην ἢ τοῦ Διὸς γαμετῆ. τοιαῦτα δὲ μελετώντες πῶς ἡμᾶς διαγελάτε;

21.3. τέθνηκεν ὑμῶν ὁ Ἀσκληπιός, καὶ ὁ τὰς πεντήκοντα παρθένους μιᾷ νυκτὶ Θεσπιάσι διακορευσας πυρὸς ἑαυτὸν παραδοὺς βορᾷ οἴχεται. Προμηθεὺς τῷ Καυκάσῳ προσαρτηθεὶς τιμωρίαν χάριν τῆς εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίας ὑπήνεγκε. φθονερός ὁ Ζεὺς καθ' ὑμᾶς καὶ κρύπτει (***) τὸν ὄνειρον* τοὺς ἀνθρώπους βουλόμενος ἀπόλλυσθαι. διόπερ ἀποβλέψαντες πρὸς τὰ οἰκεία ἀπομνημονεύματα* κἂν ὡς ὁμοίως μυθολογούντας ἡμᾶς ἀποδέξασθε.

21.4. καὶ ἡμεῖς μὲν οὐκ ἀφραϊνομεν, φλήναφα δὲ τὰ ὑμέτερα. γένεσιν ἂν λέγητε θεῶν, καὶ θνητοὺς αὐτοὺς ἀποφανείσθε. διὰ τί γὰρ οὐ κυεῖ νῦν ἡ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μηνύσοντος ὑμῖν ἀπορεῖ;

21.5. πείσθητέ μοι νῦν, ὧ ἄνδρες Ἑλληνες, μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε· κἂν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἢ καθ' ὑμᾶς ἀνήρηται καὶ ὑφ' ἡμῶν καὶ ὑφ' ὑμῶν. ἢ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες, ὅποιοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν, ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὐκ εἰσιν οἶοι καὶ λέγονται. σέβειν δὲ τῶν στοιχείων τὴν ὑπόστασιν οὐτ' ἂν πεισθεῖην οὐτ' ἂν πείσαιμι τὸν πλησίον.

21.6. καὶ Μητροδώρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ Περί Ὀμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται, πάντα εἰς ἀλληγορίαν μεταγών. οὔτε γὰρ Ἥραν οὔτε Ἀθηνᾶν οὔτε Δία τοῦτ' εἶναί φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσιν, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμῆσεις.

21.7. καὶ τὸν Ἔκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλεῖα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἀπαξαπλῶς Ἑλληνάς τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένῃ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας χάριν οικονομίας ἐρεῖτε παρεισηχθαι οὐδενὸς ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων.

Haaren“,³³⁷ die „schleppfüßigen Rinder“,³³⁸ und als alte Frau kommt zu Semele die Gattin des Zeus.³³⁹ Wenn ihr solchen Geschichten eure Aufmerksamkeit schenkt, wie könnt ihr euch da über uns lustig machen?

21.3. Tot ist euer Asklepios,³⁴⁰ und der, der die fünfzig Jungfrauen in einer einzigen Nacht in Thespiai entjungferte,³⁴¹ überantwortete sich selbst dem Fraß des Feuers und ist dahin.³⁴² Prometheus wurde an den Kaukasos angekettet und erlitt dies als Strafe für seine Wohltat gegenüber den Menschen.³⁴³ Neidisch ist Zeus nach eurer Darstellung und verbirgt <***> den Traum,³⁴⁴ weil er will, dass die Menschen zugrunde gehen. Schaut deshalb einmal in die eigenen ‚Unterlagen‘³⁴⁵ und akzeptiert uns, und sei es auch nur als Leute, die in gleicher Weise Mythen erzählen!

21.4. Und wir jedenfalls sind nicht von Sinnen, Unsinn dagegen sind eure Geschichten. Wenn ihr eine Entstehung von Göttern erzählt, werdet ihr sie auch als sterblich erweisen.³⁴⁶ Weshalb denn ist Hera jetzt nicht (mehr) schwanger?³⁴⁷ Ist sie alt geworden oder hat sie keinen, der es euch verkünden kann?

21.5. Glaubt mir nun, ihr Griechen, und allegorisiert nicht eure Mythen und auch nicht eure Götter;³⁴⁸ wenn ihr nämlich dies zu tun unternehmt, dann ist „Göttlichkeit“, wie ihr sie versteht, aufgehoben, und zwar sowohl von uns als auch von euch selbst. Entweder nämlich sind eure Dämonen, wenn sie von der Art sind, wie man es ja auch behauptet, in ihrem Wesen schlecht, oder aber sie sind, wenn man sie ins mehr Physikalische hin deutet, nicht von der Art, wie man es eben behauptet. Die Substanz von Elementen aber zu verehren, dazu lasse ich mich weder selber überreden, noch würde ich meinen Nächsten dazu bringen wollen.

21.6. Und Metrodor von Lampsakos³⁴⁹ hat in seiner Schrift „Über Homer“ doch allzu törichte Ausführungen gemacht, da er alles in Allegorie zu überführen versucht. Weder nämlich Hera noch Athena noch Zeus seien das – behauptet er –, was die glauben, die ihnen Umfriedungen und Tempelbezirke errichtet haben, sondern Wesenheiten der Natur und Anordnungen von Elementen.

21.7. Und was natürlich Hektor und Achill und Agamemnon und überhaupt alle Griechen und Barbaren zusammen mit Helena und Paris betrifft, da werdet ihr sagen, dass sie von der gleichen Natur sind und nur wegen der literarischen Komposition neben den Göttern eingeführt wurden, da keiner von den gerade genannten Menschen (jemals) existierte.

21.8. ταῦτα δὲ ἡμεῖς προετεινάμεν ὥσπερ ἐπὶ ὑποθέσεως· τὴν γὰρ ἡμετέραν περὶ τοῦ θεοῦ κατάληψιν οὐδὲ συγκρίνειν ὅσιον τοῖς εἰς ὕλην καὶ βόρβορον κυλινδουμένοις.

22.1. Οἷα γὰρ ἐστὶν ὑμῶν καὶ τὰ διδάγματα; τίς οὐκ ἂν χλευάσειε τὰς δημοτελεῖς ὑμῶν πανηγύρεις, αἱ προφάσει πονηρῶν ἐπιτελούμεναι δαιμόνων εἰς ἀδοξίαν τοὺς ἀνθρώπους περιτρέπουσιν;

22.2. εἰδὸν τινα πολλάκις – καὶ ἰδὼν ἐθαύμασα καὶ μετὰ τὸ θαυμάσαι κατεφρόνησα πῶς ἔσωθεν μὲν ἐστὶν ἄλλος, ἔξωθεν δὲ ὅπερ οὐκ ἔστι ψεύδεται – ἄβρυνόμενον* σφόδρα καὶ παντοίως διακλώμενον καὶ τοῦτο μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς μαρμαρύσσοντα, τοῦτο δὲ καὶ τῷ χειρὸς λυγιζόμενον καὶ διὰ πηλίνης ὄψεως δαιμονῶντα καὶ ποτὲ μὲν ὡς Ἀφροδίτην, ποτὲ δὲ ὡς Ἀπόλλωνα γινόμενον, 22.3. ἓνα κατήγορον πάντων τῶν θεῶν, δεισιδαιμονίας ἐπιτομήν, διάβολον ἡρωϊκῶν πράξεων, φόνων ὑποκριτὴν, μοιχείας ὑπομνηματιστὴν, θησαυρὸν μανίας, κιναίδων παιδευτὴν, καταδικαζομένων ἀφορμὴν καὶ τὸν τοιοῦτον ὑπὸ πάντων ἐπαινούμενον.

22.4. ἐγὼ δὲ αὐτὸν παρητησάμην πάντα ψευδόμενον καὶ τὴν ἀθεότητα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὸν ἄνθρωπον. ὑμεῖς δὲ ὑπὸ τούτων συλαγωγεῖσθε καὶ τοὺς μὴ κοινωνοῦντας ὑμῶν ταῖς πραγματείαις λοιδορεῖτε.

22.5. κεχηνέναι πολλῶν ἀδόντων οὐ θέλω καὶ τῷ νεύοντι καὶ κινουμένῳ παρὰ φύσιν οὐ βούλομαι συνδιατίθεσθαι.

22.6. τί θαυμαστὸν οὐ παρ' ὑμῖν ἐξηρημένον διαπράττεται; ῥιναυλοῦσι μὲν γὰρ καὶ λαλοῦσι τὰ αἰσχρά, κινοῦνται δὲ κινήσεις ἃς οὐκ ἐχρῆν, καὶ τοὺς ὅπως δεῖ μοιχεύειν ἐπὶ τῆς σκηνῆς σοφιστεύοντας αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ παῖδες θεωροῦσι.

22.7. καλὰ παρ' ὑμῖν τὰ ἀκροατήρια κηρύττοντα πάνθ' ἅπερ ἐν νυκτὶ μοχθηρῶς πραγματεῦεται καὶ τέρποντα τοὺς ἀκροατὰς αἰσχροῶν λόγων ἐκφωνήμασιν. καλοὶ δὲ εἰσιν ὑμῶν καὶ οἱ ποιηταί, ψευδολόγοι καὶ διὰ σχημάτων ἐξαπατῶντες τοὺς ἀκροωμένους.

21.8. Dies jedoch habe ich hier nur gleichsam hypothetisch entwickelt; denn was unseren Begriff von Gott betrifft, so wäre es blasphemisch, ihn mit den „Göttern“ auch nur zu vergleichen, die sich in Materie und Schlamm wälzen.³⁵⁰

22.1. Denn welcher Art sind auch eure „Unterweisungen“?³⁵¹ Wer dürfte nicht über eure öffentlichen Festversammlungen spotten, die um schlechter Dämonen willen zelebriert werden³⁵² und die Menschen nur in schlechten Ruf bringen?

22.2. Ich habe da einen oft gesehen – und nachdem ich ihn sah, war ich verwundert, und nach der Verwunderung kam bei mir die Verachtung darüber, wie er innen drin ein anderer ist, äußerlich aber etwas zu sein fingiert, was er nicht ist –, wie er³⁵³ sehr affektiert auftrat und sich auf allerlei Art verrenkte und zum einen mit seinen Augen funkelte, zum anderen auch seine beiden Hände verdrehte und durch eine Tonmaske den Verrückten spielte und bald wie Aphrodite, bald wie Apollon wurde,³⁵⁴ 22.3. ein Ankläger aller Götter in einer Person, eine Zusammenfassung des Aberglaubens, ein Verleumder heldischer Taten, ein Darsteller von Morden, ein Chronist von Ehebruch,³⁵⁵ eine Schatzkammer des Wahnsinns, ein Erzieher von Strichjungen, eine Inspiration für Leute, die einmal verurteilt werden³⁵⁶ – und einer, der, obwohl er von dieser Art ist, von allen Applaus bekommt! 22.4. Ich aber wies ihn zurück, da er alles fälscht: (Ich lehne ab) seine Gottlosigkeit, seine Tätigkeiten, den (ganzen) Menschen.³⁵⁷ Ihr aber lasst euch von diesen Leuten faszinieren und beschimpft diejenigen, die sich nicht an eurem Treiben beteiligen.

22.5. Mit offenem Mund dabei sein, wenn viele singen,³⁵⁸ das will ich nicht, und ich will auch nicht zusammen mit dem, der widernatürlich gestikuliert und sich bewegt.³⁵⁹

22.6. Welches sonderbare Zeug ist nicht von euch erfunden worden und wird vorgeführt? Man schnaubt durch die Nase,³⁶⁰ erzählt Zoten, bewegt sich, wie man nicht sollte, und diejenigen, die auf der Bühne kunstvoll vorführen, wie man Ehebruch praktizieren soll, die sind ein Schauspiel für eure Töchter und Söhne.³⁶¹

22.7. Ihr habt wunderbare Hör-Säle, die alles verkünden, was nachts auf schändliche Weise praktiziert wird, und die Zuhörer mit der lauten Darbietung schändlicher Reden erfreuen.³⁶² Wunderbar sind auch eure Dichter, Lügenezähler und Leute, die mit Hilfe stilistischen Putzes die Zuhörenden hinters Licht führen.

23.1. Εἶδον ἀνθρώπους ὑπὸ τῆς σωμαστικῆς βεβαρημένους καὶ φορτίον τῶν ἐν αὐτοῖς κρεῶν περιφέροντας – οἷς ἔπαθλα καὶ στέφανοι πρόκεινται προκαλουμένων αὐτοῦς τῶν ἀγωνοθετῶν οὐκ ἐπ’ ἀνδραγαθία, ὕβρεως δὲ καὶ στάσεως φιλονεικία – καὶ τὸν μᾶλλον πλήκτην στεφανούμενον.

23.2. καὶ ταῦτα μὲν ἐστὶ τῶν κακῶν τὰ ἐλάττονα· τὰ δὲ μείζονα τίς οὐκ ἂν ἐξειπεῖν ὀκνήσειεν; ἀργίαν τινὲς ἐπανηρημένοι διὰ τὴν ἀσωτίαν ἑαυτοῦς εἰς τὸ φονευθῆναι πιπράσκουσιν· καὶ παλεῖ μὲν ἑαυτὸν ὁ πεινῶν, ὁ δὲ πλουτῶν ὠνεῖται τοὺς φονεύσοντας.

23.3. καὶ τούτοις οἱ μαρτυροῦντες καθίζονται, μονομαχοῦσὶ τε οἱ πυκτεύοντες περὶ οὐδενός, καὶ ὁ βοηθήσων οὐ κάτεισιν.

23.4. ἄρα γε τὰ τοιαῦτα ὑφ’ ὑμῶν καλῶς ἐπιτελεῖται; τὸ μὲν γὰρ στρατόπεδον τῶν μαιφονούτων ὁ προὔχων ἐν ὑμῖν συναγείρει ληστοτροφεῖν ἐπαγγελλόμενος, οἱ δὲ ληστεύοντες ἀπ’ αὐτοῦ προΐασιν, καὶ πάντες ἐπὶ τὴν θεῶν σύννιτε κριταὶ γινόμενοι τοῦτο μὲν πονηρίας ἀγωνοθέτου, τοῦτο δὲ καὶ αὐτῶν τῶν μονομαχοῦντων. ὁ δὲ τῷ φόνῳ μὴ περιτυχῶν λυπεῖται, διότι μὴ κατεκρίθη πονηρῶν καὶ μιαρῶν ἔργων θεατῆς γενέσθαι.

23.5. θύετε ζῶα διὰ τὴν κρεωφαγίαν καὶ ἀνθρώπους ὠνεῖσθε τῇ ψυχῇ {διὰ} τὴν ἀνθρωποσφαγίαν* παρεχόμενοι, τρέφοντες αὐτὴν αἱματεκχυσίαις ἀθεωτάταις. ὁ μὲν οὖν ληστεύων φονεῦει χάριν τοῦ λαβεῖν, ὁ δὲ πλουτῶν μονομάχους ὠνεῖται χάριν τοῦ φονεῦσαι.

24.1. Τί μοι συμβάλλεται πρὸς ὠφέλειαν ὁ κατὰ τὸν Εὐριπίδην μαινόμενος καὶ τὴν Ἀλκμαίωνος μητροκτονίαν ἀπαγγέλλων, ᾧ μὴδὲ τὸ οἰκεῖον πρόσεστι σχῆμα, κέχηνεν δὲ μέγα καὶ ξίφος περιφέρει καὶ κεκραγῶς πίμπραται καὶ φορεῖ στολὴν ἀπάνθρωπον; 24.2. ἐρρέτω καὶ τὰ Ἥγησιου μυθολογήματα καὶ Μένανδρος τῆς ἐκείνου γλώττης ὁ στιχοποιός.

τί μοι καὶ τεθηπέναι τὸν μυθικὸν ἀυλητὴν*; 24.3. τί δέ μοι καὶ κατὰ Ἀριστόξενον τὸν Θηβαῖον Ἀντιγενίδην πολυπραγμονεῖν; παραχω-

23.1. Ich sah, wie Menschen infolge ihrer ‚körperlichen Ertüchtigung‘ schwer geworden sind und die Last der in ihnen befindlichen Fleischmengen herumtragen³⁶³; ihnen sind Belohnungen und Siegerkränze ausgesetzt, wobei die Kampfrichter sie nicht zu männlicher Tapferkeit aufrufen, sondern zu einem Wettstreit in Frevel und Aufruhr, und (ich sah) wie der bekränzt wird, der in höherem Maße zuschlägt.

23.2. Und das sind noch die geringeren von den Übeln; was die größeren³⁶⁴ betrifft – wer würde wohl nicht zögern, sie auszusprechen? Manche Leute haben das Nichtstun auf ihre Fahnen geschrieben und verkaufen sich um ihres zügellosen Lebenswandels willen selbst, um sich abschlachten zu lassen; und es verkauft sich auch selbst der, der hungert, während der Reiche die kauft, die zu Schlächtern werden sollen.³⁶⁵

23.3. Und bei ihnen sitzen diejenigen, die Zeugen (dieses Geschehens) sein könnten, es kämpfen die, die da ringen,³⁶⁶ um ein Nichts, und einer, der helfen sollte, steigt nicht (in die Arena) hinab.

23.4. Werden also solche Dinge schön von euch ausgeführt? Das Heerlager brutaler Mörder sammelt der, der bei euch das Sagen hat, und macht sich anheischig, sie wie Räuber zu ernähren, sie aber gehen als Räuber aus seiner Obhut hervor, und alle strömt ihr zum Spektakel zusammen und werdet dabei Richter zum einen über die Schlechtigkeit des Spieleveranstalters, zum anderen über die der Gladiatoren selbst. Wer aber bei dem Morden nicht dabei sein konnte, ist betrübt, dass er nicht dazu verurteilt wurde, zum Betrachter von schlechten und scheußlichen Taten zu werden.

23.5. Ihr opfert Tiere um des Fleischverzehrs willen,³⁶⁷ und ihr kauft Menschen und präsentiert damit eurer Seele die Schlachtung von Menschen;³⁶⁸ dadurch nährt ihr sie mit gottlosesten Blutvergießungsorgien. Der, der als Räuber lebt, tötet, um zu rauben; der Reiche aber kauft Gladiatoren, um zu morden.

24.1. Was trägt mir zu meinem Heile derjenige bei, der à la Euripides tobt und den Muttermord des Alkmaion verkündet,³⁶⁹ der auch nicht seine normale Erscheinung wahr, sondern den Mund weit aufsperrt, ein Schwert mit sich herumschleppt, vor lauter Schreien geradezu in Flammen steht und ein Gewand trägt, das zu keinem Menschen passt?³⁷⁰ 24.2. Fort auch mit den Mythengeschichten des Hegesias³⁷¹ und mit Menander,³⁷² der seine Verse für die Zunge jenes Menschen³⁷³ gedichtet hat!

Was soll es mir auch, den mythischen Flötenspieler³⁷⁴ zu bestaunen?
24.3. Was soll es mir auch, nach Art des Aristoxenos³⁷⁵ ein Gewese um

ροῦμεν ὑμῖν τὰ μὴ ὠφέλιμα· καὶ ὑμεῖς ἢ πείσθητε τοῖς δόγμασιν ὑμῶν* ἢ κατὰ τὸ ὅμοιον τῶν ὑμετέρων ἡμῖν ἐκχωρήσατε.

25.1. Τί μέγα καὶ θαυμαστὸν οἱ παρ' ὑμῖν ἐργάζονται φιλόσοφοι; θατέρου γὰρ τῶν ὤμων ἐξαμελοῦσι κόμην (τε) ἐπιειμένοι πολλήν* πωγωνοτροφοῦσιν, ὄνυχας θηρίων περιφέροντες καὶ λέγοντες μὲν δεῖσθαι μηδενός, κατὰ δὲ τὸν Πρωτέα σκυτοδέψου μὲν χρῆζοντες διὰ τὴν πήραν, ὑφάντου δὲ διὰ τὸ ἱμάτιον καὶ διὰ τὸ ξύλον δρουστόμου, διὰ δὲ τὴν γαστριμαργίαν τῶν πλουτούντων καὶ ὀψοποιοῦ.

25.2. ὁ ζηλῶν ἄνθρωπε τὸν κύνα, τὸν θεὸν οὐκ οἶδας καὶ ἐπὶ τὴν ἀλόγων μίμησιν μεταβέβηκας· ὁ δὲ κεκραγῶς δημοσίᾳ μετ' ἀξιοπιστίας ἐκδικος γίνῃ σαυτοῦ, κἂν μὴ λάβῃς, λοιδορεῖς, καὶ γίνεται σοὶ τέχνη τοῦ πορίζειν τὸ φιλοσοφεῖν.

25.3. τοῖς Πλάτωνος ἔπη δόγμασι, καὶ ὁ κατ' Ἐπίκουρον σοφιστεύων διαπρύσιος ἀνθίσταταί σοι· πάλιν τε εἶναι θέλεις κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην, καὶ τις κατὰ τὸν Δημόκριτον λοιδορεῖταί σοι. Πυθαγόρας Εὐφορβὸς γεγονέναι φησὶ καὶ τοῦ Φερεκύδου δόγματος κληρονόμος ἐστίν· ὁ δὲ Ἀριστοτέλης τῆς ψυχῆς διαβάλλει τὴν ἀθανασίαν.

25.4. στασιῶδεις δὲ ἔχοντες τῶν δογμάτων τὰς διαδοχὰς ἀσύμφωνοι πρὸς τοὺς συμφώνους ἑαυτοῖς διαμάχεσθε. σῶμά τις εἶναι λέγει τὸν τέλειον θεόν, ἐγὼ δὲ ἀσώματον· ἄλυτον εἶναι τὸν κόσμον, ἐγὼ δὲ λυόμενον· ἐκπύρωσιν ἀποβαίνειν κατὰ καιρούς, ἐγὼ δὲ εἰσάπαξ· κριτὰς εἶναι Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ἐγὼ δὲ αὐτὸν τὸν θεόν· ἀπαθανατίζεσθαι μόνην τὴν ψυχὴν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον.

25.5. Τί βλέπτομεν ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Ἑλληνες; τί δὲ τοὺς λόγῳ θεοῦ κατακολουθοῦντας καθάπερ μιαιωτάτους μεμισήκατε; παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστιν ἀνθρωποφαγία – ψευδομάρτυρες οἱ πεπαιδευμένοι γέγονατε –, παρ' ὑμῖν δὲ Πέλοψ δεῖπνον τῶν θεῶν γίνεται κἂν Ποσειδῶνος ἐρώμενος, καὶ Κρόνος τοὺς υἱοὺς ἀναλίσκει, καὶ ὁ Ζεὺς τὴν Μητὶν καταπίνει.

den Thebaner Antigenides zu machen? Wir überlassen euch das nutzlose Zeug. Und was euch betrifft: Glaubt entweder euren Lehren³⁷⁶ oder verlasst euer Zeug ähnlich wie wir!

25.1. Was bringen eure Philosophen Großes und Wunderbares zustande? Sie lassen die eine ihrer Schultern frei,³⁷⁷ lassen ihr Haar üppig wachsen³⁷⁸ und betreiben Bartwuchs;³⁷⁹ sie tragen die Krallen von Tieren mit sich herum und behaupten, völlig bedürfnislos zu sein, brauchen aber – wie man bei Proteus³⁸⁰ sieht – einen Gerber für den Ranz,³⁸¹ einen Weber für das Gewand und für den Stock³⁸² einen Holzfäller, für ihre Gefräßigkeit³⁸³ aber die Reichen und einen Koch.

25.2. Mensch, der du dem Hund nacheiferst,³⁸⁴ Gott kennst du nicht und bist zur Nachahmung unvernünftiger Wesen übergegangen; du schreist mit vertrauenheischender Pose öffentlich herum³⁸⁵ und wirst zum Anwalt deiner selbst, und wenn du nichts bekommst, dann schimpfst du, und zur Erwerbskunst wird dir das Philosophieren.³⁸⁶

25.3. Den Lehren Platons folgst du, und der, der à la Epikur seine Spitzfindigkeiten vertritt, stellt sich dir mit durchdringendem Schrei³⁸⁷ entgegen; dann wiederum willst du auf der Seite des Aristoteles sein, und einer à la Demokrit beschimpft dich.³⁸⁸ Pythagoras behauptet, er sei Euphorbos gewesen,³⁸⁹ und ist Erbe der Lehre des Pherekydes,³⁹⁰ Aristoteles aber verleumdet die Unsterblichkeit der Seele.³⁹¹

25.4. Während ihr Lehrtraditionen habt, die voller Konflikte sind, und (selber) untereinander nicht übereinstimmt, streitet ihr gegen die, die untereinander in Übereinstimmung sind. Ein Körper, so behauptet einer, sei der vollkommene Gott,³⁹² ich aber sage, dass er körperlos ist; unauflösbar (sagt einer) sei der Kosmos³⁹³, ich aber, dass er aufgelöst wird; eine Auflösung im Feuer (sagt einer) finde zu bestimmten Zeiten statt,³⁹⁴ ich aber (sage): nur einmal; Richter seien (sagt einer) Minos und Rhadamanthys,³⁹⁵ ich aber: Gott selbst; Unsterblichkeit (sagt einer) erlange nur die Seele, ich aber: auch der kleine fleischliche Leib, der mit ihr zusammen ist.³⁹⁶

25.5. Was für einen Schaden fügen wir euch zu, ihr Griechen? Warum hasst ihr diejenigen, die dem Logos Gottes folgen, wie die Verworfensten (aller Menschen)? Bei uns gibt es keine Menschenfresserei³⁹⁷ – da seid ihr, die Gebildeten, zu falschen Zeugen geworden –, bei euch aber wird Pelops zum Mahl für die Götter, obwohl er ein Geliebter des Poseidon ist,³⁹⁸ und Kronos verspeist seine Söhne³⁹⁹, und Zeus verschlingt die Metis.⁴⁰⁰

26.1. Παύσασθε λόγους ἄλλοτρίους θριαμβεύοντες καὶ ὥσπερ ὁ κολοῖος οὐκ ἰδίως ἐπικοσμούμενοι πτεροῖς. ἐκάστη πόλις ἐὰν ἀφέληται τὴν ἰδίαν αὐτῆς ἀφ' ὑμῶν λέξιν, ἐξαδυνατήσουσιν ὑμῖν τὰ σοφίσματα.

26.2. ζητοῦντες τίς ὁ θεός, τίνα τὰ ἐν ὑμῖν, ἀγνοεῖτε· κεχηρότεσ δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν κατὰ βαράθρων πίπτετε. λαβυρίνθοις εἰκόασιν ὑμῶν τῶν βιβλίων αἱ ἀναθέσεις*, οἱ δὲ ἀναγινώσκοντες τῷ πίθῳ τῶν Δαναῖδων.

26.3. τί μοι μερίζετε τὸν χρόνον, λέγοντες τὸ μὲν τι εἶναι παρῳηκὸς αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐνεστός, τὸ δὲ μέλλον; πῶς γὰρ δύναται παρελθεῖν ὁ μέλλων, εἰ ἔστιν ὁ ἐνεστώσ; ὥσπερ δὲ οἱ ἐμπλέοντες τῆς νεῶσ φερομένης οἴονται διὰ τὴν ἀμαθίαν ὅτι τὰ ὄρη τρέχουσιν, οὕτω καὶ ὑμεῖς οὐ γινώσκετε παρατρέχοντας μὲν ὑμᾶς, ἐστῶτα δὲ τὸν αἰῶνα, μέχρις ἂν αὐτὸν ὁ ποιήσας εἶναι θελήσῃ.

26.4. διὰ τί γὰρ ἐγκαλοῦμαι λέγων τὰ ἐμὰ, τὰ δέ μου πάντα καταλύειν σπεύδετε; μὴ γὰρ οὐχ ὑμεῖς κατὰ τὸν ὅμοιον τρόπον ἡμῖν γεγέννησθε, τῆς αὐτῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως μετεκληφότες; τί φάσκετε σοφίαν εἶναι παρ' ὑμῖν μόνοις, οὐκ ἔχοντες ἄλλον ἥλιον οὐδὲ ἀστέρων ἐπιφοιτήσεις καὶ γένεσιν διαφορωτέραν θάνατόν τε παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἐξαίρετον;

26.5. ἀρχὴ τῆς φλυαρίας ὑμῖν γεγόνασιν οἱ γραμματικοί, καὶ οἱ μερίζοντες τὴν σοφίαν τῆς κατὰ ἀλήθειαν σοφίας ἀπετμήθητε, τὰ δὲ ὀνόματα τῶν μερῶν ἀνθρώποις προσενείματε· καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀγνοεῖτε, πολεμοῦντες δὲ ἑαυτοῖς ἀλλήλους καθαιρεῖτε.

26.6. καὶ διὰ τοῦτο πάντες οὐδὲν ἐστε*, σφετερίζοντες μὲν τοὺς λόγους, διαλεγόμενοι δὲ καθάπερ τυφλὸς κωφῷ. τί κατέχετε σκευὴ τεκτονικὰ τεκταίνειν μὴ γινώσκοντες; τί λόγους ἐπαναιρεῖσθε τῶν ἔργων μακρὰν ἀφεστώτες;

26.7. φυσώμενοι μὲν διὰ δόξης, ἐν δὲ ταῖς συμφοραῖς ταπεινούμενοι παρὰ λόγον καταχρᾶσθε τοῖς σχήμασι· δημοσίᾳ μὲν γὰρ πομπεύετε, τοὺς δὲ λόγους ἐπὶ τὰς γωνίας ἀποκρύπτετε. τοιοῦτους ὑμᾶς ἐπιγνόντες καταλελοίπαμεν καὶ τῶν ὑμετέρων οὐκέτι ψαύομεν, θεοῦ δὲ λόγῳ κατακολουθοῦμεν.

26.8. τί γὰρ, ἄνθρωπε, τῶν γραμμάτων ἐξαρτύεις τὸν πόλεμον; τί δὲ ὡς ἐν πυγμῇ συγκρούεις τὰς ἐκφωνήσεις αὐτῶν διὰ τὸν Ἀθηναῖον

26.1. Hört auf damit, fremde Darlegungen zu paradien und euch wie die Dohle mit fremden Federn zu schmücken.⁴⁰¹ Wenn eine jede Stadt die ihr eigene Ausdrucksweise euch wieder wegnimmt, werden eure Spitzfindigkeiten unhaltbar sein.

26.2. Ihr sucht danach, was Gott ist, und wisst nicht, was in euch ist.⁴⁰² Ihr schaut mit offenem Mund gen Himmel und fallt in Gruben.⁴⁰³ Labyrinthen⁴⁰⁴ gleichen die Aufstellungen⁴⁰⁵ eurer Bücher und die, die sie lesen, dem Fass der Danaiden.⁴⁰⁶

26.3. Was zerteilt ihr mir die Zeit und behauptet, der eine Teil von ihr sei vergangen, der andere gegenwärtig, der dritte zukünftig? Wie kann denn die Zukunft vorbeigehen, wenn (dazwischen) die Gegenwart existiert?⁴⁰⁷ Und wie die, die auf einem Schiff fahren, bei dessen Bewegung wegen ihrer Dummheit glauben, dass die Berge (vorbei)laufen,⁴⁰⁸ so erkennt auch ihr nicht, dass ihr vorbeilaufet, das Zeitalter aber feststeht, solange der, der es geschaffen hat, will, dass es existiert.

26.4. Warum macht man mir Vorwürfe, wenn ich sage, was mir am Herzen liegt, und warum trachtet ihr so eifrig, alles, was von mir kommt, zu vernichten? Seid ihr denn nicht in gleicher Weise wie wir entstanden und habt Anteil an derselben Weltordnung? Warum behauptet ihr, Weisheit sei bei euch allein, obwohl ihr keine andere Sonne habt,⁴⁰⁹ keine anderen Aufgänge von Sternen, keine ausgezeichnetere Geburt und keinen Tod, der gegenüber den anderen Menschen etwas Besonderes ist?

26.5. Am Anfang eures Geschwätzes stehen die Grammatiker,⁴¹⁰ und da ihr die Weisheit aufteiltet, wurdet ihr von der wahren Weisheit abgeschnitten, und die Namen der Teile habt ihr Menschen zugewiesen.⁴¹¹ Und Gott kennt ihr nicht; vielmehr führt ihr mit euch selbst Krieg und bringt euch gegenseitig um.⁴¹²

26.6. Und deswegen seid⁴¹³ ihr alle nichts, da ihr euch zwar Argumentationen aneignet, aber miteinander redet wie ein Blinder mit einem Tauben. Warum verfügt ihr über Werkzeuge zum Bauen, versteht dies aber nicht zu tun? Warum kümmert ihr euch so sehr um Worte und seid von den Taten weit entfernt?⁴¹⁴

26.7. Durch Ruhm lasst ihr euch aufblasen, im Unglück lasst ihr euch niederdrücken, und so missbraucht ihr gegen die Vernunft die kunstvollen Redeweisen; ihr prahlt in der Öffentlichkeit,⁴¹⁵ versteckt aber eure klugen Worte in den Winkeln.⁴¹⁶ Da wir euch als solche erkannt haben, haben wir euch zurückgelassen und rühren eure Dinge nicht mehr an, sondern folgen dem Logos Gottes.

26.8. Warum nämlich, Mensch, rüstest du zu einem Krieg der Buchstaben?⁴¹⁷ Warum lässt du wie bei einem Faustkampf ihre Aussprache

ψελλισμόν, δέον σε λαλεῖν φυσικώτερον; εἰ γὰρ Ἀττικίζεις οὐκ ὦν Ἀθηναῖος, λέγε μοι τοῦ μὴ Δωρίζειν τὴν αἰτίαν· πῶς τὸ μὲν εἶναι σοὶ δοκεῖ βαρβαρικώτερον, τὸ δὲ πρὸς τὴν ὀμιλίαν ἰλαρώτερον;

27.1. Εἰ δὲ σὺ τῆς ἐκείνων ἀντέχει παιδείας, τί μοι δόξας αἰρουμένῳ δογματῶν* ὦν θέλω διαμάχη; πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον τὸν μὲν ληστήν* διὰ τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα μὴ κολάζειν πρὶν ἢ τάληθές ἐπ' ἀκριβείᾳ καταμανθάνειν, ἡμᾶς δὲ προλήμματι λοιδορίας ἀνεξετάστως μεμισηκέναι;

27.2. Διαγόρας ἄθεος* ἦν, ἀλλὰ τοῦτον ἐξορησάμενον τὰ παρ' Ἀθηναίοις μυστήρια τετιμήκατε* καὶ τοῖς Φρυγίοις αὐτοῦ λόγοις ἐντυγχάνοντες ἡμᾶς μεμισήκατε. 27.3. Λέοντος κεκτημένοι τὰ ὑπομνήματα πρὸς τοὺς ἀφ' ἡμῶν ἐλέγχους δυσχεραίνετε· καὶ τὰς περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν δόξας Ἀπίωνος ἔχοντες παρ' ἑαυτοῖς ὡς ἀθεωτάτους ἡμᾶς ἐκκηρύσσετε.

27.4. τάφος τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς καθ' ὑμᾶς δεικνύται, κἂν ψεύδεσθαι τις τοὺς Κρητᾶς λέγη. 27.5. τῶν πολλῶν θεῶν ἡ ὀμήγουρις οὐδὲν ἐστίν· κἂν ὁ καταφρονῶν αὐτῶν Ἐπίκουρος δαδουχῆ, τοὺς ἄρχοντας οὐδὲν πλέον (σέβω)* τοῦ θεοῦ.

27.6. κατάληψιν ἦν ἔχω περὶ τῶν ὄλων, ταύτην οὐκ ἀποκρύπτομαι· τί μοι συμβουλευεῖς ψεύσασθαι τὴν πολιτείαν; τί δέ, λέγων θανάτου καταφρονεῖν, διὰ τέχνης φεύγειν αὐτὸν καταγγέλλεις; ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω καρδίαν ἐλάφου· τὰ δὲ τῶν ὑμετέρων λόγων ἐπιτηδεύματα κατὰ τὸν ἀμετροεπῆ Θεοσίτην γίνεται.

27.7. πῶς πεισθήσομαι τῷ λέγοντι μύδρον τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην γῆν; τὰ γὰρ τοιαῦτα λόγων ἐστὶν ἄμιλλα καὶ οὐκ ἀληθείας διακόσμησις. 27.8. ἡ πῶς οὐκ ἠλίθιον πιθέσθαι τοῖς Ἡροδώρου βιβλίοις περὶ τοῦ καθ' Ἡρακλέα λόγου, γῆν ἄνω κηρύττουσιν κατεληλυθέναι τε ἀπ' αὐτῆς λέοντα τὸν ὑφ' Ἡρακλέους φονευθέντα;

27.9. τί δ' ἂν ὠφελήσειε λέξις Ἀττικὴ καὶ φιλοσόφων σωρεία καὶ συλλογισμῶν πιθανότητες καὶ μέτρα γῆς καὶ ἄστρον θέσεις καὶ

aufeinanderprallen wegen des Stammelns der Athener, obwohl du doch natürlicher reden müsstest? Wenn du nämlich Attisch sprichst, ohne Athener zu sein, dann sag mir den Grund dafür, dass du nicht Dorisch sprichst; wieso scheint dir das eine barbarischer, das andere aber für die Unterhaltung angenehmer zu sein?⁴¹⁸

27.1. Wenn aber du an der ‚Bildung‘ jener Leute festhältst, warum legst du dich mit mir an, wenn ich die Meinungen von Lehren wähle, die ich will?⁴¹⁹ Wie ist es denn nicht absurd, den Räuber aufgrund der Bezeichnung, die ihm als Anklage vorgehalten wird,⁴²⁰ nicht zu bestrafen, bevor man die Wahrheit genau festgestellt hat, uns aber hasserfüllt gegenüberzustehen aufgrund einer auf Vorurteil beruhenden Schmähung, ohne eine genaue Prüfung vollzogen zu haben?

27.2. Diagoras⁴²¹ war ein Atheist;⁴²² aber obwohl dieser Mann die Mysterien der Athener schamlos an die Öffentlichkeit gebracht hat,⁴²³ haltet ihr ihn in Ehren,⁴²⁴ und während ihr seine „Phrygischen Darlegungen“⁴²⁵ lest, steht ihr uns in Hass gegenüber. 27.3. Obwohl ihr Leons Abhandlungen⁴²⁶ besitzt, seid ihr empört über die von uns kommenden Widerlegungen; und obwohl ihr die Ansichten Apions⁴²⁷ über die Götter Ägyptens bei euch habt, denunziert ihr uns als die Gottlosesten.

27.4. Ein Grab des olympischen Zeus⁴²⁸ wird bei euch gezeigt, auch wenn jemand behauptet, dass die Kreter lügen.⁴²⁹ 27.5. Der vielen Götter Versammlung ist nichts; (und) auch wenn der sie verachtende Epikur⁴³⁰ die Mysterienfackel schwingt,⁴³¹ ehre ich⁴³² die leitenden Amtsträger in keiner Weise mehr als Gott.

27.6. Die Auffassung, die ich vom All habe, die verberge ich nicht. Warum rätst du mir, meine Lebensweise zu verleugnen? Und warum behauptest du, den Tod zu verachten, forderst mich aber auf, ihn durch Trickserei zu vermeiden?⁴³³ Ich jedenfalls habe nicht das „Herz eines Hirsches“;⁴³⁴ die Anwendung eurer Rhetorik dagegen vollzieht sich gemäß dem „unmäßig Worte machenden“ Thersites.⁴³⁵

27.7. Wie soll ich dem glauben, der behauptet, dass die Sonne ein rotheißer Eisenklumpen ist und der Mond eine Erde?⁴³⁶ Solche Dinge stellen nämlich (nur) rhetorische Streitgefechte dar und nicht die wahre Weltordnung.⁴³⁷ 27.8. Oder wie ist es nicht töricht, den Büchern Herodors über die Herakles-Geschichte⁴³⁸ zu glauben, die eine „obere Erde“ verkünden und dass von ihr der Löwe herabgekommen sei,⁴³⁹ der von Herakles getötet wurde?

27.9. Und was dürften von Nutzen sein attische Redeweise, das Häufelschluss-Machen⁴⁴⁰ der Philosophen, Überzeugung heischende Syllogismen, Vermessungen der Erde, Positionierungen von Sternen und

ἡλίου δρόμοι· τὸ γὰρ περὶ τοιαύτην ἀσχολεῖσθαι ζήτησιν νομοθετοῦντός ἐστιν ἔργον ἑαυτῷ τὰ δόγματα.

28.1. Διὰ τοῦτο καὶ τῆς παρ' ὑμῖν κατέγων νομοθεσίας, μίαν μὲν γὰρ ἔχρην εἶναι καὶ κοινήν ἀπάντων τὴν πολιτείαν· νυνὶ δὲ ὅσα γένη πόλεων, τσαῦται καὶ τῶν νόμων θέσεις ὡς εἶναι τὰ παρ' ἐνίοις αἰσχροῦ παρὰ τισὶ σπουδαία.

28.2. νομίζουσιν γοῦν Ἑλληνες φευκτὸν εἶναι τὸ συγγενέσθαι μητρὶ, κάλλιστον δὲ τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἐπιτήδευμα παρὰ τοῖς Περσῶν μάγοις· 28.3. καὶ παιδεραστία μὲν ὑπὸ βαρβάρων διώκεται, προνομίας δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων ἡξίεται, παίδων ἀγέλας ὥσπερ ἵππων φορβᾶδων συναγεῖρην αὐτῶν* πειρωμένων.

29.1. Ταῦτ' οὖν ἰδὼν, ἔτι δὲ καὶ μυστηρίων μεταλαβῶν καὶ τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας δοκιμάσας διὰ θηλυδριῶν καὶ ἀνδρογύνων συνισταμένας, εὐρῶν δὲ παρὰ μὲν Ῥωμαίοις τὸν κατ' αὐτοὺς Λατιᾶριον Δία Λύθροις ἀνθρώπων καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ἀνδροκτασιῶν αἵμασι τερπόμενον, Ἄρτεμιν δὲ οὐ μακρὰν τῆς μεγάλης πόλεως τῶν αὐτῶν πράξεων ἐπανηρημένην τὸ εἶδος ἄλλον τε ἀλλαγῆ δαίμονα κακοπραγίας ἐπαναστάσεις πραγματευόμενον, κατ' ἑμαυτὸν γενόμενος ἐζήτουν ὅτω τρόπῳ τάληθές ἐξευρεῖν δύνωμαι.

29.2. περινοοῦντι δὲ μοι τὰ σπουδαία συνέβη γραφαῖς τισὶν ἐντυχεῖν βαρβαρικάς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καὶ μοι πεισθῆναι ταῦταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαισίον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν.

29.3. Θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα ὅτι τὰ μὲν καταδίκης ἔχει τρόπον*, τὰ δὲ ὅτι λύει τὴν ἐν κόσμῳ δουλείαν καὶ ἀρχόντων μὲν πολλῶν καὶ μυρίων ἡμᾶς ἀποσπᾶ τυράννων, δίδωσι δὲ ἡμῖν οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.

Laufbahnen der Sonne? Denn mit solcher Art von Untersuchung sich zu beschäftigen ist die Arbeit von jemand, der sich seine eigene Lehren zu Gesetzen erhebt.

28.1. Deshalb bin ich auch zur Verachtung eurer Gesetzgebung gelangt. Eine einzige nämlich und für alle gemeinsame sollte die Art des gemeinschaftlichen Lebens sein; jetzt aber (ist es so): So viele Arten von Staatsgebilden es gibt, so viele Gesetzgebungen gibt es auch, so dass das, was bei manchen schändlich ist, bei anderen als ehrenvoll gilt.⁴⁴¹

28.2. So glauben jedenfalls die Griechen, etwas zu Meidendes sei der geschlechtliche Verkehr mit der Mutter; besonders schön aber ist eine solche 'Beschäftigung' bei den Magiern der Perser.⁴⁴² 28.3. Und Päderastie wird von Barbaren geächtet, wird jedoch als ein besonderes Vorrecht von den Römern erachtet, da sie versuchen, Herden von Knaben wie Weidepferde zusammenzubringen.⁴⁴³

29.1. Da ich dies nun gesehen, ferner auch an Mysterien teilgenommen und die bei allen vorkommenden Riten geprüft hatte, die durch weibische und androgyne Priester durchgeführt werden,⁴⁴⁴ und da ich bei den Römern gefunden hatte, dass ihr Iuppiter Latiaris⁴⁴⁵ sich an geronnenem Blut von Menschen und dem aus Menschentötungen sich ergebenden Blutvergießen erfreut; dass Artemis nicht weit von der großen Stadt die Art und Weise der gleichen Praktiken zu ihren Riten erhoben hat;⁴⁴⁶ und dass überall je ein anderer Dämon das Anstiften üblen Tuns zu seiner Sache macht – da ging ich in mich und suchte nach einer Antwort, auf welche Weise ich die Wahrheit finden könne.

29.2. Und als ich über diese ernsten Fragen nachdachte, geschah es, dass ich auf Schriften von Barbaren stieß, die gegenüber den Lehren der Griechen älter und gegenüber ihrem ziellosen Dahinirren göttlicher sind; und ich gelangte dazu, ihnen Glauben zu schenken wegen ihrer unaffektierten Ausdrucksweise, des Unverstellten ihrer Sprecher, der guten Erfassung der Schöpfung des Alls, der Vorausschau auf das Zukünftige, des Außerordentlichen ihrer Anordnungen und des Prinzips, dass es einen Herrscher über das All gibt.

29.3. Und da meine Seele (auf diese Weise) von Gott unterrichtet⁴⁴⁷ wurde, begriff ich, dass die einen Lehren einer Verurteilung gleichkommen,⁴⁴⁸ die anderen aber die Knechtschaft in der Welt lösen und von vielen Herrschaftsträgern und unzähligen Tyrannen⁴⁴⁹ uns wegziehen und uns als Gabe nicht das geben, was wir nicht empfangen hatten, sondern was wir zwar empfangen hatten, aufgrund unseres Fehlgehens aber verhindert waren zu besitzen.⁴⁵⁰

30.1. Τούτων οὖν τὴν κατάληψιν πεπονημένος βούλομαι καθάπερ τὰ νήπια τῶν βρεφῶν (***) ἀποδύσασθαι*. τὴν γὰρ τῆς πονηρίας σύστασιν εὐοκυΐαν τῇ τῶν βραχυτάτων σπερμάτων ἴσμεν, ἅτε διὰ μικρᾶς ἀφορμῆς τούτου κρατυνθέντος, πάλιν δ' αὖ λυθησομένου, ἡμῶν πειθομένων λόγῳ θεοῦ καὶ μὴ σκορπιζόντων ἑαυτούς. 30.2. διὰ τίνος γὰρ ἀποκρύφου θησαυροῦ τῶν ἡμετέρων ἐπεκράτησεν, ὄν ὀρύπτοντες κονιοροῦ μὲν ἡμεῖς ἐνεπλήσθημεν, τούτῳ δὲ τοῦ συνεστάναι τὴν ἀφορμὴν παρέχομεν*. τὸ γὰρ αὐτοῦ πᾶν (ὅ) ἀποδεχόμενος κτῆμα* τοῦ πολυτιμοτέρου πλούτου τὴν ἐξουσίαν ἐχειρώσατο.

30.3. ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τοὺς ἡμῶν οἰκίους εἰρήσθω· πρὸς δὲ ὑμᾶς τοὺς Ἑλληνας τί ἂν ἕτερον ἢ τὸ μὴ τοῖς κρείττοσιν λοιδορεῖσθαι μὴδ', εἰ βάρβαροι λέγοντο, ταύτην λαμβάνειν τῆς χλευῆς τὴν ἀφορμὴν; 30.4. τοῦ γὰρ πάντας ἀλλήλων ἐπακούειν τῆς διαλέκτου μὴ δύνασθαι τὴν αἰτίαν εὔρειν, ἢ ἐθέλητε, δυνήσεσθε· ἐξετάζειν γὰρ βουλόμενος* τὰ ἡμέτερα ῥαδίαν καὶ ἄφθονον ποιήσομαι τὴν διήγησιν.

31.1. Νῦν δὲ προσήκειν μοι νομίζω παραστήσαι πρεσβυτέραν τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν τῶν παρ' Ἑλλήσιν ἐπιτηδευμάτων· ὅροι δὲ ἡμῖν κείσονται Μωσῆς καὶ Ὅμηρος. τῷ γὰρ ἐκάτερον αὐτῶν εἶναι παλαιάτατον καὶ τὸν μὲν ποιητῶν καὶ ἱστορικῶν εἶναι πρεσβύτατον*, τὸν δὲ πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγόν, καὶ ὑφ' ἡμῶν νῦν εἰς σύγκρισιν παραλαμβανέσθωσαν· εὔρησομεν γὰρ οὐ μόνον τῆς Ἑλλήνων παιδείας τὰ παρ' ἡμῖν, ἔτι δὲ* καὶ τῆς τῶν γραμμάτων εὔρέσεως ἀνώτερα.

31.2. μάρτυρας δὲ οὐ τοὺς οἴκοι παραλήψομαι, βοηθοὺς δὲ μᾶλλον Ἑλλῆσι καταχρήσομαι. τὸ μὲν γὰρ ἄγνωμον, ὅτι μὴδὲ ὑφ' ἡμῶν παραδεκτέον*, τὸ δ' ἂν ἀποδεικνύηται θαυμαστόν, ὅταν* ὑμῖν διὰ τῶν ὑμετέρων ὄπλων ἀντεριδῶν ἀνυπόπτους παρ' ὑμῶν τοὺς ἐλέγχους λαμβάνω*.

31.3. περὶ γὰρ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου, καθ' ὃν ἤκμασεν, προηρεύνησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγίνος κατὰ Καμβύσην γεγονώς Στησίμβροτος τε* ὁ Θάσιος καὶ Αντίμαχος ὁ Κολοφώνιος Ἡρόδοτος τε ὁ Ἀλικαρνασσεὺς καὶ Διονύ-

30.1. Nachdem ich also diese Dinge erfasst habe, will ich wie die unmündigen von den kleinen Kindern⁴⁵¹ <***>⁴⁵² abstreifen.⁴⁵³ Was nämlich die Konstitution des Bösen betrifft, so wissen wir, dass sie derjenigen kleinsten Samen⁴⁵⁴ gleicht; sie⁴⁵⁵ erstarkt nämlich von kleinem Anstoß her,⁴⁵⁶ wird sich aber andererseits wiederum auflösen, wenn wir dem Logos Gottes glauben und uns nicht selber zerstreuen. 30.2. Durch eine Art verborgenen Schatz⁴⁵⁷ nämlich ist er über unsere Angelegenheiten Herr geworden; als wir nach ihm gruben, wurden wir zwar mit Staub bedeckt, geben⁴⁵⁸ damit dem Logos⁴⁵⁹ aber den Ausgangspunkt dafür, Bestand (bei uns) zu haben. Denn wer seinen⁴⁶⁰ Besitz zur Gänze empfängt, hat damit die Möglichkeit kostbareren Reichtums in die Hand bekommen.

30.3. Dies also sei zu unseren Vertrauten gesagt; zu euch Griechen aber, was soll ich anderes sagen, als dass ihr nicht die Besseren schmähen sollt und auch nicht, wenn man sie ‚Barbaren‘ nennt, dies zum Ausgangspunkt des Spotts nehmen? 30.4. Denn dafür, dass nicht alle die jeweilige Sprache des anderen verstehen können, werdet ihr, wenn ihr wollt, eine Ursache finden;⁴⁶¹ da ich bereit bin, unsere Lehren auf den Prüfstand zu stellen,⁴⁶² werde ich eine leicht fassliche und reichliche Darlegung geben.

31.1. Jetzt⁴⁶³ aber glaube ich, dass es sich für mich ziemt zu erweisen, dass unsere Philosophie älter ist als die Dinge, die bei den Griechen betrieben werden; Marksteine dafür werden uns sein Moses und Homer. Weil nämlich jeder von beiden der (jeweils) älteste⁴⁶⁴ und der eine der früheste⁴⁶⁵ der Dichter und Geschichtsschreiber ist, der andere aber der Archeget jeglicher Weisheit der Barbaren, sollen sie von uns nun zu einem Vergleich herangezogen werden; wir werden nämlich feststellen, dass unsere Lehren nicht nur über die Paideia der Griechen, sondern⁴⁶⁶ auch über die Erfindung der Schrift hinaufreichen.

31.2. Als Zeugen aber werde ich nicht die aus dem eigenen Haus bringenden, sondern werde vielmehr als Helfer Griechen verwenden.⁴⁶⁷ Das eine wäre ja töricht, weil man es auch von unserer Seite nicht akzeptieren dürfte,⁴⁶⁸ das andere aber wäre, wenn es sich beweisen lässt, staunenswert, wenn⁴⁶⁹ ich nämlich, indem ich mich euch durch eure eigenen Waffen entgegenstemme, von euch Argumente bekomme,⁴⁷⁰ die unverdächtig sind.

31.3. Was nämlich die Dichtung Homers, seine Abstammung und die Zeit betrifft, in der er blühte, haben als die ältesten⁴⁷¹ Theagenes von Rhegion,⁴⁷² der zur Zeit des Kambyses⁴⁷³ lebte, Stesimbrotos von Thasos,⁴⁷⁴ Antimachos von Kolophon,⁴⁷⁵ Herodot von Halikarnass⁴⁷⁶ und

σιος ὁ Ὀλύμπιος, μετ' ἐκείνους* Ἐφορος ὁ Κυμαῖος καὶ Φιλόχορος ὁ Ἀθηναῖος Μεγακλείδης τε καὶ Χαμαιλέων οἱ Περιπατητικοί· ἔπειτα γραμματικοὶ Ζηνόδοτος Ἀριστοφάνης Καλλιμάχος* Κράτης Ἐρατοσθένης Ἀρίσταρχος Ἀπολλόδωρος.

31.4. τούτων δὲ οἱ* περὶ Κράτητα πρὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου φασὶν αὐτὸν ἠκμακέναι, μετὰ τὰ Τρωϊκὰ ἐνδοτέρω τῶν ὀγδοήκοντα ἐτῶν· οἱ δὲ περὶ Ἐρατοσθένη μετὰ ἑκατοστὸν ἔτος τῆς Ἰλίου ἄλωσεως· οἱ δὲ περὶ Ἀρίσταρχον κατὰ τὴν Ἴωνικὴν ἀποικίαν, ἣ ἔστι μετὰ ἑκατὸν τεσσαράκοντα* ἔτη τῶν Ἰλιακῶν· Φιλόχορος δὲ μετὰ τὴν Ἴωνικὴν ἀποικίαν, ἐπὶ ἄρχοντος Ἀθήνησιν Ἀρχίππου, τῶν Ἰλιακῶν ὕστερον ἔτεσιν ἑκατὸν ὀγδοήκοντα· οἱ δὲ περὶ Ἀπολλόδωρον μετὰ τὴν Ἴωνικὴν ἀποικίαν ἔτεσιν ἑκατόν, ὃ γένοιτ' ἂν ὕστερον τῶν Ἰλιακῶν διακοσίοις τεσσαράκοντα.

31.5. τινὲς δὲ πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων* ἔφασαν αὐτὸν γεγονέναι, τοῦτ' ἔστι μετὰ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν ἔτεσι τετρακοσίοις*. ἔτεροι δὲ κάτω τὸν χρόνον ὑπήγαγον, σὺν Ἀρχιλόχῳ γεγονέναι τὸν Ὅμηρον εἰπόντες· ὁ δὲ Ἀρχιλόχος ἠκμασε περὶ Ὀλυμπιάδα τρίτην καὶ εἰκοστήν, κατὰ Γύγην τὸν Λυδόν, ὕστερον τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσι πεντακοσίοις.

31.6. καὶ περὶ μὲν τῶν χρόνων τοῦ προειρημένου ποιητοῦ, λέγω δὲ Ὅμηρου, στάσεώς τε τῶν εἰπόντων τὰ περὶ αὐτὸν καὶ ἀσυμφωνίας τοῖς ἐπ' ἀκριβὲς ἐξετάζειν δυναμένοις αὐτάρκως ἡμῖν ὡς ἐπὶ κεφαλαίων εἰρήσθω. δυνατόν γὰρ παντὶ ψευδεῖς ἀποφίνασθαι καὶ τὰς περὶ τοὺς λόγους δόξας· παρ' οἷς γὰρ ἀσυνάρτητός ἐστιν ἡ τῶν χρόνων ἀναγραφή, παρὰ τούτοις οὐδὲ τὰ τῆς ἱστορίας ἀληθεύειν δυνατόν. τί γὰρ τὸ αἴτιον τῆς ἐν τῷ γράφειν πλάνης, εἰ μὴ τὸ συντάττειν τὰ μὴ ἀληθῆ;

32.1. Παρ' ἡμῖν δὲ τῆς μὲν κενοδοξίας ὁ ἴμερος οὐκ ἔστιν, δογμάτων δὲ ποικιλίας οὐ καταχρώμεθα. λόγου γὰρ τοῦ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κεχωρισμένοι καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἐπόμενοι, πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παραιτούμεθα, 32.2. φιλοσοφοῦσί τε οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαύουσιν· τὰ γὰρ παρὰ θεοῦ τῆς ἐν κόσμῳ δωρεᾶς ὑπερπαίει τὴν ἀμοιβήν. τοὺς δὲ ἀκροᾶσθαι βουλομένους πάντας οὕτως προσιέμεθα, κἂν πρεσβύτεδες ᾧσι κἂν μειράκια, πᾶσά τε ἀπαξᾶπλῶς ἡλικία παρ' ἡμῖν τυγχάνει τιμῆς· τὰ δὲ τῆς ἀσελγείας πόρρω κεχώρισται.

Dionysios von Olynth⁴⁷⁷ Nachforschungen angestellt, und nach ihnen Ephoros von Kyme,⁴⁷⁸ Philochoros von Athen⁴⁷⁹ und die Peripatetiker Megakleides⁴⁸⁰ und Chamaileon,⁴⁸¹ danach die Grammatiker Zenodot,⁴⁸² Aristophanes,⁴⁸³ Kallimachos,⁴⁸⁴ Krates,⁴⁸⁵ Eratosthenes,⁴⁸⁶ Aristarch⁴⁸⁷ und Apollodor.⁴⁸⁸

31.4. Von diesen sagt Krates,⁴⁸⁹ er habe vor der Rückkehr der Herakliden⁴⁹⁰ geblüht, innerhalb von achtzig Jahren nach dem Trojanischen Krieg;⁴⁹¹ Eratosthenes, hundert Jahre nach der Einnahme von Ilion; Aristarch, zur Zeit der Ionischen Kolonisierung,⁴⁹² die 140 Jahre nach dem Trojanischen Krieg datiert wird; Philochoros aber, nach der ionischen Kolonisierung, als Archippos in Athen Archon war, 180 Jahre nach dem Trojanischen Krieg; Apollodor, hundert Jahre nach der ionischen Kolonisierung, was 240 Jahre⁴⁹³ nach dem Trojanischen Krieg wäre.

31.5. Einige aber behaupteten, er habe vor⁴⁹⁴ dem Beginn der Olympiadenrechnung gelebt, d.h. vierhundert⁴⁹⁵ Jahre nach der Einnahme von Ilion; andere aber gingen in der Zeit (noch weiter) hinunter und sagten, er habe gleichzeitig mit Archilochos gelebt; Archilochos aber blühte zur Zeit der 23. Olympiade, zur Zeit des Lyders Gyges, fünfhundert Jahre später als der Trojanische Krieg.

31.6. Und was die Zeiten des gerade genannten Dichters, also Homers, angeht und den Streit und die Diskrepanz derer, die über ihn sprachen, sei (damit) für die, die (diese Sache) genau untersuchen können, genügend, soweit es die Hauptpunkte betrifft, gesagt. Es ist nämlich jedem möglich, auch die Meinungen über seine (Homers) Darstellungen als falsch zu erweisen; bei wem nämlich die Dokumentation der Zeiten inkohärent ist, bei diesen Leuten können auch die Inhalte der Geschichte nicht der Wahrheit entsprechen. Was ist nämlich der Grund für das Fehlgehen in der schriftlichen Darstellung, wenn nicht der Umstand, dass man unwahre Dinge zusammenschreibt?

32.1. Bei uns aber ist das Verlangen nach leerem Ruhm nicht existent, und wir treiben kein Schindluder mit vielfältigen Lehrmeinungen. Denn von vulgärer und irdischer Lehre getrennt, gehorchen wir den Geboten Gottes und folgen dem Gesetz des Vaters der Unvergänglichkeit, und so lehnen wir alles, was nur auf menschlicher Meinung beruht, ab; 32.2. es philosophieren (bei uns) nicht nur die Reichen, sondern auch die Armen kommen kostenlos in den Genuss der Unterrichtung; denn die von Gott kommenden Gaben übertreffen die Vergeltung eines innerweltlichen Geschenks. Die aber zuhören wollen, die alle lassen wir in dieser Weise zu, seien sie alte Frauen oder junge Burschen, und, mit einem Wort, je-

32.3. καὶ ἡμεῖς μὲν λέγοντες οὐ ψευδόμεθα· τὰ δὲ τῆς ὑμετέρας περὶ τὴν ἀπιστίαν ἐπιμονῆς καλὸν μὲν εἰ λαμβάνοι περιγραφὴν· εἰ δ' οὖν, τὰ ἡμέτερα* ἔστω θεοῦ γνώμη βεβαιούμενα, γελᾶτε δὲ ὑμεῖς, ὡς καὶ κλαύσοντες.

32.4. πῶς γὰρ οὐκ ἄτοπον Νέστορα μὲν καθ' ὑμᾶς τῶν ἵππων τὰς παρηγορίας βραδέως ἀποτέμοντα διὰ τὸ ἄτονον καὶ νωθὲς τῆς ἡλικίας θαυμάζεσθαι πειρώμενον ἐπ' ἴσης τοῖς νέοις πολεμῆν, τοὺς δὲ παρ' ἡμῖν τῷ γήρα παλαιόντας καὶ τὰ περὶ θεοῦ πραγματευομένους γελᾶσθαι;

32.5. τίς δὲ οὐκ ἂν γελάσειεν Ἀμαζόνας μὲν καὶ Σεμίραμιν καὶ τινὰς ἄλλας πολεμικὰς φασκόντων ὑμῶν γεγονέναι, τὰς δὲ παρ' ἡμῖν παρθένους λοιδορούντων;

32.6. μειράκιον ἦν ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ γενναῖος εἶναι πεπίστευται σφόδρα· καὶ ὁ Νεοπτόλεμος νεώτερος, ἀλλὰ ἰσχυρὸς ἦν· Φιλοκτῆτης ἀσθενής, ἀλλ' ἔχρηζεν αὐτοῦ κατὰ Τροίας τὸ δαιμόνιον. ὁ Θερσίτης ὁποῖος ἦν; ἀλλ' ἔστρατήγει· τὸ δὲ „ἀμετροεπές“ εἰ μὴ προσῆν αὐτῷ διὰ τὴν ἀμαθίαν, οὐκ ἂν ὡς φοξὸς καὶ ψεδνὸς διεβάλλετο.

32.7. πάντες οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν †παρ' ἡμῖν ἀνθρωποῖ†* οὐ τὸ ὀρώμενον δοκιμάζομεν οὐδὲ τοὺς προσιόντας ἡμῖν ἀπὸ σχήματος κρίνομεν· τὸ γὰρ τῆς γνώμης ἐρρωμένον παρὰ πᾶσιν εἶναι δύνασθαι λελογίσμεθα, κἂν ἀσθενεῖς ὦσι τοῖς σώμασι. τὰ δὲ ὑμέτερα φθόνου μεστὰ καὶ βλακειὰς πολλῆς.

33.1. Διὰ τοῦτο προϋθυμήθην ἀπὸ τῶν νομιζομένων παρ' ὑμῖν τιμῶν παριστᾶν ὅτι τὰ μὲν ἡμέτερα σωφρονεῖ, τὰ δὲ ὑμέτερα ἔθῃ* μανίας ἔχεται πολλῆς. οἱ γὰρ ἐν γυναιξὶ καὶ μειρακίοις παρθένους τε καὶ πρεσβύταις φλυαρεῖν ἡμᾶς λέγοντες καὶ διὰ τὸ μὴ σὺν ὑμῖν εἶναι χλευάζοντες ἀκούσατε τῶν παρ' Ἑλλησι πραγμάτων τὸν ὕθλον*. ληραίνει γὰρ μᾶλλον διὰ δόξης πολλῆς τῶν παρ' ὑμῖν ἔθῶν τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ διὰ τῆς γυναικωνίτιδος ἀσχημονεῖ.

dem Lebensalter wird bei uns Ehre erwiesen; die Manifestationen der Zügellosigkeit aber sind verbannt.

32.3. Und wir lügen nicht mit unseren Worten; was aber euer hartnäckiges Verharren im Unglauben betrifft, so wäre es schön, wenn es einmal an eine Grenze käme. Wenn es nun aber einmal so ist (dass es dazu nicht kommt), so seien unsere⁴⁹⁶ Lehren durch das Urteil Gottes bekräftigt; ihr aber, lacht ihr nur – ihr werdet auch einmal weinen!

32.4. Denn wie ist es nicht absurd, dass bei euch Nestor, obwohl er die Seitenzügel der Pferde wegen der Schlawheit und Langsamkeit seines Alters nur mühsam abschnitt,⁴⁹⁷ bewundert wird, weil er versuchte, in gleicher Weise wie die Jungen in der Schlacht zu kämpfen,⁴⁹⁸ dass aber diejenigen, die bei uns mit dem Alter ringen und die Dinge Gottes betreiben, verlacht werden?

32.5. Wer aber dürfte nicht lachen, wenn ihr zwar behauptet, es habe Amazonen⁴⁹⁹ und eine Semiramis⁵⁰⁰ und noch irgendwelche anderen kriegerischen Frauen gegeben, die jungen Frauen bei uns aber beschimpft?

32.6. Ein junger Bursche war Achill, und man glaubt, er sei besonders edel gewesen; und Neoptolemos war noch jünger, aber ein starker Held; Philoktet war schwach, aber die Gottheit bedurfte seiner gegen Troja.⁵⁰¹ Was für ein Kerl war Thersites?⁵⁰² Aber er spielte General;⁵⁰³ und wenn ihm nicht wegen seiner Dummheit ungezügelter Schwätzerum angehaftet hätte, wäre er nicht als „Zuckerhut-Kopf“ und Kahlkopf verleumd worden.

32.7. Alle, die philosophieren wollen †bei uns Menschen^{†504} wir beurteilen nicht das, was man sehen kann, und bewerten auch nicht diejenigen, die zu uns kommen, nach ihrer äußeren Erscheinung; wir sind nämlich der wohldurchdachten Meinung, dass ein solider Verstand bei allen sein kann, auch wenn sie körperlich schwach sind. Eure Meinungen aber sind voll von Neid und Dummheit.

33.1. Deshalb ging es mir darum, ausgehend von den Dingen, die bei euch als wertvoll gelten, darzutun, dass unsere Sitten von Beherrschtheit geprägt, eure⁵⁰⁵ dagegen mit vielem Wahnsinn behaftet sind. Ihr, die ihr behauptet, dass wir bei Frauen und jungen Burschen, Jungfrauen und alten Frauen Unsinn reden, und die ihr uns verspottet, weil wir nicht mit euch konform gehen, hört das unsinnige Geschwätz,⁵⁰⁶ das die bei den Griechen üblichen Dinge darstellen! Denn Unsinn stellen – noch mehr durch den vielen Ruhm, in dem sie stehen – die Gepflogenheiten eurer Sitten dar und zeigen ein peinliches Fehlverhalten quer durch die Frauengemächer.

33.2. Πράξιλλαν μὲν γὰρ Λύσιππος ἐχαλκούργησεν μὴδὲν εἰπούσαν διὰ τῶν ποιημάτων χρήσιμον, Λεαρχίδα δὲ Μενέστρατος, Σιλανίων δὲ Σαπφῶ τὴν ἑταίραν, Ἥρινναν τὴν Λεσβίαν Ναυκύδης, Βοῖσκος Μυρτίδα, Μυρῶ τὴν Βυζαντίαν Κηφισόδοτος, Γόμοφος Πραξαγορίδα καὶ Ἀμφίστρατος Κλειτώ.

33.3. τί γὰρ μοι περὶ Ἀνύτης λέγειν Τελεσίλλης τε καὶ Μυστίδος*; τῆς μὲν γὰρ Εὐθυκράτης τε καὶ Κηφισόδοτος, τῆς δὲ Νικήρατος, τῆς δὲ Ἀριστόδοτος εἰσιν οἱ δημιουργοί· Μνησαρχίδος τῆς Ἐφεσίας Εὐθυκράτης, Κορίννης Σιλανίων, Θαλιαρχίδος τῆς Ἀργείας Εὐθυκράτης.

33.4. ταύτας δὲ εἰπεῖν προὔθυμήθην, ἵνα μὴδὲ παρ' ἡμῖν ξένον τι πρᾶττεσθαι νομίζητε καὶ συγκρίναντες τὰ ὑπ' ὄψιν ἐπιτηδεύματα μὴ χλευάζητε τὰς πάρ' ἡμῖν φιλοσοφούσας.

33.5. καὶ ἡ μὲν Σαπφῶ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανές, καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ἄδει· πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσιν, καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα σπουδαιότερον τῆς παρ' ὑμῖν παιδός. τούτου χάριν αἰδέσθητε, μαθηταὶ μὲν ὑμεῖς τῶν γυναιῶν εὐρισκόμενοι, τὰς δὲ σὺν ἡμῖν πολιτευομένας σὺν τῇ μετ' αὐτῶν ὁμηγύρει χλευάζοντες.

33.6. τί γὰρ ὑμῖν ἡ Γλαυκίππη σεμνὸν εἰσηγήσατο, παιδίον ἦτις τεράστιον ἐγέννησεν καθὼς δείκνυσιν αὐτῆς ἡ εἰκῶν, Νικήρατου τοῦ Εὐκλήμονος Ἀθηναίου τὸ γένος χαλκεύσαντος; εἰ γὰρ ἐκύησεν ἐλέφαντα, τί τὸ αἴτιον τοῦ δημοσίας ἀπολαῦσαι τιμῆς τὴν Γλαυκίππην;

33.7. Φρύνην τὴν ἑταίραν ὑμῖν Πραξιτέλης καὶ Ἡρόδοτος πεποιήκασιν, καὶ Παντευχίδα συλλαμβάνουσαν ἐκ φθορέως Εὐθυκράτης ἐχαλκούργησεν. Βησαντίδα τὴν Παιόνων βασιλίσσαν, ὅτι παιδίον μέλαν ἐκύησεν, Δεινομένης διὰ τῆς ἑαυτοῦ τέχνης μνημονεύεσθαι παρεσκεύασεν.

33.8. ἐγὼ καὶ Πυθαγόρου κατέγνωκα τὴν Εὐρώπην ἐπὶ τοῦ ταύρου καθιδρύσαντος καὶ ὑμῶν, οἵτινες τοῦ Διὸς τὸν κατήγορον διὰ τὴν ἐκείνου τέχνην τετιμῆκατε. γελῶ καὶ τὴν Μίκωνος ἐπιστήμην μόσχον ποιήσαντος, ἐπὶ δὲ αὐτοῦ Νίκην, ὅτι τὴν Ἀγήνορος ἀρπάσας θυγατέρα μοιχείας καὶ ἀκρασίας βραβεῖον ἀπηνέγκατο.

33.9. διὰ τί Γλυκέραν τὴν ἑταίραν καὶ Ἀργεῖαν τὴν ψάλτριαν ὁ Ὀλύμπιος Ἡρόδοτος κατεσκεύασεν; Βρύαξις Πασσιφάνη ἔστησεν, ἧς

33.2. Praxilla⁵⁰⁷ wurde von Lysipp in Bronze dargestellt, obwohl sie in ihren Gedichten nichts Nützliches gesagt hatte, Learchis⁵⁰⁸ von Menestratos, von Silanion die Hetäre Sappho,⁵⁰⁹ die Lesbierin Erinna⁵¹⁰ von Naukydes, von Boiskos Myrtis,⁵¹¹ die Byzantierin Myro⁵¹² von Kephisodotos, von Gomphos Praxagoris⁵¹³ und von Amphistratos Kleito.⁵¹⁴

33.3. Was hat es für einen Sinn, dass ich über Anyte⁵¹⁵ rede und Telesilla⁵¹⁶ und Mystis?⁵¹⁷ Schöpfer der Darstellung der einen sind Euthykrates und Kephisodotos, der anderen Nikeratos, der dritten Aristodotos; Schöpfer der Darstellung der Mnesarchis⁵¹⁸ von Ephesos ist Euthykrates, der Korinna⁵¹⁹ Silanion, der Thaliarchis⁵²⁰ von Argos Euthykrates.

33.4. Es ging mir darum, diese zu nennen, damit ihr glaubt, dass auch bei uns nichts Merkwürdiges geschieht, und – indem ihr diese in die Augen fallenden Erzeugnisse vergleicht – nicht die Frauen verspottet, die bei uns philosophieren.

33.5. Sappho ist ein hurenhaftes liebestolles Weiblein und besingt ihre eigene Zügellosigkeit; alle Frauen bei uns aber sind züchtig, und an den Spindeln sprechen unsere Jungfrauen über die Gott betreffenden Äußerungen, und zwar in ernsthafterer Weise als das Mädchen bei euch.⁵²¹ Deshalb zeigt einmal Scham! Es stellt sich (nämlich) heraus, dass ihr die Schüler dieser Weibsbilder seid, während ihr die Frauen, die bei uns leben, zusammen mit ihrer Gemeinde verspottet.

33.6. Denn was hat eure Glaukippe⁵²² Ehrwürdiges in die Welt gebracht? Sie gebar ein Monstrum, wie es ihr Bild zeigt, da es der Athener Nikeratos, Sohn des Euktemon, in Bronze abbildete. Wenn Glaukippe nämlich einen Elefanten zur Welt brachte, was ist der Grund dafür, dass sie öffentliche Ehren genießt?

33.7. Die Hetäre Phryne⁵²³ haben euch Praxiteles und Herodotos im Bild dargestellt, und Panteuchis,⁵²⁴ die von einem Verführer geschwängert wurde, wurde von Euthykrates in Bronze dargestellt. Besantis,⁵²⁵ die Königin der Paionen, wurde, weil sie ein schwarzes Kind zur Welt brachte, von Deinomenes mittels seiner Kunst verewigt.

33.8. Was mich betrifft, so verachte ich sowohl Pythagoras,⁵²⁶ der Europa auf den Stier montierte, als auch euch, die ihr diesen Ankläger des Zeus wegen seiner Kunst geehrt habt. Ich lache auch über die Fertigkeit des Mikon,⁵²⁷ der ein Kalb gebildet hat und auf ihm die Siegesgöttin, weil er (Zeus) die Tochter Agenors raubte und damit einen Siegespreis für Ehebruch und Zügellosigkeit davongetragen hat.

33.9. Weshalb wurde die Hetäre Glykera⁵²⁸ und die Zitherspielerin Argeia durch Herodotos von Olynth dargestellt? Bryaxis hat ein Stand-

τὴν ἀσέλγειαν μνημονεύσαντες μονονουχὶ καὶ τὰς γυναῖκας τὰς νῦν τοιαύτας εἶναι προήρησθε.

33.10. Μελανίππη τις ἦν σοφὴ· διὰ τοῦτο ταύτην ὁ Λυσίστρατος ἐδημιούργησεν· ὑμεῖς δὲ εἶναι παρ' ἡμῖν σοφὰς οὐ πεπιστεύκατε.

34.1. Πάνυ γοῦν σεμνὸς καὶ ὁ τύραννος Φάλαρις, ὃς τοὺς ἐπιμασιδίους θοινώμενος παῖδας διὰ τῆς Πολυστράτου τοῦ Ἀμπρακιώτου κατασκευῆς μέχρι νῦν ὡς τις ἀνὴρ θαυμαστός δείκνυται· καὶ οἱ μὲν Ἀκραγαντινοὶ βλέπειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον τὸ προειρημένον* διὰ τὴν ἀνθρωποφαγίαν ἐδεδίεσαν, οἷς δὲ μέλον ἐστὶ παιδείας ἀυχοῦσιν ὅτι δὶ εἰκόνας αὐτὸν θεωροῦσι.

34.2. πῶς γὰρ οὐ χαλεπὸν ἀδελφοκτονίαν παρ' ὑμῖν τετιμῆσθαι, οἱ Πολυνείκους καὶ Ἐτεοκλέους ὀρώντες τὰ σχήματα {καί}* μὴ σὺν τῷ ποιήσαντι Πυθαγόρᾳ καταβοθρώσαντες συναπόλλυτε τῆς κακίας τὰ ὑπομνήματα;

34.3. τί μοι διὰ Περικλῦμενον τὸ γύναιον*, ὅπερ ἐκύησε τριάκοντα παῖδας, ὡς θαυμαστὸν ἠγεῖσθαι καὶ κατανοεῖν* ποίημα; πολλῆς γὰρ ἀκρασίας ἀπενεγκαμένην τὰ ἀκροθίνια βδελύττεσθαι καλὸν ἦν, τῇ κατὰ Ῥωμαίους συῖ παρεικαζομένην, ἣτις καὶ αὐτὴ διὰ τὸ ὅμοιον μυστικωτέρας, ὡς φασιν, ἠξίωται θεραπείας.

34.4. ἐμοίχευσεν δὲ Ἄρης τὴν Ἀφροδίτην, καὶ τὴν ἀπ' αὐτῶν Ἀρμονίαν Ἄνδρων ὑμῖν κατεσκεύασεν.

34.5. λήρους τε καὶ φλυαρίας Σώφρων διὰ συνταγμάτων παραδοὺς ἐνδοξότερος χάριν τῆς (***) χαλκευτικῆς ἦ* μέχρι νῦν ἐστίν· καὶ τὸν ψευδολόγον Αἴσωπον ἀείμνηστον οὐ μόνον τὰ μυθολογήματα, καὶ ἡ κατὰ τὸν Ἀριστόδημον δὲ* πλαστικὴ περισπούδαστον* ἀπέδειξεν.

34.6. εἶτα πῶς οὐκ αἰδεῖσθε τοσαύτας μὲν ἔχοντες ποιητρίδας οὐκ ἐπὶ τι χρήσιμον, πόρνας δὲ ἀπείρους καὶ μοχθηροὺς ἄνδρας, τῶν δὲ παρ' ἡμῖν γυναικῶν διαβάλλοντες τὴν σεμνότητα;

34.7. τί μοι σπουδαῖον μανθάνειν Εὐάνθη ἐν Περιπάτῳ τεκεῖν καὶ πρὸς τὴν Καλλιστράτου κεχηνέαι τέχνην; καὶ πρὸς τῇ Καλλιᾷδου

bild der Pasiphae⁵²⁹ aufgestellt, an deren Zügellosigkeit ihr euch (dadurch) erinnert und geradezu den Wunsch hegt, dass auch die heutigen Frauen von solcher Art seien.

33.10. Eine gewisse Melanippe war klug,⁵³⁰ deshalb wurde sie von Lysistratos dargestellt; ihr aber glaubt nicht, dass es bei uns kluge Frauen gibt.

34.1. Ein sehr Ehrfurcht gebietender Mann ist ja auch der Tyrann Phalaris,⁵³¹ der die noch an der Mutterbrust befindlichen Kinder zu seiner Speise machte und dank der Darstellung des Polystratos von Ambrakia bis heute wie ein wunderbarer Mann präsentiert wird; und die Einwohner von Akragas fürchteten sich wegen der Menschenfresserei, in das ~~vor~~erwähnte⁵³² Gesicht dieses Mannes zu schauen – diejenigen aber, denen an „Bildung“ liegt, die finden es toll, dass sie ihn vermittels seines Bildes noch betrachten können.

34.2. Wie nämlich ist es nicht ärgerlich, dass der Brudermord bei euch in Ehren steht, die ihr, da ihr die Gestalten des Polyneikes und Eteokles⁵³³ vor euch seht,⁵³⁴ sie nicht zusammen mit ihrem Schöpfer Pythagoras in einen Abgrund versenkt und auf diese Weise die Denkmäler der Schlechtigkeit mit vernichtet?

34.3. Was soll es mir, wegen Periklymenos das Weiblein,⁵³⁵ das dreißig Kinder zur Welt brachte, als ein wundersames Erzeugnis anzusehen und aufzufassen?⁵³⁶ Da sie nämlich (lediglich) die Früchte einer großen Promiskuität davontrug, wäre es schön, sie zu verabscheuen; sie lässt sich ja der bei den Römern berühmten Sau⁵³⁷ vergleichen, die auch ihrerseits wegen einer ähnlichen Leistung einer recht mysteriösen Verehrung, wie man sagt, gewürdigt worden ist.

34.4. Ehebruch trieb Ares mit Aphrodite, und die von ihnen hervorgebrachte Harmonia⁵³⁸ hat euch Andron dargestellt.

34.5. Obwohl er (nur) Schwätzereien und Unsinnreden in seinen Werken der Nachwelt vermittelt hat, ist Sophron⁵³⁹ ziemlich berühmt wegen der Metallbearbeitungskunst des ~~***~~,⁵⁴⁰ die bis jetzt existiert; und dem Lügenezähler Aesop haben immerwährende Erinnerung nicht nur seine Fabeln gebracht, auch⁵⁴¹ die Bildhauerkunst des Aristodemos hat ihn zum Gegenstand des Interesses gemacht.⁵⁴²

34.6. Wie schämt ihr euch da nicht, einerseits so viele Dichterinnen zu nichts Nützlichem und unzählige Huren und schlechte Kerle⁵⁴³ zu haben, andererseits aber die Sitksamkeit unserer Frauen zu verleumden?

34.7. Was soll es für mich wichtig sein zu erfahren, dass Euanthe⁵⁴⁴ im Peripatos (ein Kind) geboren hat, und vor der Kunst des Kallistratos den Mund aufzusperren? Und darüber hinaus auf die Neaira⁵⁴⁵ des Kal-

Νεαίρα παρέχειν τοὺς ὀφθαλμούς*; ἑταίρα γὰρ ἦν. Λαῖς ἐπόρνευσεν, καὶ ὁ Ἰουδῆνος* αὐτὴν ὑπόμνημα τῆς πορνείας ἐποίησεν.

34.8. διὰ τί τὴν Ἥφαιστῖωνος οὐκ αἰδεῖσθε πορνείαν, καὶ εἰ πάνυ Φίλων αὐτὸν ἐντέχνως ποιεῖ; τίνας δὲ χάριν διὰ Λεωχάρους Γανυμήδη τὸν ἀνδρόγυνον ὡς τι σπουδαῖον ἔχοντες κτῆμα τετιμῆκατε καὶ ὁ ψελιούμενόν τι γύναιον Πραξιτέλης ἐδημιούργησεν;

34.9. ἐχρῆν δὲ πᾶν τὸ τοιοῦτον εἶδος παραιτησαμένους τὸ κατὰ ἀλήθειαν σπουδαῖον ζητεῖν καὶ μὴ Φιλαινίδος μηδὲ Ἐλεφαντίδος τῶν ἀρρήτων ἐπινοιῶν ἀντιποιουμένων τὴν ἡμετέραν πολιτείαν βδελύττεσθαι.

35.1. Ταῦτα μὲν οὖν οὐ παρ' ἄλλου μαθὼν ἐξεθέμην, πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχναις καὶ ἐπινοίαις ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχατον δὲ τῆ Ῥωμαίων ἐνδιατρίψας πόλει καὶ τὰς ἀφ' ὑμῶν ὡς αὐτοὺς ἀνακομισθείσας ἀνδριάντων ποικιλίας καταμαθῶν. οὐ γάρ, ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς πολλοῖς, ἀλλοτρίαις δόξαις τάμαυτοῦ κρατύνειν πειρῶμαι, πάντων δὲ ὧν (ἂν) αὐτὸς ποιήσωμαι τὴν κατάληψιν, τούτων καὶ τὴν ἀναγραφὴν συντάσσειν βούλομαι.

35.2. διόπερ χαίρειν εἰπὼν καὶ τῆ Ῥωμαίων μεγαλαυχία καὶ τῆ Ἀθηναίων ψυχρολογία, δόγμασιν* ἀσυναρτήτοις, τῆς καθ' ὑμᾶς* βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην· ἥτις ὄν τρόπον ἐστὶ τῶν παρ' ὑμῖν ἐπιτηδευμάτων ἀρχαιότερα, γράφειν μὲν ἀρξάμενος, διὰ δὲ τὸ κατεπεῖγον τῆς ἐξηγήσεως ὑπερθέμενος, νῦν ὅτε καιρὸς περὶ τῶν κατ' αὐτὴν δογμάτων λέγειν, (***) πειράσομαι*.

35.3. μὴ γὰρ δυσχεράνητε τὴν ἡμετέραν παιδείαν μηδὲ φλυαρίας καὶ βωμολοχίας μεστὴν ἀντιλογίαν καθ' ἡμῶν πραγματεύσησθε λέγοντες. „Τατιανὸς ὑπὲρ τοὺς Ἑλληνας ὑπὲρ (τε) τὸ ἄπειρον τῶν φιλοσοφησάντων πλῆθος καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα.“

35.4. τί γὰρ χαλεπὸν ἀνθρώπους πεφηνότας ἀμαθεῖς ὑπὸ ἀνθρώπου νῦν ὁμοιοπαθοῦς συνελέγχεσθαι; τί δὲ καὶ ἄτοπον κατὰ τὸν οἰκείον ὑμῖν σοφιστὴν γηράσκειν ἀεὶ πάντα διδασκομένους;

liades meine Augen zu richten? Denn sie war (doch nur) eine Hetäre. Laïs hat Unzucht getrieben, und †Turnus†⁵⁴⁶ hat sie noch zu einem Denkmal der Hurerei gemacht!

34.8. Warum schämt ihr euch nicht der Hurerei Hephaistions,⁵⁴⁷ auch wenn ihn Philon ausgesprochen kunstgerecht darstellt? Und aus welchem Grund habt ihr dem androgynen Ganymedes⁵⁴⁸ durch Leochares Ehre zukommen lassen, als wenn ihr an ihm einen wertvollen Besitz hättet, und auch dem Weiblein mit Armband,⁵⁴⁹ das Praxiteles dargestellt hat?

34.9. Man sollte jedes derartige Bild von sich weisen und das in Wahrheit Edle suchen und nicht nach den unsäglichen Einfällen einer Philainis oder Elephantis⁵⁵⁰ trachten und unsere Lebensweise verabscheuen!

35.1. Dies nun habe ich nicht, weil ich es von einem anderen lernte, (hier) ausgebreitet, sondern nachdem ich (selbst) ein großes Stück Erde bereist und zum einen mir eure sophistischen Künste erworben habe, zum anderen aber auch vielen (anderen) Künsten und Vorstellungen begegnet bin und mich zuletzt auch in der Stadt der Römer aufgehalten und die von euch (Griechen) zu ihnen gebrachten vielfältigen Statuen kennengelernt habe. Denn nicht versuche ich – wie es die meisten zu tun pflegen – meine eigene Weltanschauung durch fremde Meinungen zu stärken, sondern von allem, was auch immer ich selbst erfassen kann, davon will ich auch eine schriftliche Dokumentation erstellen.

35.2. Deshalb habe ich sowohl der Prahlerei der Römer als auch der kalten Klügelei der Athener – Meinungen ohne sinnvollen Zusammenhang⁵⁵¹ – Lebewohl gesagt und mich einer Philosophie zugewandt, die ihr⁵⁵² für ‚barbarisch‘ haltet. Auf welche Weise diese (jedoch sogar) älter ist als die (geistigen) Tätigkeiten, denen ihr nachgeht, hatte ich zwar bereits darzulegen begonnen, dann aber wegen dringend erforderlicher (anderer) Darlegung aufgeschoben; nun, da es an der Zeit ist, über die Grundsätze unserer Philosophie zu sprechen, werde ich versuchen <***>.⁵⁵³

35.3. Weist nämlich unsere Paideia nicht mit Verachtung von euch und strengt auch keine Gegenrede an – sie kann nur voll von Geschwätz und Possenreißerei sein –, indem ihr sagt: „Tatian lässt die Griechen und die unendliche Schar derer, die Philosophie betrieben haben, hinter sich und führt neu die Lehrsätze der Barbaren ein!“

35.4. Denn was wäre schlimm daran, dass Menschen, die sich als un-gelehrt erwiesen haben, von einem Menschen, dem soeben das Gleiche widerfahren ist, widerlegt werden? Und was wäre daran fehl am Platz,

36.1. Πλὴν Ὅμηρος ἔστω μὴ ὕστερον* τῶν Ἰλιακῶν, ἀλλὰ κατ' ἐκείνον αὐτὸν ὑπειλήφθω τὸν τοῦ πολέμου καιρὸν, ἔτι δὲ καὶ τοῖς περὶ τὸν Ἀγαμέμνονα συνεστρατεῦσθαι· καί, εἰ βούλεται τις, πρὶν καὶ τῶν στοιχείων γεγονέναι τὴν εὐρεσιν. φανήσεται γὰρ ὁ προειρημένος Μωυσῆς αὐτῆς μὲν τῆς Ἰλιακῆς ἀλώσεως πρεσβύτερος πάνυ πολλοῖς ἔτεσι, τῆς δὲ Ἰλίου κτίσεως* καὶ τοῦ Τρωῶς καὶ Δαρδάνου λίαν ἀρχαιότερος.

36.2. ἀποδείξεως δὲ ἔνεκεν μάρτυσι χρήσομαι Χαλδαίους Φοίνιξιν Αἰγυπτίους. καὶ τί μοι λέγειν πλείονα; χρὴ γὰρ τὸν πείθειν ἐπαγγελ-
 λόμενον συντομωτέρας ποιεῖσθαι τὰς περὶ τῶν πραγμάτων πρὸς τοὺς ἀκούοντας διηγήσεις καὶ (***) 36.3. Βηρωσσὸς* ἀνὴρ Βαβυλώνιος, ἱερεὺς τοῦ παρ' αὐτοῖς Βήλου, κατ' Ἀλέξανδρον γεγονῶς Ἀντιόχῳ τῷ μετ' αὐτὸν τρίτῳ τὴν Χαλδαίων ἱστορίαν ἐν τρισὶ βιβλίοις κατατάξας καὶ τὰ περὶ τῶν βασιλέων ἐκθέμενος, ἀφηγεῖται τινος αὐτῶν ὄνομα Ναβουχοδονόσορ, τοῦ στρατεύσαντος ἐπὶ Φοίνικας καὶ Ἰουδαίους· ἅτινα διὰ τῶν καθ' ἡμᾶς προφητῶν ἴσμεν κεκηρυγμένα γεγονότα μὲν πολὺ τῆς Μωυσέως ἡλικίας κατώτερα, πρὸ δὲ τῆς Περσῶν ἡγεμονίας ἔτεσιν ἑβδομήκοντα.

36.4. Βηρωσσὸς δὲ ἐστὶν ἀνὴρ ἱκανώτατος, καὶ τούτου τεκμήριον· Ἰόβας Περὶ Ἀσσυρίων γράφων παρὰ Βηρωσσοῦ φησι μεμαθηκέναι τὴν ἱστορίαν· εἰσὶ δὲ αὐτῷ βίβλοι Περὶ Ἀσσυρίων δύο.

37.1. Μετὰ δὲ τοὺς Χαλδαίους τὰ Φοινίκων οὕτως ἔχει. γεγόνασι παρ' αὐτοῖς ἄνδρες τρεῖς, Θεόδοτος Ὑψικράτης Μῶχος· τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξεν φωνὴν Λαίτος ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσάμενος.

37.2. ἐν δὴ ταῖς τῶν προειρημένων ἱστορίαις δηλοῦται κατὰ τίνα τῶν βασιλέων Εὐρώπης ἀρπαγὴ γέγονεν Μενελάου τε εἰς τὴν Φοινίκην ἄφιξις καὶ τὰ περὶ Χεῖραμον, ὅστις Σολομῶνι τῷ Ἰουδαίων βασιλεῖ πρὸς γάμον δούς τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα καὶ ξύλων παντοδαπῶν ὕλην εἰς τὴν τοῦ ναοῦ κατασκευὴν ἔδωρήσατο.

dass man – wie euer eigener Sophist⁵⁵⁴ sagt – „auch im Alter noch ständig alles Mögliche (hinzu)lernt“?

36.1.⁵⁵⁵ Wohlan: Homer sei nicht später⁵⁵⁶ als die Ereignisse um Ilion angesetzt, sondern man nehme seine Existenz zur Zeit jenes Krieges selbst an, und ferner, dass er zusammen mit Agamemnon ins Feld gezogen sei,⁵⁵⁷ und wenn jemand will, soll er auch gelebt haben, noch bevor es zur Erfindung der Buchstaben kam.⁵⁵⁸ Es wird sich nämlich zeigen, dass der schon genannte Moses einerseits im Vergleich zur Eroberung von Ilion älter ist, und zwar um viele Jahre, dass er aber andererseits auch im Vergleich mit der Gründung⁵⁵⁹ Iliions⁵⁶⁰ und mit Tros und Dardanos⁵⁶¹ noch bedeutend älter ist.

36.2. Zum Beweis werde ich als Zeugen Chaldäer, Phönizier und Ägypter⁵⁶² heranziehen. Und was soll ich noch mehr anführen? Derjenige, der sich einer überzeugenden Beweisführung anheischig macht, sollte seine Darlegung der Dinge gegenüber seinem Publikum kürzer gestalten und⁵⁶³ <***> 36.3. Berossos aus Babylon,⁵⁶⁴ ein Priester des babylonischen Gottes Belos,⁵⁶⁵ lebte zur Zeit Alexanders, verfasste für Antiochos, den nach Alexander dritten König,⁵⁶⁶ seine Geschichte der Chaldäer in drei Büchern und legt auch ihre Königsgeschichte dar; er beginnt mit einem von ihnen namens Nabuchodonosor,⁵⁶⁷ der gegen Phönizier und Juden zu Felde zog.⁵⁶⁸ Von diesen Ereignissen wissen wir – da sie durch unsere Propheten verkündet wurden –, dass sie lange nach der Zeit des Moses stattfanden, aber siebenzig Jahre vor der Herrschaft der Perser.

36.4. Berossos ist ein außerordentlich kompetenter Mann; ein Indiz dafür ist, dass Iuba,⁵⁶⁹ der „Über die Assyrer“ geschrieben hat, angibt, er habe diese Geschichte von Berossos gelernt.⁵⁷⁰ Sein Werk „Über die Assyrer“ umfasst zwei Bücher.

37.1. Nach den Chaldäern verhält es sich mit den Zeugnissen der Phönizier folgendermaßen: Bei ihnen hat es drei Männer gegeben: Theodotos, Hypsikrates und Mochos.⁵⁷¹ Ihre Bücher hat Laitos⁵⁷² in die griechische Sprache übersetzt; er hat auch die „Lebensbeschreibungen der Philosophen“ sorgfältig ausgearbeitet.

37.2. In den Geschichtswerken der gerade Genannten nun wird dargelegt, unter welchem von den Königen sich der Raub der Europe zutrug und die Ankunft des Menelaos in Phönizien⁵⁷³ sowie die mit Hiram⁵⁷⁴ zusammenhängenden Ereignisse, der Salomon, dem König der Juden, seine eigene Tochter zur Ehefrau gab und dazu auch eine Menge mannigfaltiger Hölzer für den Bau des Tempels spendete.

37.3. καὶ Μένανδρος δὲ ὁ Περγαμηνὸς περὶ τῶν αὐτῶν τὴν ἀναγραφὴν ἐποιήσατο. τοῦ δὲ Χειράμου ὁ χρόνος ἤδη πού τοις Ἰλιακοῖς ἐγγίζει· Σολομῶν δὲ ὁ κατὰ Χείραμον πολὺ κατώτερός ἐστι τῆς Μωυσέως ἡλικίας.

38.1. Αἰγυπτίων δὲ εἰσὶν ἀκριβεῖς χρόνων ἀναγραφαί, καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς γραμμάτων ἐρμηνεύς ἐστι Πτολεμαῖος, οὐχ ὁ βασιλεὺς, ἱερεὺς δὲ Μένδητος. οὗτος τὰς τῶν βασιλέων πράξεις ἐκτιθέμενος κατ' Ἄμωσιν Αἰγύπτου βασιλέα γεγονέναι Ἰουδαίοις φησὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν εἰς ἅπερ ἤθελον χωρία, Μωυσέως ἡγουμένου. λέγει δὲ οὕτως· „ὁ δὲ Ἄμωσις ἐγένετο κατ' Ἰναχον βασιλέα.“

38.2. μετὰ δὲ τοῦτον Ἀπίων ὁ γραμματικὸς, ἀνὴρ δοκιμώτατος, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν – πέντε δὲ εἰσὶν αὐτῷ γραφαί – πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, φησὶ δὲ (καὶ) ὅτι „κατέσκαψε τὴν Λουαριανὴν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἰναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος“.

38.3. ὁ δὲ ἀπ' Ἰνάχου χρόνος ἄχρι τῆς Ἰλίου ἀλώσεως ἀποπληροῖ γενεὰς εἴκοσι, καὶ τὰ τῆς ἀποδείξεως τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

39.1. Γεγόνασιν Ἀργείων βασιλεῖς οἶδε· Ἰναχος, Φορωνεύς, Ἄπις, Ἀργεῖος, Κρίασος, Φόρβας, Τριόπας, Κρότωπος, Σθενέλαος, Δαναός, Λυγκεύς, Ἄβας, Προΐτος, Ἀκρίσιος, Περσεύς, Σθενέλαος, Εὐρυσθεύς, Ἄτρεϋς, Θυέστης, Ἀγαμέμνων, οὗ κατὰ τὸ ὀκτωκαιδέκατον ἔτος τῆς βασιλείας Ἰλιον ἔαλω.

39.2. καὶ χρὴ τὸν νουνεχὴ συνεῖναι μετὰ πάσης ἀκριβείας ὅτι κατὰ τὴν Ἑλλήνων παράδοσιν οὐδ' ἱστορίας τις ἦν παρ' αὐτοῖς ἀναγραφή· Κάδμος γὰρ ὁ τὰ στοιχεῖα τοῖς προειρημένοις παραδοὺς μετὰ πολλὰς γενεὰς τῆς Βοιωτίας ἐπέβη. μετὰ δὲ Ἰναχον ἐπὶ Φορωνέως μόγις τοῦ θηριώδους βίου καὶ νομάδος περιγραφῆς γέγονεν μετεκοσμήθησάν τε οἱ ἄνθρωποι. διόπερ εἰ κατὰ Ἰναχον πέφηνεν ὁ Μωυσῆς γεγονώς, πρεσβύτερός ἐστι τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσι τετρακοσίοις.

39.3. ἀποδείκνυται δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχον ἀπὸ {τε} τῆς τῶν Ἀπτικῶν βασιλέων διαδοχῆς {καὶ Μακεδονικῶν καὶ Πτολεμαϊκῶν, ἔτι δὲ καὶ Ἀντιοχικῶν}. ὅθεν εἰ μετὰ τὸν Ἰναχον αἱ διαφανέστεραι πράξεις

37.3. Auch Menander von Pergamon⁵⁷⁵ hat die gleichen Dinge schriftlich dargestellt. Die Zeit des Hiram ist den Ereignissen um Ilion bereits ziemlich nah,⁵⁷⁶ Salomon aber, der zur Zeit Hiram lebte, kommt erst lange nach der Zeit des Moses.

38.1. Von den Ägyptern aber gibt es genaue chronologische Aufzeichnungen, und ein Vermittler ihrer Schriften ist Ptolemaios, nicht der König, sondern ein Priester aus Mendes.⁵⁷⁷ Dieser stellt die Taten der Könige dar und sagt, dass zu der Zeit, als Ahmose⁵⁷⁸ König Ägyptens war, der Auszug der Juden aus Ägypten in die Gegenden, nach denen sie strebten, unter Führung des Moses stattgefunden habe. Er sagt aber wörtlich: „Ahmose aber lebte zur Zeit des Königs Inachos.“

38.2. Nach ihm aber sagt der Grammatiker Apion, ein außerordentlich anerkannter Mann,⁵⁷⁹ im vierten Buch seiner „Ägyptischen Geschichte“ (sein Werk hat fünf Bücher), neben vielem Anderen auch: „Es zerstörte die Stadt Avaris Ahmose, der zur Zeit des Argivers Inachos lebte, wie in seinen ‚Chronoi‘ Ptolemaios von Mendes aufgeschrieben hat.“

38.3. Die Zeit von Inachos aber bis zur Eroberung von Ilion umfasst zwanzig Generationen, und der Nachweis hierzu ergibt sich auf folgende Weise:

39.1. Es hat folgende Könige der Argiver gegeben:⁵⁸⁰ Inachos, Phoroneus, Apis, Argeios,⁵⁸¹ Kriasos, Phorbas, Triopas, Krotopos, Sthenelaos, Danaos, Lynkeus, Abas, Proitos, Akrisios, Perseus, Sthenelaos,⁵⁸² Eurystheus, Atreus, Thyestes und Agamemnon, in dessen achtzehntem Herrschaftsjahr Ilion erobert wurde.

39.2. Auch muss jeder, der Verstand hat, mit aller Sorgfalt begreifen, dass es gemäß der Überlieferung der Griechen bei ihnen auch (noch) keine schriftliche Aufzeichnung von Geschichte gab;⁵⁸³ Kadmos nämlich, der den gerade Genannten die Buchstaben vermittelte, betrat erst viele Generationen später Boiotien.⁵⁸⁴ Nach Inachos aber, unter Phoroneus,⁵⁸⁵ kam es mit mancher Mühe zu einer Eindämmung des noch tierisch-wilden und unsteten Lebens, und die Menschen gelangten zu neuer Gesittung. Wenn sich daher erwiesen hat, dass Moses zur Zeit des Inachos lebte, dann ist er vierhundert Jahre älter als die Ereignisse um Ilion.⁵⁸⁶

39.3. Der Beweis aber, dass sich dies so verhält, wird aus der Abfolge der attischen Könige⁵⁸⁷ erbracht (wenn daher erst nach Inachos die be-

παρ' Ἑλλησιν ἀνεγράφησάν τε καὶ γινώσκονται, δῆλον ὡς καὶ μετὰ Μωυσέα.

39.4. κατὰ μὲν γὰρ Φορωνέα τὸν μετ' Ἴναχον μνημονεύεται παρ' Ἀθηναίοις Ὡγυγος, ἐφ' οὗ κατακλυσμός ὁ πρῶτος· κατὰ δὲ Φόρβαντα Ἀκταῖος, ἀφ' οὗ Ἀκταία ἢ Ἀττική· κατὰ δὲ Τριόπαν Προμηθεὺς καὶ Ἐπιμηθεὺς καὶ Ἄτλας καὶ ὁ διφυῆς Κέκροψ καὶ ἡ Ἰώ· κατὰ δὲ Κρότωπον ἢ ἐπὶ Φαέθοντος ἐκπύρωσις καὶ ἡ ἐπὶ Δευκαλίωνος ἐπομβρία· 39.5. κατὰ δὲ Σθενέλαον ἢ τε Ἀμφικτύονος βασιλεία καὶ ἡ εἰς Πελοπόννησον Δαναοῦ παρουσία καὶ ἡ ὑπὸ Δαρδάνου τῆς Δαρδανίας κτίσις ἢ τε ἐκ Φοινίκης τῆς Εὐρώπης εἰς τὴν Κρήτην ἀνακομιδή· κατὰ δὲ Λυγκέα τῆς Κόρης ἢ ἀρπαγή καὶ ἡ τοῦ ἐν Ἐλευσίνι τεμένουσ καθίδρυσις καὶ ἡ Τριπτολέμου γεωργία καὶ ἡ Κάδμου εἰς Θήβας παρουσία Μίνωός τε ἢ βασιλεία· κατὰ δὲ Προῖτον ὁ Εὐμόλπου πρὸς Ἀθηναίους πόλεμος· κατὰ δὲ Ἀκρίσιον ἢ Πέλοπος ἀπὸ Φρυγίας διάβασις καὶ (ἢ) Ἴωνος εἰς τὰς Ἀθήνας ἄφιξις καὶ ὁ δεῦτερος Κέκροψ αἴ τε Περσέως καὶ Διονύσου πράξεις καὶ Ὀρφέως μαθητῆς Μουσαῖος· κατὰ δὲ τὴν Ἀγαμέμνονος βασιλείαν ἐάλω τὸ Ἴλιον.

40.1. Οὐκοῦν πέφηνε Μωυσῆς ἀπὸ γε τῶν προειρημένων πρεσβύτερος ἡρώων πόλεων* δαιμόνων, καὶ χορὴ τῶν πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν ἤπερ τοῖς ἀπὸ πηγῆς ἀρυσάμενοις Ἑλλησιν οὐ κατ' ἐπίγνωσιν τὰ ἐκεῖνου δόγματα.

40.2. πολλὴ γὰρ οἱ κατ' αὐτοὺς σοφισταὶ κεχρημένοι περιεργία τὰ ὅσα παρὰ τῶν κατὰ Μωυσέα καὶ τῶν ὁμοίως αὐτῶ φιλοσοφούντων ἔγνωσαν, (ὡς ἴδια ἐσφετερίσαντο δόγματα)· ἃ καὶ παραχαράττειν ἐπειράθησαν*, πρῶτον μὲν ἵνα τι λέγειν ἴδιον νομισθῶσι, δεῦτερον δὲ ὅπως τὰ ὅσα μὴ συνίεσαν διὰ τινος ἐπιπλάστου ῥητολογίας παρακαλύπτοντες ὡς μυθολογίαν τὴν ἀλήθειαν παραβραβεύσωσι.

40.3. Περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἡμᾶς πολιτείας ἱστορίας τε τῆς κατὰ τοὺς ἡμετέρους νόμους ὅσα τε εἰρήκασιν οἱ παρὰ τοῖς Ἑλλησι λόγοι καὶ πόσοι καὶ τίνες εἰσὶν οἱ μνημονεύσαντες, ἐν τῷ „Πρὸς τοὺς ἀποφνημαμένους τὰ περὶ θεοῦ“ δειχθήσεται.

rühmteren Taten bei den Griechen aufgezeichnet wurden und dadurch bekannt sind, so bedeutet dies auch: erst nach Moses):⁵⁸⁸

39.4. Zur Zeit des Phoroneus nämlich, des Nachfolgers des Inachos, wird bei den Athenern Ogygos⁵⁸⁹ erwähnt, unter dem es zur ersten Überschwemmung kam; zur Zeit des Phorbas lebte Aktaios,⁵⁹⁰ nach dem Attika den Namen Aktaia erhielt; zur Zeit des Triopas lebten Prometheus, Epimetheus, Atlas, der aus zwei Gestalten bestehende Kekrops und Io;⁵⁹¹ zur Zeit des Krotopos gab es den Weltbrand Phaethons und die große Flut Deukalions;⁵⁹² 39.5. zur Zeit des Sthenelaos gab es das Königtum des Amphiktyon,⁵⁹³ das Erscheinen des Danaos auf der Peloponnes, die Gründung von Dardania durch Dardanos⁵⁹⁴ und die Verschleppung der Europa aus Phönizien nach Kreta; zur Zeit des Lynkeus kam es zum Raub der Kore, zur Errichtung des Heiligtums in Eleusis, zur Begründung des Ackerbaus durch Triptolemos,⁵⁹⁵ zum Erscheinen des Kadmos in Theben und zur Herrschaft des Minos;⁵⁹⁶ zur Zeit des Proitos fand der Krieg des Eumolpos gegen die Athener statt;⁵⁹⁷ zur Zeit des Akrisios gab es den Übergang des Pelops aus Phrygien (nach Muttergriechenland), die Ankunft des Ion in Athen, den zweiten Kekrops,⁵⁹⁸ die Taten des Perseus und des Dionysos⁵⁹⁹ und Musaios als Schüler des Orpheus;⁶⁰⁰ zur Zeit der Königsherrschaft Agamemnon⁶⁰¹ aber wurde Ilios erobert.

40.1. So also ist aufgrund jedenfalls des gerade Ausgeführten klar, dass Moses älter als die (genannten) Helden, Städte⁶⁰² und Dämonen ist, und man muss dem, der an Alter voransteht, (mehr) Vertrauen schenken als den Griechen, die aus der Quelle die Lehrmeinungen jenes Mannes geschöpft haben, ohne ihn (entsprechend) anzuerkennen.

40.2. Denn ihre Sophisten legten sich sehr ins Zeug und eigneten sich alles, was sie von Moses⁶⁰³ und denen erfuhren, die ähnlich wie er philosophierten, wie eigene Lehrsätze an;⁶⁰⁴ diese unternahmen sie dann aber auch (noch) zu entstellen, erstens damit man glaube, sie sagten etwas Eigenes, und zweitens, um alles, was sie nicht verstanden, durch eine dick aufgetragene Rhetorik zu verhüllen und die Wahrheit wie einen Mythos zu verfälschen.

40.3. Was nun unsere Lebensweise und Geschichte gemäß unseren Gesetzen betrifft, soviel darüber die Gelehrten bei den Griechen gesagt haben und wieviele und welche es waren, die davon sprachen, wird in der Schrift „An diejenigen, die die Dinge über Gott dargelegt haben“ dargestellt werden.

41.1. Τὸ δὲ νῦν συνέχον, σπευστέον μετὰ πάσης ἀκριβείας σαφηνίζειν ὡς οὐχ Ὀμήρου μόνον πρεσβύτερός ἐστιν ὁ Μωυσῆς, ἔτι δὲ καὶ τῶν πρὸ αὐτοῦ συγγραφέων· Λίνου, Φιλάμμωνος, Θαμύριδος, Ἀμφίονος, Ὀρφέως, Μουσαίου, Δημοδόκου, Φημίου, Σιβύλλης, Ἐπιμενίδου τοῦ Κρητός, ὅστις εἰς τὴν Σπάρτην ἀφίκετο, Ἀρισταίου τοῦ Προκοννησίου τοῦ τὰ Ἀριμάσπια συγγράψαντος Ἀσβόλου τε τοῦ Κενταύρου καὶ Βάκιδος †Δρύμωνός† τε καὶ Εὐκλου τοῦ Κυπρίου καὶ Ὠρου τοῦ Σαμίου καὶ Προναπίδου τοῦ Ἀθηναίου.

41.2. Λίνος μὲν γὰρ Ἡρακλέους ἐστὶ διδάσκαλος, ὁ δὲ Ἡρακλῆς μιᾷ τῶν Τρωϊκῶν προγενέστερος πέφηνε γενεᾷ· τοῦτο δὲ ἐστὶ φανερόν ἀπὸ τοῦ παιδὸς αὐτοῦ Τληπολέμου στρατεύσαντος* ἐπὶ Ἴλιον. 41.3. Ὀρφεὺς δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον Ἡρακλεῖ γέγονεν· ἄλλως τε καὶ τὰ εἰς αὐτὸν ἐπιφερόμενά φασι ὑπὸ Ὀνομακρίτου τοῦ Ἀθηναίου συντετάχθαι γενομένου κατὰ τὴν Πεισιωτρατιδῶν ἀρχὴν περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. 41.4. τοῦ δὲ Ὀρφέως Μουσαίος μαθητής. Ἀμφίων δὲ δυοῖς προάγων γενεαῖς τῶν Ἰλιακῶν τοῦ πλείονα πρὸς τοὺς φιλομαθεῖς συντάττειν ἡμᾶς ἀπείργει. 41.5. Δημοδόκος δὲ καὶ Φῆμιος κατ' αὐτὸν τὸν Τρωϊκὸν πόλεμον γεγόνασιν· διέτριβον γὰρ ὁ μὲν παρὰ τοῖς μνηστήρσιν, ὁ δὲ παρὰ τοῖς Φαίαισιν. καὶ ὁ Θάμυρις δὲ καὶ ὁ Φιλάμμων οὐ πολὺ τούτων εἰσὶν ἀρχαιότεροι.

41.6. Περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἕκαστον (τῶν) λογίων πραγματείας, χρόνων τε καὶ ἀναγραφῆς αὐτῶν ὡς οἶμαι σφόδρα (***) μετὰ πάσης* ὑμῖν ἀκριβείας ἀνεγράψαμεν· ἵνα δὲ καὶ τὸ μέχρι νῦν ἐνδέον ἀποπληρώσωμεν, ἔτι καὶ περὶ τῶν νομιζομένων σοφῶν ποιήσομαι τὴν ἀπόδειξιν.

41.7. Μίνως μὲν γὰρ, ὁ πάσης προὔχειν νομισθεὶς σοφίας ἀγγινοίας τε καὶ νομοθεσίας, ἐπὶ Λυγκέως τοῦ μετὰ Δαναὸν βασιλεύσαντος γέγονεν ἐνδεκάτη γενεᾷ μετὰ Ἴναχον.

41.8. Λυκούργος δέ, πολὺ μετὰ τὴν Ἰλίου γεννηθεὶς ἄλωσιν, πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων ἔτεσιν ἑκατὸν νομοθετεῖ Λακεδαιμονίους.

41.9. Δράκων δὲ περὶ Ὀλυμπιάδα τριακοστὴν καὶ ἐνάτην εὕρισκεται γεγονώς, Σόλων περὶ μς, Πυθαγόρας περὶ ξβ. τὰς δὲ Ὀλυμπιάδας ὕστερον τῶν Ἰλιακῶν ἔτεσιν ἀπεδείξαμεν γεγονυίας τετρακοσίους ἑπτὰ.

41.1. Was aber jetzt die Hauptsache ist: Ich muss mich mit aller Genauigkeit bemühen klarzumachen, dass nicht nur im Vergleich mit Homer Moses der ältere ist, sondern auch im Vergleich zu den vor Homer lebenden Autoren:⁶⁰⁵ Linos,⁶⁰⁶ Philammon,⁶⁰⁷ Thamyris,⁶⁰⁸ Amphion,⁶⁰⁹ Orpheus,⁶¹⁰ Musaios,⁶¹¹ Demodokos,⁶¹² Phemios,⁶¹³ die Sibylle,⁶¹⁴ Epimenides von Kreta, der nach Sparta kam,⁶¹⁵ Aristeas von Prokonnesos, der das Arimaspen-Epos schrieb,⁶¹⁶ der Kentaure Asbolos⁶¹⁷ und Bakis,⁶¹⁸ †Drymon†⁶¹⁹ und Euklos von Zypern⁶²⁰ und Horos von Samos⁶²¹ und Pronapides von Athen.⁶²²

41.2. Linos⁶²³ ist nämlich der Lehrer des Herakles, von Herakles aber ist klar, dass er eine Generation älter ist als die Ereignisse um Troja; dies ist dadurch offenkundig, dass sein Sohn Tlepolemos⁶²⁴ gegen Ilion zu Felde zog.⁶²⁵ 41.3. Orpheus aber hat zur gleichen Zeit wie Herakles gelebt; zumal man sagt, dass die ihm zugeschriebenen Werke von Onomakritos⁶²⁶ aus Athen verfasst worden sein sollen, der zur Zeit der Herrschaft der Peisistratiden, um die 50. Olympiade, lebte. 41.4. Schüler des Orpheus aber war Musaios. Der Umstand, dass Amphion um zwei Generationen den Ereignissen um Ilion voranging, hält mich davon ab, mehr (über ihn) für die Wissbegierigen (hier) zusammenzustellen. 41.5. Demodokos und Phemios haben gerade zur Zeit des Trojanischen Kriegs gelebt; denn der eine hielt sich bei den Freiern auf, der andere bei den Phaiaken.⁶²⁷ Auch Thamyris aber und Philammon⁶²⁸ sind nicht viel älter als diese.

41.6. Was nun die Behandlung eines jeden der gelehrten Männer betrifft, ihre Zeiten und ihre schriftliche Aufzeichnung, so habe ich, wie ich glaube, sehr <***>⁶²⁹ mit jeglicher Sorgfalt für euch aufgeschrieben. Um aber auch das bis jetzt noch Fehlende nachzutragen, werde ich auch noch über diejenigen, die als weise gelten,⁶³⁰ (hier) eine Darlegung geben.

41.7. Minos nämlich, der als herausragend an jeglicher Weisheit, Intelligenz und Gesetzgebungsfähigkeit gilt,⁶³¹ lebte zur Zeit des Lynkeus,⁶³² der nach Danaos König war, in der elften Generation nach Inachos.

41.8. Lykurgos, erst lange nach der Eroberung Trojas auf die Welt gekommen, gab hundert Jahre vor dem Beginn der Olympiaden den Spartanern Gesetze.⁶³³

41.9. Von Drakon findet man, dass er um die 39. Olympiade lebte, von Solon, um die 46., von Pythagoras, um die 62. Dass die Olympiaden (erst) 407 Jahre nach den Ereignissen um Ilion einsetzten, habe ich (bereits) gezeigt.⁶³⁴

41.10. καὶ δὴ τούτων οὕτως ἀποδεδειγμένων, διὰ βραχείων ἔτι καὶ περὶ τῆς τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἡλικίας ἀναγράψομεν. τοῦ γὰρ πρεσβυτάτου τῶν προειρημένων Θαλήτος γενομένου περὶ τὴν πεντηκοστὴν Ὀλυμπιάδα, καὶ τὰ περὶ τῶν μετ' αὐτὸν σχεδὸν ἡμῖν συντόμως εἴρηται.

42.1. Ταῦθ' ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν Τατιανὸς συνέταξα, γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δευτέρου δὲ ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι.

42.2. γινώσκων δὲ λοιπὸν τίς ὁ θεὸς καὶ τίς ἡ κατ' αὐτὸν ποίησις, ἔτοιμον ἑμαυτὸν ὑμῖν πρὸς τὴν ἀνάκρισιν τῶν δογμάτων παρίστημι, μενούσης μοι τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας ἀνεξαρκήτου.

41.10. Und nachdem also diese Dinge so erwiesen sind, will ich in Kürze auch noch die Zeit der sieben Weisen notieren: Da nämlich der älteste der gerade Genannten, Thales,⁶³⁵ um die 50. Olympiade lebte, habe ich damit in ungefährender Weise auch die Zeitumstände der nach ihm Kommenden kurz angegeben.

42.1. Dies ist es, was ich, der nach der Weise der Barbaren philosophierende Tatian, für euch, ihr Griechen, zusammengestellt habe; geboren wurde ich im Land der Assyrer⁶³⁶ und lernte zuerst eure Bildung kennen, danach aber die, die zu verkünden ich mich jetzt anheischig mache.

42.2. Da ich aber erkannt habe, wer Gott ist und was die von ihm gestaltete Schöpfung, stelle ich mich euch bereitwillig zur Prüfung meiner Überzeugungen zur Verfügung – wobei mir der Lebenswandel gemäß den Geboten Gottes (stets) unverleugnet bleiben wird.

Anmerkungen zur Übersetzung

* Der Asteriskos im griechischen Text bezieht sich auf die Liste der Textvarianten am Ende der Einführung.

- 1 Zum Verhältnis des nun folgenden Katalogs von Erfindungen durch Nichtgriechen zu einem Textabschnitt in den *Stromateis* des Clemens von Alexandria, der die gleiche These entwickelt (*Strom.* I 74,1: „Erfinder nicht nur der Philosophie, sondern mehr oder weniger jeder Kunst sind Nichtgriechen“) vgl. die Einführung, oben S. 20. In *Strom.* I 77,1 nennt Clemens eine Reihe von Autoren, die solche Kataloge von Erfindungen zusammenstellten, aus denen wohl auch Tatian geschöpft hat: „Skammon von Mytilene und Theophrast von Eresos, ferner Antiphanes, Aristodemus und Aristoteles, zusätzlich Philostephanos, aber auch Straton der Peripatetiker haben in ihren Büchern ‚Über Erfindungen‘ dies dargelegt.“
- 2 Sind mit den der mantischen Traumdeutung Kundigen Bewohner der Stadt Telmessos (so die Tatian-Handschriften sowie MARCOVICH und TRELENBERG: Τελλμισσέων) in Karien oder Bewohner der Stadt Telmessos (so konjizierte SCHWARTZ und ihm folgte WHITTAKER: Τελλμισσέων) in Lykien gemeint? Wahrscheinlich Letzteres (so auch DI CRISTINA ad loc.). Schon Herodot (I 78,2f. und 84,3) kennt die mantischen Fähigkeiten der Telmessier, die dann auch von Cicero bestätigt werden (*Div.* I 91: *Telmessus ... qua in urbe excellit haruspicum disciplina*, „die Stadt Telmessos ..., in der die Kunst der Eingeweideschauer hervorragend“). In Fr. 554 PCG des Komödiendichters Aristophanes scheinen die Telmessier mit Eingeweideschau in Verbindung gebracht zu werden. Der von TRELENBERG angeführte Tertullian (*De an.* 46,3) spricht ebenfalls von Leuten aus Telmessos: *Telmessenses nulla somnia euacuant ...* („Die Einwohner von Telmessos halten keine Träume für leer ...“). Schon Cicero ist freilich auch ein guter Zeuge für die bereits in der Antike vorkommende Verwechslung: In *Div.* I 91 und 94 lokalisiert er Telmessos in Karien (wo also eigentlich Telmissos liegt), beschreibt aber seine Lage so, dass sie nur auf das an der Westgrenze Lykiens gelegene Telmessos (heute Fethiye) zutreffen kann (vgl. bereits WHITTAKER ad loc.). Da Tatian außerdem gleich im Anschluss von den Karien spricht, ist unwahrscheinlich, dass er auch bei den Traumdeutern das karische Telmissos im Auge hat. Der Name Τελλμισσός konnte durch Itazismus sehr leicht zu Τελλμισός werden.
- 3 Karien ist eine Landschaft im Südwesten des antiken Kleinasien (mit Halikarnass als eine seiner wichtigsten Städte); gleich östlich davon schließt sich Lykien an, dem die kurz zuvor von Tatian genannten Einwohner von Telmessos zuzurechnen sind (vgl. die vorangehende Anm.).
- 4 Phrygien heißt in der Antike ein Gebiet im nördlichen Zentral-Kleinasien, südlich von Bithynien und östlich von Lydien.
- 5 Isaurien ist in der Antike ein Berggebiet im südlichen Zentral-Kleinasien, zwischen (dem südlich angrenzenden) Pisidien und (dem nordöstlich sich anschließenden) Lykaonien.
- 6 Der älteste Beleg für Θυτική im Sinne von „Eingeweideschau nach dem Opfer“ findet sich bei Diodor (I 53,8: die Tochter des Pharao Sesosis habe ihrem Vater unter anderem ἐκ ... τῆς θυτικῆς einen erfolgreichen Feldzug vorausgesagt); vgl. auch Philon, *Spec. leg.* I 64. Bei Clemens (*Strom.* I 74,4) wird die Erfindung der Θυτικῆ den „Tuskoi“ (= Etruskern) zugeschrieben.
- 7 Orpheus, eine zentrale Figur der griechischen Mythologie, gilt also nicht als Grieche, und zwar deshalb, weil er nach verbreiteter Bezeugung (ältester Beleg: Pindar, Fr. 128c,11f. SNELL-MAEHLER; Apollonios Rhodios, *Arg.* I 23–25.570; II 703; IV 905)

- Sohn des thrakischen Königs Oiagros ist. Zwar stammt er nach anderer Version direkt von Apollon ab (vgl. Apollod. *Bibl.* I 14 = I 3,2), doch wird diese Version von Tatian aus verständlichen Gründen hier ignoriert.
- 8 Wenn man ΤΟΥΣΚΑΝΟΙ mit „Etrusker“ wiedergibt (so WHITTAKER, DI CRISTINA und TRELENBERG; FERMI schreibt „Toscani“), fragt sich, wer dann die wenige Zeilen später genannten „Tyrrhener“ (ΤΥΡΡΗΝΟΙ ist spätestens seit Herodot die übliche griechische Bezeichnung für Etrusker) sind. Clemens lässt in seinem Katalog sogar die „Tuskoi“ (*Strom.* I 74,5), „Tyrrhenoi“ (I 74,6) und „Tuskanoi“ (I 75,7) nebeneinander stehen. TRELENBERG 2012, 85 Anm. 9 beruft sich in diesem Zusammenhang auf PUECH 1903, 38 für die Meinung, „dass Tatian in der Kompilation ... auf mehrere literarische Vorlagen zurückgreift“; PUECH drückt sich jedoch etwas anders aus: „la double appellation des Etrusques (...) indique que tout dans le morceau n'a pas la même origine; mais il peut se faire que cette disparate fût déjà dans la compilation dont Tatian s'est servi.“ Genau dafür spricht, dass Clemens in der gleichen „compilation“ offenbar sogar drei Erfindungen der Etrusker (unter jeweils verschiedenen Bezeichnungen der Erfinder, was für verschiedene Quellenherkunft spricht) fand, wovon Tatian eine weggelassen hat.
- 9 TRELENBERG 2012, 85 lässt in seiner Übersetzung die Phryger Marsyas und Olympos sowohl das „Flötenspiel“ (richtiger wäre „Aulosspiel“; ein Aulos ist keine Flöte) als auch das Spiel auf der Syrinx erfinden; sonst aber wird in diesem Katalog den Vertretern jeder Volksgruppe immer nur eine bestimmte Erfindung zugewiesen, und Aulos und Syrinx sind zwei recht verschiedene Instrumente, also auch zwei separate Erfindungen. Wenn also der Satz τὴν διὰ σύριγγος ἀρμονίαν ... συνεστήσαντο einen gesonderten Eintrag in diesem Katalog darstellt, dann kann das Subjekt ἄλλοιοι nicht richtig sein, denn dies wäre der einzige Fall, wo in dieser Aufzählung eine Erfindung irgendwelchen „Landleuten“ und nicht einem bestimmten nichtgriechischen Volk zugewiesen würde. Vielleicht hilft hier ein Blick auf die betreffende Stelle in einem analogen Katalog bei Clemens, *Strom.* I 76,5: φασι δὲ καὶ τὴν πλαγίαν σύριγγα Σάτυρον εὐρεῖν τὸν Φρύγα· τρίχορδον δὲ ὁμοίως καὶ τὴν διάτονον ἀρμονίαν Ἀγνιν τὸν καὶ αὐτὸν Φρύγα („man sagt auch, die schräg zulaufende Syrinx habe der Phryger Satyros erfunden; und in ähnlicher Weise die Leier mit drei Saiten und die diatonische Harmonie Agnis, der ebenfalls ein Phryger war“). Vielleicht könnte man also den Tatian-Text hier folgendermaßen korrigieren und ergänzen: τὴν διὰ σύριγγος ἀρμονίαν Ἀγνίς καὶ Σάτυρος ὁμοίως ὄντες Φρύγιοι συνεστήσαντο.
- 10 Zur möglichen Doppelung der hier genannten „Tyrrhener“ mit den bereits genannten „Tuskanern“ vgl. oben Anm. 8.
- 11 Es ist höchst bemerkenswert, dass Tatian unter den nichtgriechischen Urhebern von Erfindungen auch „Kyklopen“ aufführt, so als seien dies Nichtgriechen wie alle anderen auch. Wie kommt Tatian dazu, hier den Kyklopen als barbarischem Volk die Erfindung der Erzbearbeitung zuzuschreiben? Es scheint in der antiken Literatur nur zwei direkte Parallelen zu geben: Der Kallimachos-Schüler Istros verzeichnet die Nachricht, dass Erz Waffen zuerst von Kyklopen auf Euböia geschaffen worden seien (*FGrHist* 334 F 71), und in einem längeren Katalog von Erfindungen schreibt der Ältere Plinius ebenfalls Kyklopen die Erfindung der Erzschmiedekunst zu (*Nat.* VII 197: *aerariam fabricam* [scil. *monstrasse*] *alii Chalybas, alii Cyclopas* [scil. *putant*]), „von der Erzbearbeitung glauben die einen, dass sie die Chalyber, die anderen, die Kyklopen ans Licht gebracht hätten“); in VII 198 wird ihnen auch die Erfindung der Eisenschmiedekunst zugesprochen). Möglicherweise liegt hier eine Kombination von verschiedenen Vorstellungen vor, die in der Antike mit „Kyklopen“ verbunden wurden. Drei verschiedene Arten von Kyklopen hat vielleicht als erster der Geschichtsschreiber Hellanikos (späteres 5. Jh. v. Chr.; vgl. auch unten Anm. 12) zusammengestellt (*FGrHist* 4 F 88: „... Von Ky-

klophen gibt es drei Arten: die Kyklophen, die Mykene mit Mauern umgeben, das Volk des Polyphem, und die eigentlichen Götter“). Zum einen sind drei göttliche Kyklophen (Brontes, Steropes und Arges, Söhne von Uranos und Gaia und damit direkte Geschwister der Titanen, die noch eine Generation vor den olympischen Göttern kommen) bereits bei Hesiod (*Theog.* 139–141) als Schmiede tätig, da sie für Zeus den Blitz anfertigen (vgl. auch Apollonios Rhodios, *Arg.* I 730–734); als Helfer des Schmiedegotts Hephaistos finden wir sie im *Artemis-Hymnos* des Kallimachos (V. 46–61) und in den *Georgica* (IV 170–175) und der *Aeneis* (VIII 416–453) Vergils. Zweitens führt die homerische *Odyssee* (IX 106–115) Kyklophen als „barbarische Ureinwohner“ der Insel Thrinakia (die später in der Regel mit Sizilien identifiziert wurde) ein; zu ihnen gehört der ungeschlachte Polyphem, mit dem es Odysseus zu tun bekommt. Diese Kyklophen – die freilich nichts mit Metallverarbeitung zu tun haben, sondern primitive, in Höhlen wohnende Ziegen- und Schafhirten sind ohne auch nur einen Anflug höherer Zivilisation – werden später „historisiert“ und z.B. von Thukydides (VI 2,1) als mutmaßliche erste Bewohner Siziliens eingeführt; vgl. auch Strabon I 2,9 und Heraclitus, *Paradox.* 11 (*Mythogr. Gr.* III 2 FESTA). Schließlich gibt es noch eine dritte Kyklophen-Kategorie, die vor allem als Baumeister der „kyplophen“ Mauern z.B. von Mykene und Tiryns auftraten (vgl. Paus. II 16,5; 20,7; 25,8); erste Belege zu ihnen finden sich bei Pindar (Fr. 70a,6 und 169a,7 SNELLMÄHLER), Bakchylides (*Epin.* 11,77) und Sophokles (Fr. 227 RADT). Laut Strabon (VIII 6,11; vgl. auch Apollod. *Bibl.* II 25 = II 2,1) kamen diese Kyklophen aus dem kleinasiatischen Lykien, laut *Schol. Eur. Or.* 965 aus Thrakien; jedenfalls sind sie als „Nichtgriechen“ ausgewiesen.

Die bei Istros, dem Älteren Plinius und Tatian zu findenden Kyklophen als erste Erzschmiedemeister sind vielleicht eine Kombination aus allen drei Kyklophenarten: Nr. 1 lieferte die Schmiedekunst, Nr. 2 und 3 die Identifikation als nichtgriechisches Volk. Anders als Tatian nennt Clemens (*Strom.* I 76,2) als erste Bearbeiter von Erz und Eisen nicht Kyklophen, sondern „Noroper“, die er im späteren Noricum ansiedelt.

- 12 WHITTAKER 1982, 3 Anm. d weist zu Recht darauf hin, dass es sich bei dieser Atossa nicht um die Tochter des persischen Reichsgründers Kyros, Frau des Königs Dario und Mutter des Königs Xerxes handelt, die eine tragende Rolle in Aischylos' *Persern* spielt, sondern um eine frühere Atossa, die der von Tatian zitierte Hellanikos (*FGrHist* 4 F 178ab = *FGrHist* 687a F 7ab, aus Hellanikos' *Persika*) als Tochter eines Königs Ariaspes nennt, dessen Herrschaft sie erbt, und die deshalb von Tatian hier auch korrekt als Herrscherin der Perser (was die Kyros-Tochter Atossa nie war) eingeführt wird. Weil diese Atossa als Mann erscheinen wollte (weil sie sonst offenbar nicht hätte herrschen können), trug sie entsprechende Kleidung und machte ihre herrscherlichen Verlautbarungen nicht persönlich, sondern durch Schriftstücke (τιάραν πρώτητην φορέσαι, πρώτητην δὲ καὶ ἀναξυρίδας ... καὶ διὰ βίβλων τὰς ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι); dadurch wurde sie zur Erfinderin des Briefes. Zu dieser Semiramis-artigen Atossa vgl. D. L. GERA, *Warrior Women: The Anonymous Tractatus De Mulieribus* (Leiden 1997) 141–150, und BROWN 2002, 97–100 (in seiner 9. *Dihegesis* vergleicht der Mythograph Konon die berühmte Semiramis explizit mit der „Assylerin Atossa“).
- 13 In der überlieferten Form (die von WHITTAKER und TRELINBERG beibehalten wird) ergibt die Wortfolge τὴν ἀφ' ἑτέρων περιμένειν μαρτυρίαν συνάδειν τε καὶ ἐν τῇ τοῦ λόγου προφορᾷ keinen Sinn (auch in TRELINBERGS Übersetzung und Erläuterung nicht, denn es deutet im Text nichts darauf hin, dass hiermit auf Tatiens eigene Rede an die Griechen angespielt wäre). SCHWARTZ hat daher zu Recht ad loc. im Apparat bemerkt: „inde a συνάδειν locus confusus“. Es spricht deshalb Einiges dafür, dass hinter συνάδειν τε oder συνάδειν τε καὶ etwas ausgefallen ist, was sich verschieden ergänzen lässt (vgl. NESSELRATH 2005, 246f.), z.B. συνάδειν τε καὶ

- 〈αὐτὸν ἑαυτῶ〉 ἐν τῇ τοῦ λόγου προφορᾷ oder συναδέειν τε 〈καὶ τούτοις καὶ αὐτὸν ἑαυτῶ〉 καὶ ἐν τῇ τοῦ λόγου προφορᾷ (Rudolf KASSEL).
- 14 Mit „Dorem“, „Leuten aus Attika“, „Aiolen“ und „Ioniern“ sind die Vertreter der vier literarischen Hauptdialekte des antiken Griechisch (Dorisch, Attisch, Aiolisch, Ionisch) benannt, die sich in der griechischen Literatur niedergeschlagen haben (Dorisch vor allem in der Chorlyrik, Attisch vor allem in der Prosa, Aiolisch in der monodischen Lyrik, Ionisch im Epos und in der älteren wissenschaftlichen Prosa); dabei ist Attisch eigentlich eine (freilich deutlich erkennbare) Unterart des Ionischen.
- 15 Fast alle Editoren seit VON OTTO haben GESNERS Konjekturen πάν(των) ἀτοπώτατον für das einhellig überlieferte πᾶν ἀτοπώτατον übernommen; lediglich GOOSPEED ist mit seinem Vorschlag πανατοπώτατον im Prinzip bei dem überlieferten Wortlaut geblieben. Nun ist dieses Wort zwar nirgendwo sonst in der griechischen Literatur noch zu finden, aber es wäre nicht das einzige Hapax legomenon bei Tatian (vgl. 3,6 γλωσσομανία, 12,10 ἀντισοφιστευμα, 15,3 κορακόφωνος, 23,4 ληστοτροφέω, 23,5 ἀνθρωποσφαγία, 34,2 καταβοθρόω, 40,2 ῥητολογία), und es wäre auch ohne Anstöße gebildet, denn es gibt noch eine Reihe weiterer Adjektive (auch Superlativformen), die durch vorangestelltes παν- gesteigert werden: παμπάλαιος, πάμπολυς (Superlativ πάμπλειστος), παμπόνηρος (Superlativ παμπονηρότατος), πάναβρος, πάναθλιος, παναληθής (Superlativ παναληθέστατος), πανάπαλος, πανάποτος (Superlativ παναποτιμότατος), πανάριστος, πανάφθιτος, πάνδεινος (Superlativ πανδεινότατος), πάνσοφος (Superlativ πανσοφώτατος), πανύστατος.
- 16 Dieser Satz ist auf zwei ganz verschiedene Arten verstanden worden: so wie hier VON OTTO („quamvis omnino spectatus aliquis in ea essem“), HARNACK („war ich gleich ein hochangesehener in ihr“), WHITTAKER („even though I was myself very distinguished in it“) und ebenso DI CRISTINA, dagegen mit ἦν als 3. Person Singular von KUKULA („obwohl darin mancher von uns einen großen Ruf genoß“), von FERMI (die aber den τις gleichwohl auf Tatian bezieht) und zuletzt von TRELENBERG („auch wenn vielleicht sich manch einer durchaus achtbar in ihr zeigte“). KUKULA sieht hier eine Anspielung auf Tatians Lehrer Justin (vgl. unten 18,6), wofür Wortlaut und Kontext aber kaum einen Anhaltspunkt bieten. Es ist das natürlichste, die 1. Person (wenn auch Plural) im vorangehenden Hauptsatz (ἀπεταξάμεθα) im gleich angeschlossenen Nebensatz fortgesetzt zu sehen.
- 17 Zitat von Aristoph. *Ran.* 92f. mit leicht veränderter Wortstellung im ersten Vers (Original: Επιφυλλίδες ταῦτ' ἐστὶ καὶ στωμύλιατα), was aber nicht dazu berechtigt, mit MARCOVICH (dem TRELENBERG folgt) die originale Wortstellung hier hineinzukonjizieren. Mit den hier zitierten Worten charakterisiert der große Euripides-Verehrer Dionysos in Aristophanes' *Fröschen* die zeitgenössischen Tragödiendichter in Athen, die er nur für minderwertige Epigonen des Euripides hält; Tatian überträgt diese Charakterisierung auf die griechischen Sophisten seiner Zeit.
- 18 Anspielung auf Pindar, *Ol.* 2,85–88, wo krächzende Raben ein Bild für schlechte nachahmende Lernende (im Vergleich zu einem wahrhaft begabten Dichter) sind; vgl. auch Aristid. *Or.* 2,109; Clem. Alex. *Strom.* VI 151,4. Das Bild wird noch einmal in 15,3 aufgegriffen.
- 19 WHITTAKER 1982, 5 Anm. b und TRELENBERG 2012, 87 Anm. 18 glauben, dass Tatian hier auf die Gesandtschaft griechischer Philosophen in Rom 155 v. Chr. anspielt, während deren Karneades zuerst eine Rede für und am Tag danach gegen die Gerechtigkeit hielt; bereits GESNER, dann auch VON OTTO und FERMI jeweils ad loc. hatten an den Wettkampf zwischen dem gerechten und dem ungerechten Logos in Aristophanes' *Wolken* gedacht. Tatians Wortlaut (πολλάκις τὸ νῦν δίκαιον αὐθις οὐκ ἀγαθὸν παριστῶντες, „ihr stellt oft das, was jetzt gerecht ist, ein anderes Mal als nicht gut hin“) scheint jedoch gar nicht auf einen bestimmten (historischen oder

- literarischen) Einzelfall zu gehen, sondern generell die unethische Prinzipienlosigkeit der Rhetorik anzuprangern, die bereits Sokrates im platonischen *Gorgias* dem Titelhelden dieses Dialogs vorhält.
- 20 Diese Kritik an den verwerflichen Inhalten der Dichtung geht bereits auf Platons *Staat* (II 377b–III 391b) und letztlich sogar schon auf den Vorsokratiker Xenophanes zurück (21 B 1,21f. und 11,1–3 DK); vgl. auch Lukian, der seinen Menipp ähnliche Vorwürfe gegen die Dichter äußern lässt (*Nec.* 3).
- 21 Tatian gibt hier die bekannteste Variante vom Tod des Kynikers Diogenes wieder; vgl. Lukian, *Vit. Auct.* 10; Diog. Laert. VI 76; Julian, *In Cyn. inerud.* 1, 181A; 12, 191C.
- 22 Der in diesem Satz zutage tretende Gegensatz zwischen dem „glaubwürdigen Schwelger“ Aristipp und dem bei dem syrakusanischen Tyrannen Dionysios völlig erfolglosen Platon hat bemerkenswerte Ähnlichkeit mit der Schilderung, die Lukian in seinem *Parasitendialog* dem sehr unterschiedlichen Geschick dieser beiden Sokrates-Schüler bei Dionysios widmet (*Luc. Par.* 33f.; vgl. dazu NESSELRATH 1985, 376–382): Während der sich aufs luxuriöse Leben sehr gut verstehende Aristipp bei dem Tyrannen aufs schönste reüssiert, erweist sich Platon als völliger Versager und verliert Dionysos' Gunst sogar zweimal; er wird hier als außerordentlich erfolgloser Parasit gebrandmarkt, und ähnlich scheint ihn auch Tatian anzusehen (vgl. das Stichwort „Gefräßigkeit“).
- 23 Bemerkenswert umfangreich (im Vergleich zu den anderen in diesem Kapitel genannten Philosophen) fällt Tatians Kritik an Aristoteles aus; zu solcher Kritik in der Antike vgl. NESSELRATH 1985, 387f.
- 24 Aristoteles' „der Vorsehung eine Grenze setzen“ wird unten in 2,3 näher erläutert.
- 25 Dass Aristoteles des Menschen Glückseligkeit nicht nur durch innere Werte (wie z.B. die Stoa) definierte, sondern auch durch das Vorhandensein angenehmer äußerer Umstände, bringt Lukian in *Vit. Auct.* 26 auf den Punkt: Dort werden drei Kategorien von Gütern genannt, die für Aristoteles und seine Schule Bestandteile des Glücks sind; sie liegen „in der Seele, im Körper, in den äußeren Dingen“. Vgl. ferner wieder unten (2,3).
- 26 Das Nahverhältnis zu Alexander d. Gr. stellte auch sonst einen wesentlichen Punkt in der antiken Aristoteles-Kritik dar; in Lukians Totengesprächen (*Dial. Mort.* 13,5) bezeichnet Alexander selbst Aristoteles einmal als „vermaledetesten aller Schmeichler“.
- 27 Gemeint ist Aristoteles' Großneffe Kallisthenes, der Alexander als Hofgeschichtsschreiber begleitete (*FGrHist* 124), bis er bei Alexander in Ungnade fiel, beschuldigt wurde, an der sogenannten „Pagen-Verschörung“ gegen den König teilgenommen zu haben, und nach Folterung den Tod erlitt (die ganze Geschichte der zunehmenden Entfremdung zwischen Alexander und Kallisthenes bei Plut. *Alex.* 52–55 = *FGrHist* 124 T 7; vgl. auch Arrian, *Anab.* IV 10–14; Curt. Ruf. VIII 8,21f.). Das Detail seiner Käfighaft findet sich auch bei Diog. Laert. V 5 („er wurde in einem eisernen Tierkäfig mitgeführt, von Ungeziefer befallen und vernachlässigt; schließlich wurde er einem Löwen vorgeworfen und kam auf diese Weise ums Leben“). Zum Tod des Kallisthenes als einem besonders schwerwiegenden Teil von Alexanders Sündenregister vgl. Seneca, *Nat.* VI 23,2f.
- 28 An dieser Stelle schiebt Tatian eine sarkastische Bewertung des Aristoteles-Schülers Alexanders d. Gr. ein. Zu Alexander-Kritik (vor allem von Philosophen) in der Antike vgl. R. STONEMAN, „The Legacy of Alexander in Ancient Philosophy“, in: J. ROISMAN (Hg.), *Brill's Companion to Alexander The Great* (Leiden 2003) 325–345 (vor allem 336–338 zu kritischen griechischen und römischen stoischen Stimmen; 344 Anm. 67 zu kritischen Äußerungen bei christlichen Autoren).
- 29 Alexanders zu große Freude an Trinkgelagen ist auch sonst Quelle herber Kritik an ihm, vgl. Seneca, *Ep.* 83,19.23; Arr. *Anab.* IV 8,2. Bei Plutarch (*Alex.* 75,3–5) und Arrian (*Anab.* VII 24,4–25,1) leitet ein solches Trinkgelage die Handlungssequenz ein,

- die zu Alexanders Tod führt. – Das durch einen Korrektor in der jungen Handschrift Parisinus 2376 (einer Abschrift von P) vor συμποσίοις hinzugefügte ἐν ist entbehrlich, und TRELENBERG hat es zu Recht weggelassen, während SCHWARTZ, WHITTAKER und MARCOVICH es aufgegriffen haben.
- 30 Gemeint ist der makedonische Offizier Kleitos, der Alexander in der Schlacht am Granikos 334 v. Chr. das Leben gerettet hatte, ihn aber sechs Jahre später bei einem Gelage so gegen sich aufbrachte, dass Alexander ihn durch den geschilderten Lanzenwurf tötete; vgl. Plut. *Alex.* 50,1f.8–11; 51,1–9; Arrian, *Anab.* IV 8; Curt. Ruf. VIII 1,28–52; Sen. *De ira* III 17,1.
- 31 Alexanders Todeswunsch nach der Tötung des Kleitos wird von der Mehrzahl der Quellen (Plut. *Alex.* 51,10–52,2; Arr. *Anab.* IV 9,2–4; Curt. Ruf. VIII 2,4f. 10f.; vgl. Cic. *Tusc.* IV 79: *cum interemisset Clitum familiarem suum, vix a se manus abstinuit; tanta vis fuit paenitendi*), „als er seinen vertrauten Freund Kleitos umgebracht hatte, konnte er sich kaum davon abhalten, an sich selbst Hand anzulegen; so groß war die Wucht seiner Reue“; Seneca, *Ep.* 83,19: *Clitum carissimum sibi ac fidelissimum inter epulas transfodit et intellecto facinore mori voluit, certe debuit*, „Kleitos, seinen liebsten und treuesten Freund, durchbohrte er während des Mahls, und nachdem er seine Untat eingesehen hatte, wollte er sterben und hätte dies sicher gesollt“; *Ep.* 113,29) als echte Reue und nicht, wie hier von Tatian, als Heuchelei bewertet.
- 32 Hier wird die in 2,2 gegebene allgemeine Kritik an Aristoteles' Begrenzung der Vor-
scheidung (vgl. oben Anm. 24) präzisiert, nämlich die sublunare Sphäre von deren
Walten ausgenommen. Vgl. hierzu P. MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*,
Bd. 2: Der Aristotelismus im 1. und 2. Jh. n. Chr. (Berlin / New York 1984) 578 (zu Atti-
cus, Fr. 8,7–17 DES PLACES).
- 33 Die griechische Formulierung προνοοῦσι τῶν ἀπρονοήτων ist bewusst paradox-
pointiert: „Sie sehen für Un-Vorsehungs-Dinge vor.“
- 34 Zu den körperlichen und äußerlichen Faktoren, die laut Aristoteles das Glück eines
Menschen mitbestimmen, vgl. oben Anm. 25.
- 35 In allen anderen Erwähnungen dieses Heraklit-Zitates (22 B 101 DK) steht nicht
ἐδίδαξάμην („ich lehrte mich“), sondern ἐδιζησάμην („ich suchte mich“); dass die-
ses Zitat jedoch in Tatians Sinn verstanden wurde (oder zumindest werden konn-
te), zeigt seine Einbettung bei Diog. Laert. IX 5 (αὐτὸν ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν
πάντα παρ' ἑαυτοῦ, „und er habe alles von sich selbst gelernt“) und seine Para-
phrase bei Dion von Prusa, *Or.* 55,2 (Ἡράκλειτος [scil. φησιν] αὐτὸς ἐξευρεῖν τὴν
τοῦ παντός φύσιν ὅποια τυγχάνει οὐσα, μηδενὸς διδάξαντος, καὶ γενέσθαι παρ'
αὐτοῦ σοφός, „Heraklit sagt, er habe selbst herausgefunden, welcher Art die Na-
tur des Alls ist, ohne dass ihn jemand unterrichtet hätte, und sei durch sich selbst
weise geworden“); bei Plutarch (Fr. 216*g SANDBACH) wird Heraklit in einer Reihe
von αὐτοδίδακτοι aufgeführt.
- 36 Bei Diogenes Laertios IX 6 heißt es, Heraklit habe sein Werk in den Artemis-Tempel
„geweiht“ (ἀνέθηκε), um es weniger leicht zugänglich zu machen.
- 37 An dieser Stelle behält TRELENBERG richtig das überlieferte σπουδαίως im Text, wäh-
rend WHITTAKER und MARCOVICH das von SCHWARTZ konjizierte τοῖς σπουδαίως
übernehmen.
- 38 Dass Euripides sich das Werk Heraklits besorgte und nach Athen brachte, ist zuerst
von dem Peripatetiker Ariston von Keos (Fr. 29f. WEHRLI = Diog. Laert. II 22 und
IX 11) bezeugt. Überhaupt sah die Antike Euripides gern als „Philosophen auf der
Bühne“ an (vgl. NESSELRATH 1985, 384f.).
- 39 Diogenes Laertios (IX 3) berichtet, dass Heraklit sich die Wassersucht zugezogen
habe, als er sich aus der Stadt auf die Berge zurückzog und sich dort nur noch von
Pflanzen ernährte.
- 40 Gemeint ist: als Autodidakt und mit dementsprechend hohem medizinischen Risi-
ko.

- 41 Laut dem Kallimachos-Schüler Hermipp (Fr. 29 WEHRLI, zitiert bei Diog. Laert. IX 4) ließ sich Heraklit durch Kinder mit Kuhfladen zupflastern. Aus dem Historiker und Biographen Neanthes von Kyzikos (*FGrHist* 84 F 25, ebenfalls zitiert bei Diog. Laert. IX 4) stammt als weiteres skurriles Detail dieser Todesgeschichte, dass Heraklit sich die Kuhfladen nicht mehr habe abnehmen können und dann aufgrund seiner Unkenntlichkeit von Hunden aufgefressen worden sei. Die von Tatian zum Besten gegebenen Details dürften aus einer ähnlichen Schilderung stammen.
- 42 Bei seiner Kritik an Zenon, dem Begründer der Stoa, konzentriert sich Tatian ganz auf dessen Lehre von der „Ekpyrosis“ (derzufolge sich der ganze Kosmos periodisch in das eine Element, Feuer, verwandelt, danach aber in genau der gleichen Gestalt wieder ‚neu‘ geboren wird) und dessen absurde Konsequenzen (d.h. die nie endende Rückkehr der stets gleichen Konstellationen in der Welt- und Menschengeschichte), die er an einigen besonders eingängigen Beispielen demonstriert.
- 43 Tatian nennt hier bewusst mehr „Böse“ (die aus Platons *Apologie* einschlägig bekannten Sokrates-Ankläger Anytos und Meletos sowie den mythischen ägyptischen König Busiris, der aus in sein Land kommenden Fremden Menschenopfer machte, bis er von Herakles getötet wurde; vgl. dazu Isocr. *Or.* 11 [Busiris], 36; Diod. IV 18,1; Apollod. *Bibl.* II 116f. = II 5,11) als „Gute“ (den mythischen Menschheits-Wohltäter Herakles), um die Aussage seines nächsten Satzes vorzubereiten.
- 44 Das Wort ἀρρητουργός ist nur noch ein weiteres Mal (nämlich bei dem Astrologen Hephaestion, späteres 4. Jh. n. Chr.) belegt.
- 45 Das zweite Detail, auf das Tatian die Philosophie des Stoa-Begründers Zenon reduziert, ist der stoische Pantheismus (d.h. in allen Elementen des Kosmos ist göttliches Pneuma zu finden), der hier jedoch an einem bewusst skurrilen und unappetitlichen Detail demonstriert wird.
- 46 Laut dem hellenistischen Philosophiehistoriker Hippobotos (zitiert bei Diog. Laert. VIII 69) soll Empedokles in einen Ätna-Krater gesprungen sein, um durch sein Verschwinden die Kunde zu unterstützen, er sei zu einem Gott geworden; doch wurde dann eine seiner Sandalen am Kraterrand gefunden. Auch bei Lukian ist der angebliche Ätna-Sprung des Empedokles mehrmals Gegenstand des Spotts; vgl. Luc. *VH* II 21, *Icar.* 13, *Peregr.* 1, *Fig.* 2, *Dial. Mort.* 6,4.
- 47 Was genau mit den „Ammenmärchen“ (γραιολογία) des Pherekydes von Syros (frühes 6. Jh. v. Chr.; laut Diog. Laert. I 13 und 42 wurde er gelegentlich zu den Sieben Weisen gerechnet; vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* I 59,5) gemeint ist, lässt Tatian offen; vielleicht handelt es sich um die Seelenwanderungslehre, die Pherekydes als erster vertreten haben soll (vgl. *Suda* φ 214; Porph. *Antr.* 31 = Pherekyd. 7 B 6 DK). In *Tusc.* I 38f. entwickelt Cicero eine Traditionslinie Pherekydes – Pythagoras – Platon, aber nur in Hinsicht auf den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele; von Seelenwanderung ist hier nicht die Rede. (Clem. Alex. *Strom.* VI 27,2 entwickelt demgegenüber zur Unsterblichkeit der Seele eine Traditionslinie Ägypter – Pythagoras – Platon.)
- 48 Als Vorläufer oder Lehrer des Pythagoras wird Pherekydes bei Cic. *Tusc.* I 38; Diog. X 3,4; Dio Prus., *Or.* 55,1; Diog. Laert. I 13.15.119; VIII 2; Ael. *VH* V 2; Clem. Alex. *Strom.* I 61,4; 63,1 eingeführt; laut Aristoxenos, Fr. 14 und 18 WEHRLI wurde Pherekydes von Pythagoras auf Delos begraben. In 25,3 weist Tatian noch einmal auf die Beerbung des Pherekydes durch Pythagoras hin. Das ‚Erbe‘ dürfte dabei vor allem in der auch von Pythagoras vertretenen Seelenwanderungslehre bestehen (vgl. die vorangehende Anm.).
- 49 WHITTAKER und TRELENBERG behalten das überlieferte περί τούτου (bezogen auf die vorher genannte Lehre, δόγμα), während MARCOVICH das von SCHWARTZ konjizierte, aber unnötige περί τούτους (wohl bezogen auf Pherekydes und Pythagoras) in den Text setzt.

- 50 Platon wurde verschiedentlich Aneignung und sogar Plagiiierung der Lehre des Pythagoras nachgesagt (vgl. Aristoxenos, Fr. 68 WEHRLI; Cic. *Rep.* I 16; Gell. *NA* III 17,5; Diog. Laert. VIII 54 = Neanthes von Kyzikos, *FGrHist* 84 F 26; Anonymus Photii 238,17f. THESLEFF; Hippol. *Ref. haer.* VI 21,1; Eus. *Adv. Hierocl.* 380,8–10 KAYSER; *PE* XIV 5,7–9 = Numen. Fr. 24, Z. 57–79 DES PLACES): Er soll die erste schriftliche Niederlegung der pythagoreischen Lehre durch Philolaos für hundert Minen gekauft haben (Timon, *SH* 831 bei Gell. *NA* III 17,1; Diog. Laert. III 9; VIII 15,84; Jambl. *VP* 199). Andere sprachen etwas wohlwollender von einer Weiterentwicklung der Lehren des Pythagoras durch Platon (z.B. Cic. *Tusc.* I 39; Galen, *Plac. Hipp. et Plat.* IV 7,39, *CMG* V 4,1,2 = Poseidonios, Fr. 410, Z. 141–144 THEILER; Simpl. *In Arist. Phys.* I 7,10–15 DIELS = Eudemos, Fr. 31 WEHRLI; Eus. *PE* X 14,16).
- 51 „Hundehochzeit“ (κυνογαμία) soll der Kyniker Krates (späteres 4. Jh. v. Chr.) selbst laut *Suda* κ 2341 die unkonventionelle Beziehung zu seiner Lebensgefährtin Hipparcheia genannt haben, die von Diog. Laert. VI 97 beschrieben wird.
- 52 „Zungenwahnsinn“ (γλωσσομανία) kommt offenbar nur hier in der griechischen Literatur vor und könnte eine eigene Prägung Tatians sein.
- 53 Hier übernimmt TRELENBERG das von MARCOVICH (aus dem in M und V überlieferten τρέψαι) konjizierte τρέψαιτο, aber das in P zu findende (und bei SCHWARTZ und WHITTAKER bewahrte) τρέψεται ist ohne Anstoß.
- 54 Das Wortspiel mit φιλοσόφων geht offenbar auf Tatians Lehrer Justin zurück (2 *Apol.* 3,1f.; zwar ist in den Tatian-Handschriften φιλοσόφων überliefert und φιλοσόφων erst eine Konjektur von Styan THIRLBY in seiner Ausgabe der *Justini Philosophi et Martyris Apologiae duae* von 1722, doch ist die evidente Richtigkeit dieser Konjektur seit SCHWARTZ allgemein anerkannt). Das Wort kommt nur bei Justin und (wenn richtig konjiziert) bei Tatian vor und spricht für die enge Verbindung zwischen beiden (vgl. TRELENBERG 2012, 196–203).
- 55 Der Widerspruch zwischen Leben und Lehre ist auch einer der Lieblingsvorwürfe, die Tatians Zeitgenosse und Landsmann Lukian den Philosophen macht (vgl. vor allem dessen Schriften *Symposion*, *Fugitivi* und *Piscator* und die bei NESSELRATH 1985, 418 angeführten Stellen).
- 56 Auch die sich in ständigem Streit äußernde gegenseitige Abneigung der Philosophen ist ein Lieblingstopos Lukians (vgl. NESSELRATH 1985, 314. 361f.).
- 57 Die von WILAMOWITZ hinter ἐπιλεγόμενοι angenommene Lücke wird von KUKULA, WHITTAKER und TRELENBERG nicht akzeptiert, aber ihre je ganz unterschiedliche Übersetzung dieser Stelle (PUECH: „ils ... se choisissent les places éminentes“; KUKULA: „indem sie sich marktschreierisch zu den Thronen drängen“; FERMI: „si cercano sempre i posti eminenti“; WHITTAKER: „each taking up an exaggerated position out of self-importance“; DI CRISTINA: „adottando posizioni esagerate per pura vanità“; TRELENBERG: „in ihrer Eitelkeit suchen sie sich die ersten Plätze aus“; vgl. bereits von OTTO: „propter arrogantiam loca eligentes praestantia“), zeigt, wie unklar der Text hier ist. Möglicherweise hat Tatian hier so etwas vorgeschwebt, wie es Lukian in seinem *Symposion* (Kap. 9) plastisch beschreibt: Bei einem Gastmahl machen sich die eingeladenen Philosophen verschiedener Schulen eifersüchtig die besten Plätze streitig.
- 58 Text und Übersetzung greifen hier die Konjektur von OTTOS auf, der vorschlug, τὸς βασιλείας (βασιλείας ohne Artikel bereits GESNER) statt des überlieferten βασιλείας zu lesen; ferner ist (wie bei von OTTO) in den Text das in V überlieferte θεραπεύειν ἢ κολακεύειν übernommen (M und P haben nur κολακεύειν). Daraus ergibt sich ein gut verständlicher Text (τὸς βασιλείας προλήμματι θεραπεύειν ἢ κολακεύειν τὸς ἡγουμένους; von OTTO: „ut neque principes anticipatis officiis colerent neque proceribus assentarentur“), während das seit SCHWARTZ edierte βασιλείας προλήμματι κολακεύειν τὸς ἡγουμένους zu sehr voneinander abweichenden Übersetzungsversuchen geführt hat, die – vielleicht notwendigerweise –

- mit dem kryptischen βασιλείας προλήμματα sehr frei umgehen (PUECH: „ils ne devraient pas flatter les gouvernants, fût-ce par la raison qu'ils règnent“; KUKULA: „Anständig aber wäre es, just wenn sie von eines Königs Majestät so hohe Meinung hegen, nicht den Herrschern zu schmeicheln“; FERMI: „non dovrebbero invece adulare i sovrani, per accaparrarsi il governo“; WHITTAKER: „they ought not to have kowtowed to the eminent in anticipation of their elevation to sovereignty“; DI CRISTINA: „sarebbe ... opportuno che essi non adulassero le personalità eminenti con l'anticiparne l'elevazione al regno“; TRELENBERG: „Sie sollten den Machthabern auch nicht mit dem Blick auf eine zukünftige Königswürde schmeicheln“).
- 59 Das bei den Attizisten (vgl. Phryn. *Ecl.* 170) verpönte μεγαϊστάνες („Großkopfte“), dessen ältesten Beleg der Komödiendichter Menander bietet (Fr. 584 PCG), ist bereits sehr häufig in der Septuaginta (und im NT zweimal in der Johannes-Apokalypse) anzutreffen.
- 60 Der Ausdruck τὰς πολιτείας wird in früheren Übersetzungen sehr verschieden wiedergegeben (VON OTTO: „Instituta“; KUKULA: „die Staatsgesetze“; FERMI: „vostre istituzioni“, ebenso DI CRISTINA; WHITTAKER: „society“; TRELENBERG: „die Bürgerschaft“). In Übereinstimmung mit dem Gebrauch des Wortes πολιτεία an späteren Stellen dieser Schrift (9,1; 27,6; 28,1; 34,9; 40,3; 42,2) könnte man mit HARNACK hier auch „die verschiedenen Lebensweisen“ verstehen. Auf jeden Fall geht es hier um die Schwierigkeiten der Einfügung christlicher Gemeinden in ihre pagane Umwelt, die mit zunehmender Sichtbarkeit dieser Gemeinden immer mehr zunahm.
- 61 Mit der expliziten Erklärung seiner Loyalität als Untertan des Römischen Reiches steht Tatian in guter neutestamentlicher Tradition (vgl. Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26; Röm 13,6f.).
- 62 Vgl. 1 Petr 2,17 (τὸν θεὸν φοβέισθε).
- 63 Mit der klaren Unterscheidung einer staatlich-irdischen Ordnung und einer transzendent-göttlichen leitet Tatian zu den in 4,3 beginnenden Ausführungen über Gott über. Vgl. auch 42,2, wo Tatian mit dem Vorbehalt einer höheren göttlichen Ordnung endet.
- 64 Die Worte πνεῦμα ὁ θεός sind wörtliches Zitat von Joh 4,24.
- 65 Damit wird die immanente Gottesvorstellung der Stoiker zurückgewiesen (vgl. Clem. Alex. *Protr.* 66,3: τοὺς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ... διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας, „die Vertreter der Stoa ... behaupten, dass das Göttliche die gesamte Materie, und zwar auch die ehrloseste, durchdringe“ = SVF II 1039). In 4,4 bezeichnet Tatian den „Geist, der die Materie durchdringt“ (also das stoische πνεῦμα ... τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκον) ausdrücklich als geringer als das „göttlichere“ πνεῦμα.
- 66 Die gleichen Attribute („unsichtbar und unberührbar“, ἀόρατός τε καὶ ἀναφής) weist auch Maximus von Tyros dem Inbegriff von Gottheit zu (*Dial.* 11,9d: Τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφές σαρκί ... „Die Gottheit selbst ist aber nicht sichtbar den Augen, nicht aussprechbar der Stimme, nicht fühlbar dem Fleisch“), während der Platoniker Albinos diese Eigenschaften der Weltseele zuschreibt (*Didasc.* 13,1 ἢ δὲ ἀόρατός τε καὶ ἀναφής).
- 67 Vgl. Paulus in Röm 1,20, aber auch bereits Weish 13,5 („aus der Größe und Schönheit ja der Geschöpfe lässt sich in entsprechender Weise ihr Schöpfer wahrnehmen“).
- 68 Hier steht im Hintergrund der Schöpfungsbericht der Genesis, in dem zuletzt der Mensch als „Krone der Schöpfung“ erscheint. Vgl. wiederum Weish 13,1–2.
- 69 Anspielung auf die aus Holz und Stein gefertigten Götterbilder der paganen Umwelt, über die sich ebenfalls bereits die *Sapientia Salomonis* ausführlich mokiert (13,10–14,21; 15,8–17).
- 70 Gemeint ist die dem Menschen innewohnende niedere Seele, auf die Tatian ausführlich in 13,1 eingeht (vgl. schon 12,1). – Wie GOODSPEED und TRELENBERG akzeptiert die vorliegende Ausgabe hier das einhellig überlieferte ψυχῇ παρωμοιωμένον, zu

- dem immer wieder Änderungsvorschläge gemacht wurden (τῆ ὕλη παρ. SCHWARTZ im Text und WHITTAKER, ψυχὴ παρ. SCHWARTZ S. VII, ψυχὴ <τῆ ὕλη> WILAMOWITZ und MARCOVICH), die aber aufgrund der schon erwähnten Parallelisierung, die Tatian zwischen dem niederen und der niederen Menschenseele vornimmt, unnötig sind.
- 71 Während SCHWARTZ, WHITTAKER und die vorliegende Ausgabe mit der Handschrift P das Attribut „unnennbar“ in der Form ἀνωνόμαστον schreiben, folgt TRELENBERG den Handschriften M und V sowie MARCOVICH mit der Schreibweise ἀνονόμαστον. Für die erstere Schreibweise spricht, dass auch Tatians Lehrer Justin (1 *Apol.* 63,1) und Clemens von Alexandria (*Paed.* I 57,2) sie in Verbindung mit θεός verwenden. Sachlich im Hintergrund steht die Vorstellung vom besonderen (Nicht-)Namen Gottes im Buch Exodus (3,13f.; vgl. 6,3).
- 72 Die Eigenschaft völliger Bedürfnislosigkeit wird Gott auch von Philon von Alexandria zugewiesen (*Quaest. Gen.* Fr. 16: Ἐν θεῷ μόνω τὸ τέλειον καὶ ἀνευδές, „in Gott allein ist das Vollkommene und keiner anderen Sache Bedürftige“), doch findet sich die Vorstellung sogar schon im *Herakles* des Euripides (V. 1345f.): „Denn Gott, wenn er wirklich Gott ist, bedarf keines Dinges“ (δείτα γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός).
- 73 Mit den ersten Worten von 5,1 bezieht sich Tatian klar auf den Beginn des Johannes-Evangeliums (1,1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος) und wandelt diesen zugleich in für ihn charakteristischer Weise ab, indem er λόγος durch θεός ersetzt, der damit hierarchisch höher steht (vgl. 5,2).
- 74 Zu der hier und im Folgenden (7,1.3.4; 18,5) mehrfach erscheinenden Junktur „Kraft des Logos“ (δύναμις λόγου / δύναμις λογικὴ) als Umschreibung des bei Tatian nie direkt genannten Christus vgl. bei Justin, 1 *Apol.* 23,2 (Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, „Jesus Christus allein ist in individueller Weise von Gott als Sohn hervorgebracht, wobei er als sein Logos und sein Erstgeborener und seine Kraft besteht“); *Dial.* 61,1 (ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ἣτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, „als Anfang vor allen Geschöpfen hat Gott eine Kraft des Logos aus sich selbst hervorgebracht, die auch Ruhm des Herrn vom Heiligen Geist genannt wird, dann auch Sohn“); 61,3 (ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθείς, καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ δόξα τοῦ γεννήσαντος ὑπάρχων, „der Gott, vom Vater des Alls hervorgebracht, der auch als Logos und Weisheit und Kraft und Ruhm dessen, der ihn hervorbrachte, besteht“); 105,1 (μονογενὴς ... ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, „Eingeborener ... war dieser dem Vater des Alls, in individueller Weise aus ihm als Logos und Kraft hervorgebracht“), wobei Justin die Junktur selbst nur einmal verwendet (in *Dial.* 61,1), sonst aber stets λόγος und δύναμις als anscheinend synonyme Begriffe nebeneinanderstehen lässt.
- 75 Die Wörter αὐτὸς ὑπόστασις (nach δύναμις ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν) hat SCHWARTZ zu Recht getilgt, denn sie sehen sehr nach einer erklärenden Randglosse aus, und PUECH, WHITTAKER und MARCOVICH sind ihm darin gefolgt, TRELENBERG behält sie im Text, aber seine daraus resultierende Übersetzung („Sofern aber alle Macht bei ihm lag und er selbst der Grund sowohl des Sichtbaren als auch des Unsichtbaren war“) ist ein weiteres Argument für ihre Tilgung, denn sie wird weder dem Wortlaut (das „und“ nach „bei ihm lag“ ist im griechischen Text nicht vorhanden) noch der Wortstellung des griechischen Originals gerecht.
- 76 Die Worte καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ hat WILAMOWITZ bei SCHWARTZ getilgt (PUECH und MARCOVICH schließen sich an), doch werden sie von WHITTAKER und TRELENBERG im Text gehalten (auch von DI CRISTINA, wie seine Übersetzung ausweist). Dadurch aber würde die Rolle des Logos (Christus) in diesem Satz verdoppelt: Einmal wäre er das Instrument Gottes (διὰ λογικῆς δυνάμεως), zum anderen stünde er

- aber auch gleichberechtigt neben ihm (αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ), was der sonst bei Tatian anzutreffenden klaren Hierarchisierung zwischen Gott (Vater) und Logos (vgl. 5,2) zuwiderläuft; es spricht deshalb alles dafür, dass die Worte καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ eine spätere Zurechtrückung sind (so schon in SCHWARTZ' Apparat als WILAMOWITZ' Argument für die Tilgung; „ex seione fide interpolata“), um Gott Vater und Sohn gleichberechtigt erscheinen zu lassen.
- 77 Zu der (Mit-)Schöpferrolle des Logos vgl. Weish 9,1 („Gott der Väter ..., der du das All durch dein Wort geschaffen hast“) und Hebr 1,2 (ἐν υἱῷ, ..., δι' οὐ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας).
- 78 Tatians Formulierung erinnert stark an eine Justins (*Dial.* 128,3): „So lässt der Vater, wann immer er will, ... seine [d.h. des Logos, kurz zuvor in 128,2 erwähnt] Kraft hervorspringen“ (οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούληται ..., δύναμιν αὐτοῦ προσηρῶν ποιεῖ). Eine ähnliche Formulierung scheint bei keinem anderen der zeitgenössischen Apologeten zu finden zu sein.
- 79 Schon im Kolosserbrief (1,15) wird Christus als πρωτότοκος πάσης κτίσεως bezeichnet, freilich nicht als ἔργον des Vaters; die hier von Tatian vertretene Meinung kennzeichnet Gregor von Nyssa zweihundert Jahre später als Häresie (*De perfectione Christiana ad Olympium monachum* 200,10–14 JAEGER): τὸν μονογενῆ θεὸν ... ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ κτίσμα καὶ ποίημα λέγουσιν οἱ θεομάχοι καὶ διὰ τοῦτο πάσης κτίσεως πρωτότοκον αὐτὸν λέγεσθαι διορίζονται („dass der eingeborene Gott ... ein Werk Gottes sei und ein Geschöpf und Geschaffenes, sagen die, die gegen Gott kämpfen, und deswegen definieren sie, er sei der erstgeborene aller Schöpfung“).
- 80 Die gleiche bildliche Erläuterung der Vorstellung, dass es zwischen Gott Vater und Logos keine „Abtrennung“ gibt, durch das Bild eines Feuers, von dem sich viele weitere anzünden lassen, ohne das ursprüngliche zu vermindern, findet sich bei Justin (*Dial.* 61,2).
- 81 Mit „Wiedergeburt“ ist die Bekehrung zum Christum (hier gleichgesetzt mit der Erlangung der „Wahrnehmung des Wahren“) gemeint. Vorgeprägt ist der Gedanke bei Joh 3,3–5, wo Jesus gegenüber Nikodemus vom γεννηθῆναι ἄνωθεν spricht, und ausformuliert (mit wiederholter Verwendung des auch von Tatian benutzten ἀναγεννᾶσθαι) bei Justin, *1 Apol.* 61,3f.
- 82 Damit widerspricht Tatian einer wichtigen Grundauffassung der paganen Philosophie: Sowohl der zeitgenössische Platonismus vertritt die These, dass die Materie gleich ewig ist wie Gott (Apul. *De Plat.* 15: *Initia rerum esse tria arbitratur Plato: deum et materiam inabsolutam, informem ... rerumque formas, quas idéas idem uocat*, „Platon glaubt, dass es drei Anfänge der Dinge gibt: Gott und die undifferenzierte und ungeformte Materie ... und die Gestalten der Dinge, die er ‚Ideen‘ nennt“); vgl. Aëtios, *Plac.* I 3,21 DIELS und Theophil. *Autol.* II 4: Πλάτων δὲ καὶ οἱ τῆς αἰρέσεως αὐτοῦ ... ὑποτίθενται θεὸν καὶ ὕλην ἀγένητον καὶ ταύτην φασὶν συνηκμακῆναι τῷ θεῷ („Platon und die Vertreter seiner Schulrichtung ... postulieren einen Gott und eine ungewordene Materie und sagen, dass diese zugleich mit Gott in Blüte gestanden habe“), als auch der Aristotelismus (vgl. Arist. *Phys.* I 9, 192a31: λέγω ... ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκειμένον ἐκάστω, „ich nenne ... die Materie das erste, was einem jeden zugrundeliegt“; Aëtios, *Plac.* I 3,22 DIELS) und die Stoa (vgl. Aëtios, *Plac.* I 3,25). Demgegenüber nennt Tatian die Materie explizit eine Hervorbringung Gottes (vgl. auch 12,2).
- 83 Vor ἰσοδύναμος hat WILAMOWITZ (dem SCHWARTZ, GOODSPEED und MARCOVICH folgen) die (in der Tat überflüssigen und störenden) Worte καὶ αὐτῆ getilgt, die von WHITTAKER und TRELENBERG im Text gehalten werden.
- 84 Ähnlich äußert sich über Gottes *creatio ex nihilo* Theophil. *Autol.* II 4: ὥσπερ οὖν ἐν τούτοις πᾶσιν δυνατώτερός ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ ἀνθρώπου, οὕτως καὶ τὸ ἐξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποικῆναι τὰ ὄντα („wie nun in all diesem Gott mächtiger ist als der Mensch, so auch darin, dass er aus nicht Seiendem das Seiende schafft

- und geschaffen hat“). Vgl. auch unten 12,2. Zu Tatians Beitrag zur Entwicklung der kirchlichen Lehre der *creatio ex nihilo* vgl. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (Berlin / New York 1978 [engl. Übers. 1994]) 151–157; J. C. O'NEILL, „How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo?“, *JTS*, N.S. 53 (2002) 449–465.
- 85 Vgl. dazu bereits oben 3,3.
- 86 Die überflüssige Kopula *καί* vor *εις τὸ πάντελές* hat WILAMOWITZ getilgt; sie wird von WHITTAKER und TRELENBERG beibehalten (aber von beiden nicht wirklich übersetzt) und MARCOVICH sogar noch um ein vorangestelltes *ἄπαξ* erweitert.
- 87 Den Infinitiv *ἔσεσθαι* hat SCHWARTZ wohl ebenfalls zu Recht getilgt (auch wenn ihn WHITTAKER und TRELENBERG im Text halten – erneut, ohne ihn zu übersetzen). Er ließe sich allenfalls dann halten, wenn man ihn mit dem vier Zeilen weiter oben stehenden *πεπιστεύκαμεν* verknüpft (doch hat der Satz inzwischen eine ganz andere Entwicklung genommen). Diese Verknüpfung hat wohl MARCOVICH vorgeschwebt, als er vor *ἔσεσθαι* den Akkusativ *τὴν ἀνάστασιν* ergänzte, um einen A.C.I. zu erhalten – der brachiale Eingriff zeigt gerade, wie verloren der Infinitiv hier steht.
- 88 Mit richterlichen Funktionen in der Unterwelt taucht der Zeus-Sohn Minos zuerst in der homerischen *Odyssee* auf, wo ihn Odysseus bei seinem Unterweltsbesuch erblickt (*Od.* XI 568–571); dagegen ist bei der Erwähnung des Rhadamanthys auf dem Elysischen Feld in *Od.* IV 564 (von TRELENBERG ad loc. zitiert) von irgendeiner richterlichen Funktion nicht die Rede. Für ein regelrechtes Totengericht gibt es in der griechischen Literatur Belege erst seit dem 5. Jh. v. Chr.: In der zweiten *Olympischen Ode* Pindars (für den Tyrannen Theron von Akragas, von 476 v. Chr.) heißt es in Vers 58f., dass „jemand“ Freveltaten unter der Erde richtet (*τὰ δ' ... / ἄλιτρά κατὰ γὰς δικάζει τις*); in den *Schutzflehenden* des Aischylos (aufgeführt wahrscheinlich 463 v. Chr.) ist vermerkt, dass im Hades „ein anderer Zeus“ (gemeint ist der Unterwelts Herrscher Pluton/Hades, ein Bruder des Zeus) die Freveltaten der Verstorbenen richtet (230f.: *κακῆ δικάζει τὰμπλακῆμαθ', ὡς λόγος, / Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν*), und die gleiche Vorstellung taucht fünf Jahre später auch in Aischylos' *Eumeniden* auf (vgl. A. M. RITTER, „Jenseits, Jenseitsgericht und Jenseitsstrafen im Denken des antiken Griechentums“, in: K. LUCHNER [Hg.], *Synesios von Kyrene. Polis – Freundschaft – Jenseitsstrafen. Briefe an und über Johannes*. SAPERE 17 [Tübingen 2010] [151–166] 157 Anm. 24). Die hier von Tatian genannten Totenrichter Minos und Rhadamanthys (beide Söhne des Zeus) tauchen namentlich zuerst in Platons *Apologie* auf (41a), wo neben ihnen freilich noch andere genannt sind (Aiakos, Triptolemos „und andere, soviele von den Halbgöttern Gerechte wurden in ihrem [irdischen] Leben“); erst in Platons *Gorgias* (523e–524a) werden genau drei Totenrichter aufgeführt (alle Zeus-Söhne): Rhadamanthys für die Toten aus Asien, Aiakos für die Toten aus Europa (hier liegt die Vorstellung zugrunde, dass die Oikumene sich in diese beiden Kontinente gliedert) und als ihr „Vorgesetzter“ Minos. In späterer Literatur wird diese Dreizahl öfter auf Minos und Rhadamanthys reduziert, z.B. im ps.-platonischen *Axiochos* (371c), bei dem Mythographen Apollodor (*Bibl.* III 6 = III 1,2), bei Lukian (*De luctu* 7), dann auch bei den Apologeten Justin (*1 Apol.* 8,4) und Athenagoras (*Leg.* 12,2).
- 89 Tatsächlich wird die Einsetzung der Totenrichter Minos, Rhadamanthys und Aiaios im Mythos des platonischen *Gorgias* als Ergebnis einer ‚Reform‘ vorgestellt, mit der Zeus die Beurteilung der Menschen nach ihrem Leben gerechter machen wollte (Plat. *Gorg.* 523b–524a).
- 90 Mit *σπερμολόγους* greift Tatian eine verächtliche Bezeichnung auf, die die athenischen Philosophen auf den Apostel Paulus angewendet hatten (Apg 17,18).
- 91 Vgl. oben 5,2. SCHWARTZ' Konjektur *ἀπὸ τοῦ πνεύματος* (statt des einhellig überlieferten *ἀπὸ τοῦ πατρὸς*), die von PUECH, KUKULA, FERMI, WHITTAKER, DI CRISTINA und MARCOVICH aufgegriffen wird, ist attraktiv, aber nicht zwingend.

- 92 Dass der Logos in „Nachahmung“ der Schöpfungstätigkeit des Vaters (die den Logos selbst hervorgebracht hat) den Menschen als „Abbild“ seiner eigenen Unsterblichkeit hervorbringt, um ihm auf diese Weise eine „Teilhabe“ an Gottes Wesen zu verschaffen, klingt zum einen bemerkenswert platonisch, hat aber auch ein Vorbild in Weish 2,23, wo es heißt: „Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit (ἐπ’ ἀφθαρσία), und zum Bild seiner eigenen Ewigkeit (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος) gemacht.“
- 93 Statt des in den Handschriften überlieferten ὁ πλὴν (was SCHWARTZ ZUR Annahme einer Lücke vor πλὴν veranlasste) konjizierte VON OTTO plausibel ὅτε, was WHITTAKER und TRELENBERG übernommen haben.
- 94 Statt des überlieferten τὸ προγνωστικόν (MV; ohne τό P), das sich nicht konstruieren lässt (und deshalb SCHWARTZ ZUR Annahme einer Lücke nach προγνωστικόν veranlasste), kann eine leichte Änderung in προγνωστόν (wobei mit P das in M und V vorangestellte τό wegzulassen ist) die Syntax wieder einrenken (vgl. NESSELRATH 2005, 247f.).
- 95 „Am klügsten im Vergleich zu allen Tieren auf der Erde“ (φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς) heißt in Gen 3,1 bereits die Schlange, die Adam und Eva im Paradies verführt, und mit dieser Schlange ist der Drache gleichgesetzt, der in der Johannes-Apokalypse (12,9: ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, „der große Drache, die alte Schlange“) aus dem Himmel gestürzt wird.
- 96 Das überlieferte und nicht verständliche καὶ τὸν ἐπανιστάμενον hat SCHWARTZ ZUR Einfügung von ἀγγελοι vor τὸν ἐπανιστάμενον veranlasst, was WHITTAKER und TRELENBERG übernommen haben (ebenso FERMI und DI CRISTINA; zurückhaltender PUECH); der Satz lässt sich jedoch wesentlich gelinder heilen, wenn man καίτοι statt καὶ τὸν liest (vgl. NESSELRATH 2005, 249f.).
- 97 Gemeint ist der Mensch (vgl. oben 7,1).
- 98 Vgl. zu dieser Trennung unten 12,1 und vor allem 13,4.
- 99 Alle modernen Ausgaben (mit Ausnahme von MARCOVICH, der aber die Wortfolge καὶ τοῦτον οἱ μισησάμενοι einfach streicht) setzen Satzende nach μισησάμενοι. Wenn man jedoch den Satz hier weiterlaufen lässt und τοῦτου τε τὰ φαντάσματα (τε wurde von SCHWARTZ nachträglich konjiziert) noch als weiteres Objekt zu μισησάμενοι auffasst, ergibt sich ein erheblich besserer Sinn (vgl. die hier vorgelegte Übersetzung und NESSELRATH 2005, 250f.). So hat auch bereits PUECH verstanden (der freilich διὰ ... τὴν παραβάσιν καὶ τὴν ἄγνοιαν in seiner Übersetzung nicht wiedergibt): „le premier-né est devenu démon, et ceux qui l’ont imité, lui et ses prodiges, ont formé l’armée des démons.“
- 100 Damit sind die Engel gemeint, die sich dem rebellischen „Erstgeborenen“ angeschlossen haben; weitere Auskünfte über ihre Identität erhalten wir unten in 8,2.
- 101 Ein ähnlicher Vergleich erscheint in 9,2 („wie die, die sich mit den Brettspielen vergnügen“): Die Dämonen ‚spielen‘ mit dem Leben auf der Erde.
- 102 Heilmarme ist der vor allem in der Stoa (vgl. z.B. Diog. Laert. VII 149) gebräuchliche Ausdruck für das als unabwendbar angesehene Schicksal, den die Stoiker aber wohl von Heraklit (vgl. Diog. Laert. IX 8) übernahmen.
- 103 Zwei der *Totengespräche* Lukians bieten eine plastische Illustration dieser Aussage: In *Dial. Mort.* 27 kommt der homerische Held Protesilaos zu der Einsicht, dass an seinem frühen Tod (gleich bei der Landung des griechischen Heeres an der Küste Trojas) keine Helena, kein Menelaos und kein Paris verantwortlich sind, sondern nur das Schicksal; und in *Dial. Mort.* 24 weist der Raubmörder Sostratos keinem Geringeren als dem Totenrichter Minos selbst nach, dass auch für seine (Sostratos’) Verbrechen niemand anders als die Schicksalsmoira verantwortlich zu machen ist.
- 104 Der Vers findet sich zweimal in den homerischen Epen: In *Ilias* I 599 lachen die Götter auf dem Olymp über Hephaistos’ unbeholfene Mundschenkdienste, und in *Odyssee* VIII 326 erregt ihre Heiterkeit, wie geschickter der gleiche Hephaistos es ver-

- standen hat, seine Frau Aphrodite zusammen mit ihrem Liebhaber Ares auf dem Bett, auf dem sie ehebrecherisch zugange waren, zu fesseln. Die Theatersituation, die Tatian hier skizziert, ist freilich eher dort gegeben, wo Zeus vom Idagebirge aus mit durchaus voyeuristischer Lust beobachtet, wie sich Griechen und Trojaner im Kampf gegenseitig abschlachten (vgl. z.B. Hom. *Il.* VIII 47–52).
- 105 Hier wird klar, dass Tatian die Engel, die sich gegen Gott erhoben haben und dadurch zu „Dämonen“ geworden sind (vgl. oben 7,5), vor allem mit den Göttern seiner paganen Umwelt gleichsetzt.
- 106 Den Satz καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες — κρατηθέντες hat WILAMOWITZ von hinter προὔρρεψαντο an diese Stelle versetzt, und bei diesem vergleichsweise starken Eingriff sind ihm PUECH, FERMI und MARCOVICH gefolgt; tatsächlich scheint sich mit dieser Umstellung ein wesentlich besserer Gedankenablauf erzielen zu lassen. Dafür, dass die Götter unter ihrem Herrscher Zeus „von den gleichen Leidenschaften beherrscht werden wie auch die Menschen“, also völlig anthropomorph gedacht sind, bietet die griechische Mythologie reiches Anschauungsmaterial.
- 107 Die Annahme einer Lücke nach σπουδάζων (so SCHWARTZ) ist unnötig. – Inhaltlich ist hier wieder an die homerischen Götter zu denken, von denen die einen (vor allem Hera, Athena, Poseidon) die griechische Seite im Kampf um Troja favorisieren, die anderen (vor allem Zeus, Apollon, Ares, Aphrodite) die trojanische; in *Ilias*-Buch XXI geraten die beiden Seiten schließlich sogar in der sogenannten „Götterschlacht“ (385–520; mit Vorspiel in XX 4–40; 67–74; 132–152) handgreiflich aneinander.
- 108 Als Päderast und notorischer Frauenheld ist im griechischen Mythos vor allem wieder Zeus bekannt (mit schönen Illustrationen in Lukians *Göttergesprächen*; vgl. *Dial. Deor.* 4; 6; 7; 8; 10; 14).
- 109 Bei Göttern, die von Menschen verwundet werden und vor ihnen Reißaus nehmen, ist vor allem an das fünfte Buch der *Ilias* zu denken, in dem der griechische Held Diomedes (freilich mit tatkräftiger Unterstützung der Göttin Athena) nicht nur die Liebesgöttin Aphrodite, sondern sogar den Kriegsgott Ares zuerst verwundet und dann in die Flucht schlägt (V. 330–367; 846–870). Dagegen ist die von MARCOVICH und TRELENBERG (im Gefolge von Theophil. *Ad Autol.* I 9) herangezogene Partie des XXI. *Ilias*-Buches, in der Apollon vor Achill flüchtet, durchaus anders zu bewerten, denn hier hat Apollon menschliche Gestalt angenommen und nimmt vor Achill nur deswegen Reißaus, um ihn von den in die Stadt fliehenden Trojanern abzulenken (V. 599–611; XXII 7–20).
- 110 Zur Sterblichkeit der Dämonen vgl. unten 14,3–5.
- 111 Tatian konstruiert im Folgenden eine Reihe von Gegensatzpaaren, um die „Zuständigkeiten“ der griechischen Götter (= Dämonen) ad absurdum zu führen.
- 112 Rhea, Schwester und Gemahlin des Titanen Kronos, ist die Mutter der älteren Generation der olympischen Götter (also der Göttinnen Hestia, Demeter und Hera sowie der Götter Hades, Poseidon und Zeus) und wird darum auch generell gern als ‚Göttermutter‘ bezeichnet. Ihre Identifikation mit der in Phrygien (vgl. oben Anm. 4) beheimateten Muttergöttin Kybele ist seit Strabon (X 3,12) explizit belegt, geht aber sicher in frühere Zeiten zurück. Die Geschichte ihres Geliebten Attis (im Griechischen häufiger Ἄττις geschrieben), den Kybele, als er mit einer anderen vermählt werden sollte, in den Wahnsinn trieb, so dass er sich entmannte, ist bei dem Periegeten Pausanias zu finden (VII 17,11f.), der auch noch andere Versionen kennt (vgl. auch Luc. *Dea Syr.* 15, *Dial. Deor.* 20,1). Das „Gesetz“ des „Abschneidens von Schamteilen“ bezieht sich auf die Priester der Kybele, die sogenannten Galloi, die sich im Verlauf ekstatischer Feste selbst öffentlich entmannten (im Rahmen des Kultes der Syrischen Göttin beschrieben bei Lukian, *Dea Syr.* 51; als schmierige Bettelpriester treten solche Galloi im pseudo-lukianischen Eselsroman auf, Kap. 35–39).

- 113 Aphrodite ist eigentlich mehr die Göttin der sexuellen Vereinigung, aber hier betont Tatian die „ehrbare“ Seite der Sexualität, um einen scharfen Kontrast zu den unappetitlichen Vorlieben der Rhea/Kybele erzeugen zu können.
- 114 Tatian kostet hier die Pointe aus, dass gerade die göttlichen Geschwister Artemis und Apollon so verschiedene Metiers betreiben, wobei Artemis hier mit Hekate gleichgesetzt wird (dies geht bereits auf die attischen Tragödiendichter zurück, vgl. Aesch. *Suppl.* 676; Eur. *Phoen.* 110, Fr. 62h KANNICHT), die gerade in der Kaiserzeit die Zaubergöttin par excellence ist. Wenn man freilich bedenkt, dass das griechische φάρμακον sowohl „Heilmittel“ als auch „Gift/Zaubermittel“ bedeuten kann, liegen die Metiers der Artemis und des Apollon gar nicht so weit auseinander.
- 115 Bevor er zum nächsten Gegensatzpaar (betreffend den ganz unterschiedlichen Gebrauch, den die Gottheiten Athena und Asklepios vom Blut der Gorgo Medusa machen) gelangt, schiebt Tatian noch einen Exkurs über Medusa ein: Als der griechische Held Perseus sie enthauptete, sprangen aus ihrem Hals das Flügelpferd Pegasos und der Krieger Chrysaor hervor; der Grund dafür war, dass sie zuvor vom Meergott Poseidon in Gestalt eines Hengstes geschwängert worden war. TRELENBERG 2012, 104f. Anm. 88 sieht hier (im Gefolge von MARCOVICH) wörtliche Anklänge an die entsprechende Stelle in Hesiods *Theogonie* (V. 280f.), doch zeigt das Referat beim Mythographen Apollodor (*Bibl.* II 42 = II 4,2) sogar noch mehr wörtliche Anklänge (hier unterstrichen: ἀπομηθείσης δὲ τῆς κεφαλῆς, ἐκ τῆς Γοργόνος ἐξέθορε Πήγασος πτηνὸς ἵππος, καὶ Χρυσάωρ ὁ Γηρῦννου πατήρ· τοῦτους δὲ ἐγέννησεν ἐκ Ποσειδῶνος, „als aber der Kopf abgeschnitten war, sprang aus der Gorgo das geflügelte Pferd Pegasos heraus und Chrysaor, der Vater des Geryones; diese hatte sie von Poseidon empfangen“, vgl. II 46 = II 4,3: ἡ Μέδουσα ἐκαρτομήθη, „Medusa wurde der Kopf abgeschnitten“), so dass Tatian wohl nicht auf Hesiod zurückgegriffen haben muss. Als „Geliebte Poseidons“ kann Medusa freilich nur von einem Zyniker bezeichnet werden: Laut Ovid (*Met.* IV 794–801), der wahrscheinlich auf eine hellenistische Erzählung zurückgreift, wurde Medusa, einst eine von vielen begehrte Schönheit, von Poseidon ausgerechnet in einem Athena-Tempel vergewaltigt, und die erzürnte Göttin verließ ihr daraufhin das Angesicht, das fortan alle zu Stein verwandelte.
- In den uns noch bekannten Quellen funktioniert die Aufteilung des Blutes der Medusa nicht ganz so wie hier von Tatian beschrieben: Bei Euripides (*Ion* 999–1005) gibt Athena dem frühen attischen König Erichthonios zwei Tropfen des Gorgonenblutes, von denen der eine tödlich und der andere heilbringend ist; beim Mythographen Apollodor (III 120 = III 10,3) empfängt Asklepios ebenfalls von Athena beide „Blutsorten“ der Gorgo und kann damit Lebende zum Tod befördern und Tote wieder ins Leben rufen. Wahrscheinlich hat Tatian hier nicht genau genug beschrieben.
- 116 Die in den Handschriften nach ἀνθρωποκτόνος überlieferten Worte ἡ πολεμοποιός hat SCHWARTZ zu Recht getilgt, denn sie sehen ganz nach einer ursprünglichen Randglosse aus, um ἀνθρωποκτόνος zu erläutern. Das zuerst bei Aristoteles (*Pol.* V 11, 1313b28) belegte πολεμοποιός wird nirgends sonst mit Athena in Verbindung gebracht.
- 117 Das Stichwort „Athena“ führt Tatan nunmehr zu einem Exkurs über diese Göttin.
- 118 KUKULA hat καὶ hinter διαβάλλειν wohl zu Recht gestrichen.
- 119 Laut dem Mythographen Apollodor (III 188 = III 14,6) machte Hephaistos, von seiner Frau Aphrodite verlassen, der jungfräulichen Athena Avancen, die Athena wenig schätzte; als Hephaistos handgreiflich wurde, wehrte sich Athena und wischte Hephaistos' Sperma, das ihr auf den Schenkel getropft war, voller Ekel mit einem „Wollknäuel“ (ἔριον) ab und warf dieses auf die „Erde“ (χθών), die daraufhin den attischen Urkönig Erichthonios hervorbrachte. Die Geschichte ist sehr dezent in Platons *Kritias* angedeutet (109c6–8; vgl. dazu NESSELRATH 2006, 138f.); Tatian gestaltet

- sie eindeutig in malam partem aus (vgl. Clem. Alex. *Protr.* 27,5, wo ebenfalls eine sexuelle Beziehung zwischen beiden konstatiert und hinzugefügt wird: „da ist Athena natürlich keine Jungfrau mehr“; ähnlich wird die Geschichte bei Lactanz, *Div. Inst.* I 17,11–14 und Augustinus, *CD XVIII* 12 interpretiert: *Erichthonii regis Atheniensium ... Vulcanus et Minerua parentes fuisse dicuntur. sed quoniam Mineruam uirginem uolunt, in amborum contentione Vulcanum commotum effudisse aiunt semen in terram ...*, „die Eltern des Erichthonios, des Königs der Athener, ... sollen Hephaistos und Athena gewesen sein. Aber weil es ihnen darum geht, dass Athena eine Jungfrau sei, behaupten sie, dass Hephaistos, beim Kampf beider erregt, seinen Samen auf die Erde vergossen habe ...“).
- 120 Die jungfräuliche Jägerin Atalante nahm als einzige Frau an der berühmten Jagd auf den Kalydonischen Eber teil, und bei dieser Gelegenheit soll sich Meleager, der Anführer und Organisator der Jagd, in sie verliebt haben (vgl. Diod. IV 34,4; Apollod. *Bibl.* I 69 = I 8,2); dass sie jedoch miteinander geschlechtlich verkehrt hätten, liest man sonst nur noch in den *Fabulae* des Hyginus (Nr. 70: einer der Sieben Feldherren gegen Theben ist Parthenopaios, *Meleagri filius ex Atalanta*; ebenso in Nr. 99).
- 121 Bereits William WORTH konjizierte in seiner 1700 erschienenen Tatian-Ausgabe ἀγνεύας (übernommen von MARCOVICH) statt des überlieferten ἀνδρεύας (im Text behalten von SCHWARTZ, GOODSPEED, WHITTAKER und TRELENBERG; auch von den Übersetzern PUECH, FERMI und DI CRISTINA), das keinen wirklichen Sinn ergibt.
- 122 Mit dem Epitheton ἀμφιγυήεις (das in Lexika recht verschieden, nämlich entweder als „beidseitig geschickt“ oder „auf beiden Seiten mit krummen Gliedern / mit zwei krummen Beinen“ gedeutet wird; antike Erklärer deuteten es als „auf beiden Seiten lahm“, z.B. *Schol. Hom. Il.* I 607b, und so versteht es sicher auch Tatian) wird in den homerischen Epen insgesamt elfmal der Schmiedegott Hephaistos bezeichnet. Die von Hephaistos hergestellten „Spangen“ und „gekrümmten Ohringe“ sind direktes Zitat aus dem *Ilias*-Vers XVIII 401 (dessen originaler Kontext freilich mit Athena nichts zu tun hat).
- 123 Diese despektierliche Kennzeichnung von Athena verweist darauf, dass sie nicht auf natürliche Weise von einer Mutter, sondern aus Zeus' Kopf geboren wurde (die Göttin Metis, die Athenas Mutter geworden wäre, hatte Zeus zuvor verschlungen, weil ihm geweissagt worden war, dass Metis zuerst eine Zeus ebenbürtige Tochter und danach einen Zeus überlegenen Sohn gebären würde (vgl. Hes. *Theog.* 886–890; Apollod. *Bibl.* I 20 = I 3,6). Vgl. auch unten 25,5.
- 124 Dionysos als „Tyrannen“ oder Herrscher über Theben zu bezeichnen ist eigenartig; in Euripides' *Bakchen* setzt sich Dionysos erfolgreich gegen die Anfeindungen des thebanischen Herrschers Pentheus zur Wehr, tritt aber selber keine Herrschaft über Theben an.
- 125 Kronos als Tyrannentöter darzustellen ist zumindest schief: Kronos entmannete seinen Vater Uranos und setzte sich als Herrscher an seine Stelle (Hesiod, *Theog.* 168–181; Apollod. *Bibl.* I 3). Freilich stellt auch Justin (*1 Apol.* 21,5) Kronos (wie seinen Sohn Zeus, wo dies ebenfalls nicht zutrifft) als „Vater-Töter“ (πατροφόντης) dar, und später (in Nachahmung Tatians?) bezeichnet Gregor von Nazianz (*Or.* 4,121) Kronos und Zeus als τυραννοκτόνος.
- 126 Im Hintergrund dieses neuerlichen Skandalons, das Tatian zu berichten weiß (über den Inzest des Zeus mit seiner Tochter Persephone und den daraus hervorgegangenen Dionysos Zagreus) stehen offenbar orphische Traditionen (Orph. Fr. 59, 140 KERN; vgl. Fr. 210, 230 KERN); vgl. aber auch Photios, ζ 3 THEODORIDIS; *Schol. Lycophr.* 355. Die Geschichte wurde auch von anderen Apologeten der Zeit Tatians als weiteres ‚Beweisstück‘ gegen die unmoralischen griechischen Götter verwendet (vgl. Athenagoras, *Leg.* 20,3: Φερσεφόνη τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν ὄρακοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ, „mit seiner Tochter Persephone hatte er Geschlechtsverkehr und vergewaltigte sie in der Gestalt einer Schlange; aus

- ihr wurde ihm dann als Sohn Dionysos geboren“; Clem. Alex., *Protr.* 16,1: μίγνυται ... Ζεὺς τῇ Φερεφάττῃ, τῇ ἰδίᾳ θυγατρὶ ... δράκων γενόμενος, „Geschlechtsverkehr hatte ... Zeus mit Persephone, seiner eigenen Tochter ..., nachdem er sich in eine Schlange verwandelt hatte“).
- 127 Zum Zeugen für die gerade zum Besten gegebene Ungeheuerlichkeit (den Inzest des Zeus mit seiner Tochter Persephone) ruft Tatian nun Phänomene an, die mit orphischen Traditionen verbunden sind: Die Eleusinischen Mysterien gelten zum Teil als von Orpheus gegründet (Orph. test. 102–104 KERN; vgl. Aristoph. *Ran.* 1032; Ps.-Eur. *Rhes.* 943f.; 966; Ps.-Dem. *Or.* 25,11; dazu F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* [Berlin 1974] 2 Anm. 7 und 22–39; M. L. WEST, *The Orphic Poems* [Oxford 1983] 24), die „mystische Schlange“ evoziert die Gestalt, in der Zeus seiner Tochter beiwohnte (vgl. die vorangehende Anm. und unten Anm. 160 zu 10,1; vgl. ferner Clem. Alex. *Protr.* 16,2 δράκων δὲ ἐστὶν οὗτος, διελκόμενος τοῦ κόλπου τῶν τελουμένων, ἔλεγχος ἀκρασίας Διός, „eine Schlange ist dies, die über den Busen derer kriecht, die sich einweihen lassen, eine Entlarvung der Zügellosigkeit des Zeus“; 22,3 τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια, „die Mysterien der Schlange“ und 22,4 δράκων, ὄργιον Διονύσου Βασσάρου, „die Schlange, Mysteriensymbol des Dionysos Bassaros“), und dann wird der „Urheber“ dieser Traditionen, Orpheus, selbst genannt. Den ihm zugeschriebenen Spruch zitiert Tatian freilich in einer Variante (mit dem Dativ βεβήλοις), die sich nur in einer Minderheit der Zeugnisse findet (Olympiod. *In Arist. Cat.* 12,12 BUSSE; Elias, *In Arist. Cat.* 125,3 BUSSE); in der Regel steht hier der Vokativ βεβήλοι, mit dem die „Unreinen“ selbst aufgefordert werden, ihre Türen vor den heiligen Handlungen zu schließen (Orph. Fr. 334 KERN; vgl. Clem. Alex. *Protr.* 74,4; Ps.-Justin, *Coh.* 15,1; Eus. *PE* XIII 12,2; Theodoret, *Graec. aff. cur.* I 86,115; Cyrill. *Contra Iul.* I 35; erste Anspielung bereits bei Plat. *Symp.* 218b: εἰ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός ..., πύλας ... τοῖς ὄσιν ἐπιθεσθε, „wenn es hier einen anderen Unreinen gibt ..., macht die Tore vor euren Ohren zu“).
- 128 Hier erzählt Tatian in wenigen Worten die ‚gängigere‘ Geschichte (im Vergleich zum orphischen Inzestmythos) vom Raub der Persephone durch den Unterweltherrscher Hades (den Tatian hier mit seiner epischen Namensform „Aidoneus“ nennt, die in der homerischen *Ilias* und in Hesiods *Theogonie* erscheint, vor allem aber auch – und zwar insgesamt viermal – im homerischen *Demeterhymnus*, der ältesten ausführlichen Darstellung des Raubes). Vgl. Clem. Alex. *Protr.* 17,1: Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγῆσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἀρπαγὴν τὴν ὑπὸ Αἰδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν, δι’ ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεομοφορίοις μεγαρίζοντες χοίρους ἐμβάλλουσιν; Ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐορτάζουσι ... („Soll ich dir auch vom Blumensammeln der Persephone erzählen und von ihrem Korb und dem Raub durch Aidoneus und dem Spalt in der Erde und den Schweinen des Eubuleus, die mit den Göttinnen verschlungen wurden, weshalb man am Thesmophorienfest Gruben vorbereitet und Ferkel hineinwirft? Diese Mythengeschichte feiern die Frauen auf schillernde Weise in der Stadt ...“)
- 129 Kore („das Mädchen“, als Tochter der Demeter) ist der vor allem in Attika gängige Name der Persephone, im Kultzusammenhang mit Demeter, der im attischen Thesmophorien-Fest und in den Eleusinischen Mysterien präsent ist.
- 130 Vgl. Clem. Alex. *Protr.* 22,3: τοῦ δράκοντος τὰ μυστήρια ἀπάτη τις ἐστὶν θρησκευομένη („die Mysterien der Schlange sind ein in Riten dargestellter Betrug“). Tatians Äußerung bezieht sich wohl darauf, dass auch viele Nicht-Athener sich in die Eleusinischen Mysterien einweihen ließen; vgl. H. BOWDEN, *Mystery Cults of the Ancient World* (Princeton 2010) 33.
- 131 Die folgenden Ausführungen sind dem Gott Apollon (Sohn der Leto) gewidmet. Sie wirken sprunghaft: Von einer Einzelheit in Apollons heiligem Bezirk und Ora-

- kelheiligtum in Delphi (dem Nabel) gelangt Tatian im nächsten Satz zu Apollons unerfüllter Liebe zu Daphne, die ihn zum einen als sexhungrig darstellen und zum anderen seine defizitäre Seherkunst entlarven soll, und gleich darauf zu seiner ebenso unglücklichen Liebe zu Hyakinthos, die ähnliche Defizite (homosexuelle Neigung und erneutes Nichtvoraussehenkönnen der unglücklichen Wendung) offenlegt. Angestrebt scheint eine knappe, aber umfassende Demontage dieses außerordentlich prominenten Gottes der Griechen. Vgl. auch die entsprechenden Bemerkungen bei Ps.-Justin, *Coh.* 38E und Theophilus, *Autol.* I 9.
- 132 Bei dem hier erwähnten „Grab des Dionysos“ handelt es sich um die Bestattung des ‚ersten‘ Dionysos (Dionysos Zagreus), des Sohnes des Zeus und der Persephone (vgl. oben Anm. 126 und 127), dessen Überreste Zeus (nach Züchtigung der Titanen, die diesen Dionysos zerrissen hatten) dem Apollon zur Bestattung in Delphi übergab (vgl. Clem. Alex. *Protr.* 18,2; vgl. Kallimachos, Fr. 643 PREIFFER). Nur hier bei Tatian scheint dieses Grab mit dem berühmten Omphalos von Delphi (vgl. Paus. X 16,3) identifiziert zu werden.
- 133 Dass die Seherkunst Apollons gerade bei seiner Liebe zu Daphne scheiterte, bemerkt auch Ovid bei seiner Darstellung der Geschichte (*Met.* I 490f.: *Phoebus amat visaque cupit conubia Daphnes, / quodque cupit, sperat, suaque illum oracula fallunt*, „Apollon liebt und wünscht die Ehe mit der von ihm erblickten Daphne, / und was er wünscht, erhofft er, und seine eigene Orakel täuschen ihn“).
- 134 „Fernhinterfer“ (ἐκατηβόλος) ist häufiges Epitheton Apollons bereits bei Homer. TRELENBERG 2012, 107 Anm. 100 will die Bedeutung „fernhintreffend“ durch „treffsicher“ ersetzen (ohne dazu eine Quelle anzugeben); aber die antiken Erklärungen (z.B. Apollonios Sophistes, *Lex. Hom.* S. 65,14 BEKKER; Hesych ε 1266) erläutern das Wort immer als „fernhintreffend“, und so dürfte es auch Tatian verstanden haben.
- 135 Zu dem durch Zephyros verursachten Tod des von Apollon geliebten Hyakinthos vgl. Lukian, *Salt.* 45 und *Dial. deor.* 16,1f.; 17,2; Apollod. *Bibl.* I 17 = I 3,3; III 116 = III 10,3; Philostr. *Im.* I 24,3f.; Philostr. *iun. Im.* S. 886,4–9.
- 136 Ein iambischer Trimeter eines unbekanntenen Tragödiendichters (*TrGF* adesp. Fr. 565 KANNICHT-SNELL), nur hier bei Tatian überliefert.
- 137 Die von SCHWARTZ (dem MARCOVICH folgt) vorgenommene Tilgung von οὔτοι ist unnötig.
- 138 Vielleicht sollte man unter Annahme einer Haplographie vor αὐτοῖς noch ein αὐτῆς (bezogen auf τὴν εἰμαομένην im vorangehenden Satz) ergänzen.
- 139 Das Verständnis des kurzen Satzes στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἡ ζῶωσις ἦν bereitet große Schwierigkeiten und hat dementsprechend auch zu ganz verschiedenen Übersetzungsversuchen geführt (WORTH versteht: „Principium cui fatidicam suam doctrinam superstruebant fuisse animalium in coelo collocationem“; VON OTTO: „Elementum autem iis [i. e. daemonibus] fuit animalium in coelo collocatio“; HARNACK: „Ihr Hauptgeschäft aber war, dass sie Tiere an den Himmel versetzten“; KUKULA: „für deren [scil. der von den Dämonen festgelegten Tafel des Fatums] Feder ihnen das Tierreich die Zeichen liefern mußte“; WHITTAKER: „Their basic principle was the giving of life“; TRELENBERG: „Zu seiner [scil. des Schicksals] Bezeichnung diente ihnen das Tierreich“). Die Schwierigkeiten liegen im Verständnis der beiden Abstracta στοιχείωσις und ζῶωσις. Wörtlich bedeutet στοιχείωσις „Elementarunterweisung“ oder „Lehre von den Elementen“, ζῶωσις „Belebung / Lebendigmachung“; setzt man diese Bedeutungen jedoch in Tatians Satz ein, ergibt sich kein Sinn. Er muss die beiden Begriffe als Zusammenfassung der sich hinter ihnen verbergenden konkreten Phänomene verstanden haben (also στοιχείωσις = die Gesamtheit der Elemente, ζῶωσις = die Gesamtheit der Tiere), und so ist hier übersetzt.

- 140 Die Dämonen, so Tatian, griffen also zum Mittel der Verstirnung von Tieren (gemeint sind hier vor allem die gleich in 9,2 genannten Tierkreiszeichen), um eine Art Logos-Ordnung zu simulieren, als deren Urheber sie selber erscheinen wollten.
- 141 Der Text folgt dem Vorschlag GESNERS, vor dem einhellig überlieferten ἀπ' αὐτῶν noch ein καὶ ὁ πλουτῶν (das durch Haplographie ausgefallen sein könnte) zur Vervollständigung des Gegensatzpaars mit ὁ πτωχεύων zu ergänzen. Dagegen ersetzten SCHWARTZ und in seinem Gefolge WHITTAKER und TRELENBERG das überlieferte ἀπ' αὐτῶν durch καὶ ὁ πλουτῶν. (MARCOVICH übernimmt ebenfalls GESNERS Konjektur, verändert aber dann unnötigerweise ἀπ' αὐτῶν ἐστι zu ἀπὸ <τῶν> αὐτῶν ἐστι <θεῶν>.)
- 142 Damit erteilt Tatian der astrologischen Lehre, dass die Sternkonstellation bei der Geburt eines Menschen (die sogenannte ‚Nativität‘) über seinen Charakter entscheidet, eine Absage.
- 143 Die sieben Planetengötter sind der Mond/Luna/Selene, die Sonne/Sol/Helios/Apollo, Merkur/Hermes, Venus/Aphrodite, Mars/Ares, Jupiter/Zeus und Saturn/Kronos (die Planeten Uranus, Neptun und Pluto waren in der Antike noch nicht bekannt). – Die Ansetzung einer Lücke durch SCHWARTZ (dem GOODSPEED folgte) nach πλανῆται ist unnötig; vgl. KUKULA 1900, 24.
- 144 Hierzu gibt KUKULA ad loc. eine hilfreiche Erklärung: „Der Zodiakus ist also mit einer Art von Schachbrett ... verglichen, dessen zwölf Felder die bekannten Kalenderzeichen für ♈ Widder, ♉ Stier, ♊ Zwillinge usw. aufzeigen; als Figuren dienen die diesen Feldern entsprechenden zwölf Zodiakalgötter, Spieler aber sind die sieben Planeten.“ Vgl. auch KUKULA 1900, 23f. – Das Verb εὐαρεστέω hat eine ‚aktive‘ („Gefallen an etwas haben“) und eine ‚passive‘ („jemandem gefallen“) Bedeutung. Für die zweite Bedeutung (dass die sieben Planeten-Götter hier jemand anderem gefallen) plädierten WORTH und MARAN (und WHITTAKER übersetzt entsprechend: „The seven planets ... amuse them“, mit der Erklärung: „The gods enjoy watching the game in which the planets control men's lives ...“), für die erste Bedeutung bereits Konrad GESNER (der übersetzte: „Delectantur ... his Zodiaci picturis Planetae septem“), von ORTO (der zu Recht die hier genannten Planeten mit ihren Göttern [vgl. die vorangehende Anm. und 9,3 πλανητῶν δαιμόνων] gleichsetzt) und auch die Übersetzungen von KUKULA (sowie KUKULA 1900, 23f.) und TRELENBERG.
- 145 Im Folgenden kommentiert Tatian kritisch einige besondere Sternzeichen; die gemeinsame Pointe ist (vgl. 9,5), dass es absurd ist zu glauben, dass die betreffenden Sterne erst nach dem jeweiligen Verstirnungs-Mythos entstanden wären und nicht schon vorher existiert hätten.
- 146 Triptolemos, ein Angehöriger des Königsgeschlechts von Eleusis, ist im griechischen (genauer: attischen) Mythos der erste Mensch, der von Demeter die Gabe der Getreide-Saat empfängt und diese mithilfe eines geflügelten Wagens über die ganze Erde verbreitet (vgl. Apollod. *Bibl.* I 32 = I 5,2); zur Entwicklung dieses Mythos vgl. jetzt H.-G. NESSELRATH, „Triptolemos – ein mythischer Kulturheld im Wandel der Zeiten“, in: A. ZGOLL / R. G. KRATZ (Hg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart* (Tübingen 2013) 195–216.
- 147 Demeter übergab dem Triptolemos die Getreidesaat, nachdem sie ihre Tochter Persephone aus der Unterwelt zurückerhalten hatte (vgl. oben Anm. 128). Es gibt Deutungen des Sternbilds „Jungfrau“ (Παρθένος), die dieses auf Demeter beziehen, weil die Jungfrau eine Ähre hält: vgl. Arat. *Phaen.* 97 mit Ps.-Eratosth. *Catast.* 9 (οἱ μὲν γὰρ αὐτὴν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυον, „die einen nämlich sagen, es sei Demeter, weil sie eine Ähre hält“).
- 148 Erigones traurige Geschichte ist kurz beim Mythographen Apollodor (*Bibl.* III 192 = III 14,7) und in *Fabula* 130 des Hyginus geschildert: Ihren Vater Ikarios, dem Dionysos die Gabe der Weinherstellung vermittelt hatte, hatten Bauern getötet, die sich von dem ihnen unbekanntem Wein zunächst vergiftet glaubten. Erigone wurde

- von ihres Vaters Hündin Maira zu dessen Leichnam geführt und erhängte sich aus Schmerz; Maira aber harrte bei der toten Erigone bis zu ihrem eigenen Tod aus (vgl. Aelian, *Nat.* VII 28). Alle drei wurden von einem mitleidigen Zeus unter die Sterne versetzt (Hyg. *Astron.* II 4,4). Ausführlich dargestellt ist die Geschichte im 47. Buch der *Dionysiaka* des Nonnos (V. 34–262).
- Über den Hund der Erigone als Sternzeichen mokiert sich auch Lukian in einer Weise, die der Tatians recht ähnlich ist (*Deor. conc.* 5, wo Momos sagt: „Und was von allem das lächerlichste ist, ihr Götter, auch den Hund der Erigone, auch den hat er [scil. der vergöttlichte Dionysos] mit heraufgebracht, damit das Mädchen nicht bekümmert sei, wenn es im Himmel nicht sein gewohntes und geliebtes Hündchen habe“).
- 149 Artemis gewann den Skorpion als Helfer gegen den Jäger Orion, der sie bedrängt hatte (vgl. Nikander, *Ther.* 13–20 und Ps.-Eratosth. *Catast.* 7); sowohl Orion als auch der Skorpion wurden verstirnt.
- 150 Zeus soll Cheiron verstirnt haben, nachdem er versehentlich durch einen Giftpfeil des Herakles ums Leben gekommen war (Ps.-Eratosth. *Catast.* 40).
- 151 Für die Verstirnung der Argo, des ersten mythischen Hochseeschiffes, soll die Göttin Athena gesorgt haben, die auch an seiner Erbauung maßgeblich mitwirkte (Apoll. *Rhod. Arg.* I 18f.; Apollod. *Bibl.* I 110 = I 9,16); freilich wurde nur die hintere Hälfte des Schiffs, vom Mast bis zum Heck mit den Steuerrudern, verstirnt (Ps.-Eratosth. *Catast.* 35).
- 152 Die Geschichte der Kallisto ist am ausführlichsten bei Ovid (*Met.* II 405–507; *Fast.* II 156–190) und in den *Astronomica* Hygins (II 1) dargestellt: Kallisto, eine Tochter des arkadischen Königs Lykaon, war eine Begleiterin der Jagdgöttin Artemis und erregte als solche die Begierde des Zeus, der sich ihr in Gestalt der Artemis näherte und sie schwängerte. Als Artemis den Verlust der Jungfräulichkeit der Kallisto entdeckte, verwandelte sie sie zur Strafe in eine Bärin (wobei es mehrere Versionen von dieser Bären-Verwandlung gibt). Als Bärin gebar Kallisto den Arkas (den Namengeber der Arkader); als sie ihm fünfzehn Jahre später begegnete, wäre sie fast von ihm getötet worden, doch wurden beide noch rechtzeitig als Ursa Maior und Minor (oder als Arktos und Arktophylax, vgl. Hyg. *Astr.* II 4,1) an den Himmel versetzt.
- 153 Beide hier von Tatian erwähnten Deutungen des Sternbilds „Dreieck“ (Deltoton, Trigonon, Triangulum) erscheinen auch bei Hygin (*Astr.* II 19); bei Ps.-Eratosthenes (*Catast.* 20) fehlt die mit Sizilien. Delta als erster Buchstabe des Namens des Zeus erklärt sich aus den üblichen obliquen Casus des Zeus-Namens (Ζεύς, Διός, Διί, Δία).
- 154 Brüder des Zeus sind Poseidon als Herrscher über das Meer und Hades/Pluton als Herrscher über die Unterwelt; zur Aufteilung der Herrschaftsbereiche unter den dreien vgl. Apollod. *Bibl.* I 7 = I 2,1 (und bereits Hom. *Il.* XV 187–192).
- 155 Die Annahme einer Lücke vor γραμμάτων (die WORTH – dem MARCOVICH und TRENBERG folgen – mit τὰ ὀνόματα, SCHWARTZ mit αἱ προσωνυμιαί zu füllen vorschlägt) ist unnötig, wenn man statt σχηματουργία mit MARAN (und von OTTO und KUKULA) σχηματουργία liest.
- 156 Seit SCHWARTZ nehmen alle Tatian-Editionen das von NAUCK konjizierte κατηστερίσθησαν statt des einhellig überlieferten κατεστηρίχθησαν in den Text auf, doch scheint dies nicht unbedingt nötig, denn aus dem ganzen Zusammenhang geht hervor, dass καταστηρίζω hier „am Himmel befestigen“ bedeuten kann (vgl. Geminus, *El. astr.* 1,4 τὰ ... κατεστηριγμένα ζώδια, „die ... am Himmel befestigten Tierkreiszeichen“; 3,4 ὁ ὑστερον κατεστηριγμένος ὑπὸ Καλλιμάχου Βερενίκης Πλόκαμος, „die später von Kallimachos am Himmel befestigte Locke der Berenike“; Kleitonymos, *FGrHist* 292 F 3 ἵ ... λύρα κατεστηρίχθη (κατηστερίσθη Wyttenbach) κατὰ προαίρεσιν Ἀπόλλωνος, „die ... Leier wurde nach dem Wunsch Apollons am Him-

- mel befestigt“; Ps.-Nonnos, *Schol. myth. in Greg. Naz. or.* 5,1 ὁ κύκνος κατεστηρίχθη ἐν τῷ οὐρανῷ, „der Schwan wurde am Himmel befestigt“; *or.* 43,2 ὁ Ὠρίων δὲ οὐτός ἐστιν ὁ καταστηρίχθεις, „dieser ist der Orion, der am Himmel befestigt wurde“).
- 157 Kronos und seine Geschwister, die Titanen, wurden von Zeus und seinen Geschwistern besiegt und anschließend im unterweltlichen Tartaros eingekerkert; vgl. Hes. *Theog.* 501–506; 617–733; Apollod. *Bibl.* 1 6f. = I 2,1.
- 158 Mit dieser Frage weist Tatian auf den Widerspruch hin, dass Kronos, obwohl im Tartaros gefangen (vgl. die vorangehende Anm.), zugleich einer der sieben Planetengötter sein soll, die durch ihr ‚Spiel‘ mit den Tierkreiszeichen (vgl. 9,2) über das Schicksal bestimmen. Übrigens thematisiert Lukian in seinen *Saturnalia* einen ganz ähnlichen Widerspruch, da er zur Saturnalienzeit einen Priester den Kronos höchstpersönlich fragen lässt, ob es denn wahr sei, dass er seine Kinder verschlungen habe, dann von Rhea (die ihm anstelle des kleinen Zeus einen Stein zum Verschlucken gab) getäuscht und von Zeus gewaltsam aus der Herrschaft vertrieben und im Tartaros angekettet worden sei, woraufhin Kronos sehr unwirsch darauf verweist, dass er jetzt ja vor ihm stehe, also nicht im Tartaros gefangen sein könne (Luc. *Sat.* 5f.).
- 159 Es ist unklar, auf welche Geschichte Tatian hier anspielt. Die von TRELLENBERG im Gefolge von MARCOVICH genannten Stellen helfen nicht weiter: In Ovid, *Met.* X 103–105 wird kurz berichtet, dass sich der von der Göttermutter Rhea/Kybele geliebte Attis (vgl. oben Anm. 112) in eine „Kiefer“ (*pinus*) verwandelt hat, und deren „Nüsse“ werden bei Martial, *Epigr.* XIII 25 als „Früchte der Kybele“ bezeichnet; damit ist aber über eine Verwandlung der Göttermutter selbst in einen Baum nichts gesagt.
- 160 Persephassa ist eine Namensform der Persephone, die vor allem in der attischen Tragödie belegt ist (Aesch. Fr. 451s RADT; Soph. *Ant.* 894; Eur. *Hel.* 175). Dazu, dass sich Zeus in eine Schlange verwandelte, um mit seiner Tochter Persephone zu schlafen, vgl. oben Anm. 126 und 127 (zu 8,6).
- 161 SCHWARTZ fügte nach αἰγείοι die Kopula τε ein (nicht zuletzt um den Hiatus zu vermeiden); ihm folgen WHITTAKER und MARCOVICH, nicht aber TRELLENBERG. Da Tatian auch sonst asyndetisch formulieren kann (und nicht so sehr auf Hiatusvermeidung geachtet hat, wie SCHWARTZ glaubte), ist die Einfügung nicht zwingend.
- 162 Die Verwandlung der um ihren Bruder Phaëthon, der mit dem Himmelswagen des Sonnengottes zu Tode stürzte, trauernden Schwestern (der sogenannten Heliaden = Töchtern des Helios) zu Pappeln (die immer noch Bernstein als Tränen vergießen) wird bei Ovid (*Met.* II 340–366) und in den *Fabulae* Hygins (154,3f.) dargestellt. Eine ironische Beleuchtung der Geschichte findet sich im Anfangsteil von Lukians *Prolalia Electrum* („Der Bernstein“).
- 163 Das „banale kleine Tier“ ist die „Wachtel“ (ὄρνις). Bei der hier genannten Verwandlung liegt ein Irrtum Tatians vor: Nach den gängigen mythographischen Quellen (Apollod. *Bibl.* I 21 = I 4,1; Hygin, *Fab.* 53; vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 35,8–10 WENDEL und *Schol. Lycophr.* 401) ist es nicht Leto, sondern Letos Schwester Asteria, die sich auf der Flucht vor Zeus in eine Wachtel verwandelt und ins Meer stürzt; hier wird sie zu einer Insel, die zunächst Asteria heißt (so noch mehrfach in Kallimachos' *Hymnos auf Delos*, vor allem V. 36–38), dann von Asterias Verwandlung in eine Wachtel den Namen Ortygia bekommt und schließlich – nachdem die von Zeus geschwängerte Leto auf ihr Apollon und Artemis zur Welt bringt – Delos heißt (übrigens ist im Lykophron-Scholion der Wortlaut bemerkenswerterweise zum Teil so zweideutig, dass man hier tatsächlich Leto mit Asteria verwechseln könnte, und vielleicht ist Tatians Irrtum auf einen solchen unklar formulierten Text zurückzuführen).
- 164 Die beiden in diesem Satz genannten Verwandlungen beziehen sich auf Zeus: Der schönen Leda (Frau des spartanischen Königs Tyndareos) wohnte Zeus in Gestalt eines Schwans bei, den schönen trojanischen Hirtenknaben Ganymedes (Sohn des Königs Tros) holte er höchstpersönlich auf den Olymp, nachdem er sich zuvor in

- einen Adler verwandelt hatte. Ähnliche Aufzählungen wie hier bietet Lukian in seinem Pamphlet *Über die Opfer*, Kap. 5 („Einige Bastarde hat er auch aus dem sterblichen und irdischen Geschlecht produziert, indem der wackere Kerl sich bald in Gold verwandelte, bald in einen Stier oder einen Schwan oder einen Adler ...“) oder in seinem 6. Göttergespräch (wo Zeus direkt zu Eros spricht: „Nichts gibt es, was du nicht aus mir gemacht hast: Satyr, Stier, Gold, Schwan, Adler!“ [Kap. 1]). Auch bei christlichen Apologeten sind solche Kataloge beliebt (vgl. Athenagoras, *Leg.* 9,7; Greg. Naz. *Carm. mor.* PG 37, 618,1 und 740,10).
- 165 Hier könnte Tatian an Geschichten wie die bereits im 9. Buch der *Ilias* (V. 533–542) erzählte von der Göttin Artemis denken, die von dem König Oineus von Kalydon bei einer großen Opferfeier versehentlich „vergessen“ wurde und daraufhin voller Zorn einen riesigen Eber schickte, der die Felder Kalydons verwüstete. Bereits Platon kritisiert ein solches Götterverständnis, das die Götter für „bestechlich“ hält (*Leg.* X 885b8f.; 905d–907b).
- 166 Vgl. zu diesem Satz oben 9,2f. mit Anm. 143f.
- 167 Erneut macht sich Tatian eines Fehlers schuldig: Laut den maßgeblichen Erzählungen (Kallimachos behandelte die Verstümmung der „Locke der Berenike“ am Ende des 4. Buches seiner *Aitien*, und Catull übertrug diese Darstellung in seinem 66. Gedicht ins Lateinische) wurde die Locke der ptolemäischen Königin Berenike II. (Frau des Ptolemaios III. Euergetes) nicht erst nach ihrem Tod als Sternzeichen an den Himmel versetzt, sondern bereits kurz, nachdem die Königin ihre Locke den Göttern geweiht hatte, um eine glückliche Rückkehr ihres Mannes aus dem 3. Syrischen (oder „Laodike-“) Krieg zu erreichen – jedenfalls war dies (laut Kallimachos) die Erklärung des ptolemäischen Hofastronomen Konon von Samos, als die Locke auf mysteriöse Weise aus dem Tempel verschwunden war.
- 168 Antinoos, der jugendliche Geliebte des Kaisers Hadrian, kam 130 n. Chr. in den Fluten des Nil ums Leben (vielleicht durch Selbstmord) und erhielt danach viele göttliche Ehren zugesprochen. Dass Tatian ihn hier gewissermaßen als „Mann im Mond“ apostrophiert, kann mit archäologischen (auch numismatischen) Zeugnissen zusammenhängen, die den vergöttlichten Antinoos mit dem Mondgott identifizieren (vgl. H. MEYER, *Antinoos. Die archäologischen Denkmäler unter Einbeziehung des numismatischen und epigraphischen Materials sowie der literarischen Nachrichten* [München 1991] 171f.).
- 169 Statt des einhellig überlieferten τῶν θεῶν wollte WILAMOWITZ τοῦ θεοῦ lesen und fand damit Anklang bei SCHWARTZ, WHITTAKER und MARCOVICH, während TRELENBERG die Überlieferung hält; bereits KUKULA 1900, 19 Anm. 1 verteidigte den Akkusativ, weil καταγελάω auch mit ihm konstruiert werden kann (z.B. Sir. 7,11 LXX). Auch inhaltlich hat der Plural („die Götter“) mehr Pointe: Die hier geschilderte Divinisierungs-Inszenierung (vgl. die folgende Anm.) ist sogar für heidnische Götter eine Beleidigung.
- 170 Hier spielt Tatian auf das bei der Divinisierung von römischen Kaisern übliche Phänomen an, dass sich ein Augenzeuge zu finden pflegte, der behauptete, er habe den abgelebten Kaiser in den Himmel auffahren sehen (vgl. etwa zu Augustus Suet. *Div. Aug.* 100,4). Lukian parodiert das Phänomen, indem sein Ich-Erzähler gegen Ende von *De morte Peregrini* selbst als Augenzeuge dafür posiert, dass er den Peregrinos nach seinem Feuertod als Geier auf dem Scheiterhaufen habe auffahren sehen (*Peregr.* 39), und gleich darauf noch ein anderer berichtet, er sei dem weißgewandeten Peregrinos in einer Wandelhalle begegnet (*Peregr.* 40; vgl. P. PILHOFER, Anm. 126, 129 und 131 auf S. 87–90 in: P. PILHOFER u. a. [Hg.], *Lukian. Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*. SAPERE 9 [Darmstadt 2005]). Im Fall des Antinoos war laut Cassius Dio LXIX 11,4 Hadrian selbst Zeuge für die Verstümmung seines jungen Geliebten.

- 171 Schaf (bzw. Widder) und Stier sind sowohl häufig verwendete Opfertiere in den griechisch-römischen Götterkulten als auch am Himmel stehende (und damit vergöttlichte) Zeichen des Tierkreises: Der Widder soll der verstirnte Träger des Goldenen Vlieses gewesen sein, der den jungen Phrixos nach Kolchis trug, der Stier das verstirnte Abbild entweder des Stieres, der Europa nach Kreta trug, oder der in eine Kuh verwandelten Io (vgl. Ps.-Eratosth. *Catast.* 19 und 14).
- 172 Bei den nächsten drei Sternzeichen, die Tiere zeigen (Drache, Adler und Schwan), kommt es Tatian auf die Pointe an, dass alle diese Tiere in fragwürdige Mythen (der Drache ist der böse Gegner eines großen Helden; der Adler ist der Quäler eines Wohltäters der Menschheit; der Schwan ist das Werkzeug eines göttlichen Ehebruchs) verstrickt sind, weshalb sie eine solche „Belohnung“ durch Verstirnung keineswegs verdient haben.
- 173 Das „böse Tier“ ist das verstirnte Abbild („Drakon“, auch „Ophis“) des riesigen Drachen (bei Apoll. Rhod. *Arg.* IV 1396 heißt er Ladon), der die goldenen Äpfel der Hesperiden zu bewachen hatte, deren Beschaffung eine der zwölf Aufgaben des Herakles war; dazu musste er (zumindest in einer Version der Geschichte; vgl. Apoll. Rhod. *Arg.* IV 1400–1405; 1432–1440; Diod. IV 26,4) den Drachen töten, und das Sternbild „Engonasin“ („[Der] auf den Knien“) zeigt nach antiker Interpretation (vgl. Ps.-Eratosth. *Catast.* 4; Hygin. *Astr.* II 6,1), wie Herakles, mit dem einen Bein knieend, mit dem anderen Fuß den Drachen niederdrückt und mit seiner Keule in der rechten Hand zum Schlag ausholt.
- 174 Das von SCHWARTZ vor τὸν ἀνθρώποποιόν ergänzte <ὁ> steht vielleicht besser vor καταφαγών (vgl. 7,5 τοῦτον οἱ μμησάμενοι), wo sein Ausfall besser erklärbar wäre.
- 175 Dass der Adler Prometheus „auffrisst“ (καταφαγών; viele Übersetzungen schwächen das Verb ab: HARNACK, KUKULA und TRELENBERG geben es mit „zerfleischen“ wieder, WHITTAKER mit „feed on“; richtig dagegen PUECH: „dévore“, DI CRISTINA: „divora“; etwas zuviel des Guten FERMI: „ha divorato“), ist natürlich eine (von Tatian gewollte?) Übertreibung: Zeus bestrafte den Titanen Prometheus, der sich durch wiederholte Begünstigungen der von ihm geschaffenen Menschen (er sorgte dafür, dass sie bei Tieropfern bessere Teile erhielten als die Götter, und er verschaffte ihnen das Feuer; vgl. Hes. *Theog.* 535–569) beim olympischen Götterherrscher unbeliebt gemacht hatte, vielmehr dadurch, dass er dem an einen Kaukasusfels Angeketteten täglich einen Adler schickte, der ihm die Leber zerfressen sollte (die dann bis zum nächsten Tag wieder nachwuchs; Hes. *Theog.* 521–525; Apollod. *Bibl.* I 45=I 7,1). Der Adler (der später von Herakles getötet wird, vgl. Hes. *Theog.* 526–528; Apollod. *Bibl.* II 119=II 5,11) heißt übrigens nicht „Ethon“, wie falsch von der deutschsprachigen Wikipedia (s. v. „Prometheus“ und „Ethon“, konsultiert am 18. 08. 2013) und von TRELENBERG 2012, 113 Anm. 126 behauptet wird, sondern Aithon („der Flamme/Gelbbraune“, bei Hygin *Fab.* 31,5 latinisiert zu *Aethon*).
- 176 Zum Sternbild „Adler“ vgl. Ps.-Eratosth. *Catast.* 30, wo der verstirnte Adler freilich nicht derjenige ist, der täglich Prometheus’ Leber wegfrä (vgl. die vorangehende Anm.), sondern derjenige, der den jungen Ganymedes auf den Olymp trug (vgl. oben 10,1 mit Anm. 164).
- 177 Noch einmal (vgl. oben 10,1 mit Anm. 164) spielt Tatian hier auf den Ehebruch des in einen Schwan verwandelten Zeus mit der spartanischen Königsgemahlin Leda an. Zum Sternbild des Schwans (Cygnus) vgl. Ps.-Eratosth. *Catast.* 25, wo das Objekt von Zeus’ sexueller Begierde freilich nicht Leda, sondern die Göttin Nemesis ist.
- 178 „Tagewechselnd“ (ἑτεροήμεροι, ein Wort, das in dieser Form nur bei Tatian belegt ist; bereits in Hom. *Od.* XI 303 tritt die – in den Hexameter passende – Form ἑτεροήμεροι auf, die auch hier auf die Dioskuren bezogen ist), d.h. einen Tag im Götterhimmel und den nächsten in der Unterwelt bei den Toten verbringend, heißen die Dioskuren Kastor und Polydeukes (lat. Pollux), weil der von Zeus und Leda

- stammende (und daher für die Unsterblichkeit bestimmte) Polydeukes dieses Los erbat, als sein (von Tyndareos und Leda, d.h. nur von sterblichen Menschen stammende und daher zum Tod verurteilte) Halbbruder Kastor tödlich verwundet war; auf diese Weise konnte Polydeukes seinem Halbbruder die Hälfte seiner Unsterblichkeit abgeben (vgl. die nächste Anm.).
- 179 Mit dem Hinweis auf den Raub der Töchter des Leukippos greift Tatian zielsicher den vielleicht einzigen schwarzen Fleck auf der sonst „weißen Weste“ der Dioskuren auf: Hilaïra und Phoibe, Töchter des Leukippos, waren bereits den Helden Lynkeus und Idas zur Ehe versprochen, wurden dann aber von den Dioskuren geraubt; es kam deshalb zu einer Auseinandersetzung zwischen den beiden Brüderpaaren, in deren Verlauf Idas und Lynkeus, aber auch Kastor getötet wurden und dieser dann nur zu einer ‚halben‘ Unsterblichkeit wiedererweckt werden konnte, weil Polydeukes eine Hälfte der seinigen aufgab (vgl. die vorangehende Anm.). Vgl. hierzu die 10. *Nemeische Ode* Pindars (V. 54–90), Theokrits Dioskuren-Hymnos, *Id.* 22,135–211 und das knappe Referat (in dem manches etwas anders dargestellt wird) in Apollod. *Bibl.* III 134–137 = III 11,2.
- 180 Auf die schöne Helena zu sprechen zu kommen, liegt wohl deshalb für Tatian hier so nahe, weil sie die Tochter der Leda ist, der Zeus als der gerade erwähnte Schwan beiwohnte, und die Schwester der ebenfalls gerade genannten Dioskuren.
- 181 Während Helenas Ehemann Menelaos in den homerischen Epen recht oft als „blond“ (ξανθός) bezeichnet wird (16mal in der *Ilias* und 14mal in der *Odyssee*), ist die Junkur „am Kopfe blond“ (κάκη ξανθός) nur in *Od.* XV 133 zu finden.
- 182 Das Attribut μισηφόρος findet sich bei Paris nur hier (zuvor wird damit gelegentlich Dionysos charakterisiert, einmal auch der verweichelichte orientalische König Ninus: Phoinix von Kolophon, *Iamb.* 1,24). Der „goldreiche“ (πολύχρυσος) heißt Paris ebenfalls nur hier (in Eur. *Hec.* 492 sind die Trojaner mit diesem Attribut gekennzeichnet, in Eur. *Hel.* 928 ihre Häuser, in Hom. *Il.* XVIII 289 die ganze Stadt Troja; bei Quintus Smyrn. III 652; IX 40; X 21.360 wird Paris' Vater Priamos so genannt). Ähnliche Beschreibungen des Paris, der mit seinem aufgeputzten Äußeren in Sparta Helena verführt, gibt es schon bei Euripides (*Troad.* 991f.; *IA* 73f., zitiert von Clem. Alex. *Paed.* III 13,1).
- 183 In Hom. *Od.* IV 561–569 sagt der alte Meergott Proteus dem Menelaos voraus, er werde nach seinem irdischen Leben einmal ins Ἠλύσιον πεδίον gelangen, weil er der Gatte der Helena sei; dabei ist anzunehmen, dass sich auch Helena dort selber an der Seite ihres Mannes finden wird. In Lukians *Wahren Geschichten* (II 8, vgl. 26) sind sie und Menelaos jedenfalls auf der „Insel der Seligen“.
- 184 „Tyndareos-Tochter“ (Τυνδαρίς) könnte nach strenger Genealogie eigentlich nur Helenas Schwester Klytaimnestra genannt werden (und wird so genannt Eur. *El.* 60; *Hec.* 1278; *IT* 806; *Or.* 826), denn Helena ist ja eine Tochter des Zeus (vgl. oben Anm. 180). Doch wird Τυνδαρίς nicht selten (und vielleicht sogar häufiger) auch auf Helena angewandt (vgl. Eur. *Andr.* 898; *Hec.* 269; *Troad.* 34; *Hel.* 472; 614; 1179; 1546; *Or.* 1154; *IA* 61; 1335; 1417). Bei der vorliegenden Stelle sind sich die Kommentatoren seit GESNER und WORTH uneins, ob Helena (so GESNER; dann KUKULA, WHITTAKER, DI CRISTINA, MARCOVICH; vgl. auch PUECH 1903, 122) oder Klytaimnestra (so WORTH) gemeint ist (TRELENBERG 2012, 113 Anm. 133 lässt beide Möglichkeiten offen; auch von ORTO trägt beide Möglichkeiten vor). Für Klytaimnestra spricht, dass man Tatian dann nicht erneut einen Fehler in seiner Mythenkenntnis vorhalten müsste, denn Orest tötet seine Mutter Klytaimnestra tatsächlich in der *Elektra* des Euripides (nicht im *Orest*, wie man bei WORTH und von ORTO lesen kann); dagegen trachtet er der Helena zwar im *Orest* des Euripides nach dem Leben, doch wird diese von den Göttern entrückt, bevor er die Tat ausführen kann.
- 185 In diesem Satz zählt Tatian die Wünsche und Situationen auf, die Menschen dazu veranlassen könnten, den Willen des Schicksals in Erfahrung zu bringen (Herr-

- schaft, Reichtum, Heldentum, Erfüllung der Lüste, Ehrgeiz in Sportwettkämpfen, Ruhmsucht, Angst vor Tod und Krankheit). Daraus ergibt sich ein Ideal der Bedürfnislosigkeit, das stoisch oder eher sogar kynisch wirkt.
- 186 Den Begriff *δοξομανία* (vgl. auch 19,2; vor unserer Schrift nur einmal bei Plutarch, *Sulla* 7,1 belegt) scheint Tatian in die christliche Literatur eingeführt zu haben (nächster Beleg ist Clem. Alex. *Paed.* II 125,1; dann Belege bei Gregor von Nyssa, Basileios von Kaisareia und vor allem Johannes Chrysostomos). Das Adjektiv *δοξομανής* ist zuerst in einem Fragment des Stoikers Chrysipp (*SVF* III 667) belegt.
- 187 Hier könnte Mt 5,45b im Hintergrund stehen: Gott Vater lässt seine Sonne über Böse und Gute aufgehen (τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροῦς καὶ ἀγαθοῦς).
- 188 Vgl. zu dem uralten Topos, dass allen Menschen der Tod gemeinsam ist (vgl. bereits Hom. *Il.* VI 486–489), H. WANKEL, „Alle Menschen müssen sterben.‘ Variationen eines Topos der griechischen Literatur“, *Hermes* 111 (1983) 129–154.
- 189 Bereits in Solons Musenelegie heißt es, dass diejenigen, die schon am meisten haben, das Doppelte begehren (Fr. 13,72f. WEST): οἱ γὰρ νῦν ἡμ(έω)ν πλείστον ἔχουσι βίον, / διπλάσιον σπεύδουσι.
- 190 Die Übersetzung gibt so gut wie möglich den überlieferten Text (καὶ δι’ ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται) wieder, der jedoch sehr problematisch ist (deshalb hier auch in Cruces gesetzt wurde) und eine Reihe von Verbesserungsvorschlägen hervorgerufen hat, die jedoch alle nicht überzeugen können (MARAN: κὰν δι’ ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται; WILAMOWITZ: μετ’ ἀξιοπιστίας καὶ διὰ τῆς δόξης γίνονται πένητες· καὶ ὁ μετρώτερος; RUECH: καὶ δι’ ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γίνονται πενέστεροι; MARCOVICH: καὶ δι’ ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης ᾤκωντες ἐνδεεῖς) γίνονται). Erwägenswert ist PONSCHAB'S Vorschlag (1895, 16), γίνονται durch γινόμενοι zu ersetzen, so dass sich der zusammenhängende Ausdruck οἱ πλουτοῦντες καὶ δι’ ἀξιοπιστίας μετὰ τῆς δόξης γινόμενοι ergäbe.
- 191 Tatian gibt zu verstehen, dass die die Menschen plagenden Begierden (darunter auch die Habgier) eine Folgeerscheinung der von den Dämonen kreierte Heimarzene (καθ’ εἰμαμένην) sind; sagt man sich von dieser frei, kann man sich auch von den Begierden befreien. – Den schlaflosen Habgierigen / Geizigen karikiert sehr plastisch Lukian in seinem *Gallus* (29f.).
- 192 Hier dürfte Kol 2,20 im Hintergrund stehen: Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου... („wenn ihr mit Christus den Elementen der Welt gestorben seid“). Hinzu tritt, auch für den folgenden Satz, Röm 6,10: ὁ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφ’ ἧς ὁ δὲ ζῆ, ζῆ τῷ θεῷ („was nämlich gestorben ist, ist ein für allemal der Sünde gestorben; was aber lebt, lebt für Gott“).
- 193 Die *παλαιὰ γένεσις* lässt an Röm 6,6, Eph 4,22 (wo jeweils vom *παλαιὸς ἄνθρωπος* die Rede ist) denken.
- 194 Ein deutliches Vorbild für diesen Gedanken ist Weish 2,23: ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσίᾳ („Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen“).
- 195 Mit der „Freiheit“ (τὸ αὐτεξούσιον) ist die freie Entscheidung für den Abfall von Gott gemeint, der in 7,4 geschildert wurde (in 7,2 und 7,3 war ebenfalls vom αὐτεξούσιον bzw. von der αὐτεξούσιος γνώμη die Rede).
- 196 Etwas anders pointiert („unter die Sünde verkauft“), aber jedenfalls Inspiration für Tatiens Satz ist Röm 7,14: ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν („ich aber bin aus Fleisch, verkauft unter die Sünde“).
- 197 Vgl. die beiden πνεύματα in 1 Kor 2,14: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ („wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der von Gott stammt“).
- 198 Der Ausdruck *εἰκὼν* καὶ ὁμοίωσις (auch in 15,3 und 15,4) ist direkt Gen 1,26 entnommen, wo Gott den Beschluss fasst, den Menschen zu erschaffen (Ποιῶσωμεν

- ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, „lasst uns den Menschen schaffen nach unserem Bild und Gleichnis“).
- 199 Zur *creatio ex nihilo* der Materie vgl. oben 5,7 mit Anm. 84.
- 200 Statt des überlieferten ἀπορον wollte WILAMOWITZ ἀπειρον (von SCHWARTZ in den Text aufgenommen) und SCHWARTZ (S. VIII in seiner Praefatio) ἄπειον lesen (von RUECH 1903, 123 befürwortet und von MARCOVICH übernommen). Für die Junktur von beiden Vorschlägen mit ἀσημάτιστον in Bezug auf die Materie gibt es Belege: ἀσημάτιστον καὶ ἀπειρον sind die Attribute, die laut Diog. Laert. III 69 Platon der Materie gibt; dagegen soll Platon laut Aëtios, *Plac.* 308,5–7 DIELS die Materie ἀσημάτιστον und ἄπειον genannt haben (vgl. Orig. *C. Cels.* IV 56; Hipp. *Ref.* I 19,3; V 17,2). Doch scheint auch das für Tatian überlieferte ἀπορον durchaus einen Sinn zu ergeben (die Materie ist „hilflos“, weil sie völlig passiv ist und eines formenden Gestalters bedarf) und braucht deshalb nicht geändert zu werden.
- 201 Für die „zweite Stufe der Schöpfung“, die Ordnung und Gestaltung der vorher indiskreten und gestaltlosen Materie, ist laut 5,6 der Logos verantwortlich.
- 202 Die adverbiale Bestimmung ἐν αὐτῇ wurde von SCHWARTZ getilgt und von MARCOVICH in ταύτῃ abgeändert; sie lässt sich aber halten, wenn man sie mit von OTTO auf die kurz vorher genannte διαίρεσις bezieht („innerhalb dieser Aufteilung“).
- 203 Die Wortfolge ἀπ' αὐτῆς ζωογονούμενον geht auf WHITTAKER zurück, die damit eine Konjekture von SCHWARTZ teilweise aufnimmt (überliefert ist ἀπ' αὐτῆς νοούμενον; SCHWARTZ konjizierte ἐπ' αὐτῆς ζωογονούμενον). MARCOVICH wollte ἐπ' αὐτῆς ἰσχύον καὶ νοούμενον lesen; TRELENBERG lässt darin die Ergänzung (die in der Tat nur überflüssig doppelt) weg und liest ἐπ' αὐτῆς νοούμενον. Vielleicht könnte man die Tilgung der Präposition erwägen und einfach αὐτῆς νοούμενον lesen (vgl. HARNACKS Übersetzung: „was zu ihr gehört“); möglicherweise hat auch DI CRISTINA den Text so gedeutet („tutto ciò che conosciamo di essa [scil. della terra]“).
- 204 Das Kolon περί δὲ αὐτό (αὐτό V: -ῶ MP) ἔστι τοῦ γεγενῆσθαι τὸ αἴτιον hat RUECH 1903, 124 zu Recht als „phrase ... très obscure“ bezeichnet, und dies bildet sich auch in den Übersetzungen ab (GESNER: „Quemadmodum enim corporis animalis constitutio, unius gubernationis est, et ad unum finem, cuius gratia genitum est, refertur“; von OTTO: „Quemadmodum enim corporis constitutio unius est descriptionis, et circa illud versatur nascendi causa“; HARNACK: „Wie nämlich der Leib einheitlich organisiert ist und diese seine Einheitlichkeit von der Geburt an besteht“; RUECH: „comme la constitution du corps a son unité qui répond à un plan, – c'est là qu'est le principe de son existence – ...“; KUKULA: „wie die Zusammensetzung des menschlichen Körpers einheitlich und maßgebend für seine Existenz ist“; FERMI: „È come nel corpo umano: vi è in esso un'armonia generale di funzionamento, sulla quale si fonda il principio della vita“; WHITTAKER: „the structure of the body results from a single plan, and the reason for its creation is connected with it“; DI CRISTINA: „Come infatti la struttura del corpo obbedisce a un unico piano – il che è determinante per il venire all'esistenza“; TRELENBERG: „wie nämlich der Bau des menschlichen Körpers einen einheitlichen Plan besitzt, welcher für die Existenz desselben ursächlich und maßgebend ist“). Wenn der überlieferte Text gehalten werden soll (SCHWARTZ' sehr starker Eingriff ist nicht überzeugend und auch die weniger starken von MARCOVICH nicht), dann muss man τοῦ γεγενῆσθαι τὸ αἴτιον als Subjekt des Kolons auffassen und kann περί ... αὐτό nur auf den voranstehend erwähnten Körper (σῶμα) beziehen. Dann ist hier gesagt, dass der Körper in seinem Zusammenhalt den Grund dafür bildet, dass er so geworden ist, wie er ist, und seine einzelnen Teile einem einheitlichen Plan unterworfen sind.
- ELZE 1960, 87 schlug vor, πνεῦμα anstelle von περί zu lesen, was DI CRISTINA „allettante“ findet, der freilich seinerseits das konjizierte πνεῦμα durch ψυχή ersetzen

- möchte und dann versteht: „Come infatti la struttura del corpo obbedisce a un unico piano, ed è l'anima la sua ragion d'essere ...“
- 205 Eine ähnliche Analogie zwischen den Gliedern eines einzelnen Körpers und den Teilen einer größeren Körperschaft findet sich in Röm 12,4f. (καθ'ἅπερ γὰρ ἐν ἐνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν, οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ, „denn wie wir in einem Leib viele Glieder haben, die Glieder aber alle nicht die gleiche Tätigkeit haben, so sind wir vielen ein Leib in Christus“; vgl. 1 Kor 12,12). Freilich geht Tatians Gedanke noch weiter und setzt die Ordnung des Mikrokosmos im menschlichen Körper gleich mit der des Makrokosmos der großen Welt. Vgl. zu dieser Denkfigur A. MEYER, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Diss. (Bern 1900): Erste Spuren finden sich bereits bei den Vorsokratikern (4–15; vgl. vor allem Demokrit, 68 B 34 DK: „Der Mensch ist eine Welt im Kleinen“, ἀνθρώπος μικρὸς κόσμος), und sie lassen sich über Platon (18–24), Aristoteles (26–30), die Stoiker (31–35) und die Neupythagoreer (36–38) bis in die Kaiserzeit verfolgen (38–45). Zum Beitrag der Medizin in dieser Diskussion F. LE BLAY, „Microcosm and Macrocosm: The dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition“, in: P. VAN DER EIJK (Hg.), *Hippocrates in Context* (Leiden / Boston 2005) 251–269. Ferner: G. LANCZKOWSKI / W. JANKE / G. SIEGMANN, „Makrokosmos/Mikrokosmos“, in: *TRE* 21 (1991) [745–754] 748–750, sowie M. GATZEMEIER, „Makrokosmos/Mikrokosmos. I. Antike und Mittelalter“, in: *HWP* 5 (1980) 640–643.
- 206 Die Bedeutung von θεοφιλεῖς wird verschieden wiedergegeben (VON OTTO: „amicos deo“; HARNACK und KUKULA: „Freunde Gottes“; WHITTAKER: „lovers of God“; TRELENBERG: „Gottesverehrer“). Die häufigere und ältere Bedeutung (vgl. *LSJ* s. v. θεοφιλῆς I) ist die passive („dem Gott lieb / von Gott geliebt“).
- 207 Statt des überlieferten ὁμῶς hat KUKULA ὁμῶς konjiziert (MARCOVICH präferiert das von DE ZWAAN konjizierte ὁμ(οῖ)ῶς mit dem gleichen Sinn).
- 208 Damit spielt Tatian darauf an, dass im Griechischen δαίμων seit jeher (vgl. bereits z.B. Hom. *Il.* I 222) ein Synonym für θεός ist (oder zumindest sein kann).
- 209 Die „spirituelle Konstitution“ der Dämonen ist also grundsätzlich die gleiche wie die der Menschen; sie sind ja auch beide (die Dämonen als frühere Engel) Geschöpfe des Logos (vgl. oben 7,2).
- 210 Bemerkenswerterweise differenziert Tatian bei den Dämonen zwischen mehr und weniger Materie-Orientierten; dafür gibt es Parallelen in paganer Dämonologie: Schon der Platoniker Xenokrates (bei Plut. *De Is.* 25, 360E) unterschied verschiedene Grade von Tugend und Laster bei den Dämonen, und Reflexe einer solchen differenzierenden Dämonen-Lehre finden sich auch im *Timaios*-Kommentar des Calcidius (Kap. 133 und 135; vgl. DILLON 2004, 130 und 140).
- 211 Hier wird noch einmal die freie Entscheidungsmöglichkeit (τὸ αὐτεξούσιον, vgl. oben 11,4 mit Anm. 195 sowie 7,2f.) betont, die die Dämonen aufgrund ihrer Dummheit (ἀβελτερία, so auch schon 7,5) zu ihrem eigenen Verderben ausgeübt haben.
- 212 Vgl. 7,4f.; doch während dort nur davon die Rede ist, dass der rebellierende „Erstgeborene“ der Engel sich zum Gott erklären lässt, wird hier allen abgefallenen Engeln (= Dämonen) die Begierde zugeschrieben, göttlichen Status zu beanspruchen – womit sie bei den Menschen, die sie als Götter verehren, ja auch Erfolg haben.
- 213 Statt des überlieferten ἐφιμέμει hat SCHWARTZ ἀφιμέμει konjiziert. WHITTAKER und TRELENBERG versuchen das Überlieferte zu halten, zeigen aber durch ihre Übersetzung, dass das nicht gut aufgeht (WHITTAKER: „who through the demons' revolt long for knowledge of the perfect god“ – aber die „demons' revolt“ hat die Menschen doch gerade von Gott abgebracht; DI CRISTINA: „gli uomini che in mezzo alla rivolta dei demoni hanno anelato alla conoscenza del Dio perfetto“ – διὰ als „in mezzo“?; TRELENBERG: „die während des Aufstands der Dämonen dennoch nach der Erkenntnis des vollkommenen Gottes strebten“ (so auch bereits FERMI) – aber

- weder „während“ noch „dennoch“ sind durch den griechischen Wortlaut gedeckt). Die Verderbnis von ἀφιέμενοι in ἐφιέμενοι lässt sich leicht durch Einfluss des direkt vorangehenden ἐπαναστάσεως erklären.
- 214 Die Vorstellung von einem alles durchwaltenden πνεῦμα erinnert an die Stoa, doch ist das hier von Tatian gemeinte von deutlich niedrigerer Natur als das stoische.
- 215 Nach εἰκότων hat WILAMOWITZ οὐδὲ ἀπ' eingeschoben, was die nachfolgenden Editoren in der Regel (MARCOVICH schob stattdessen λόγων καὶ ein) übernommen haben, mit Ausnahme TRELENBERGS, der beim überlieferten εἰκότων ἐννοιῶν bleibt; dies geht jedoch schon sprachlich nicht, weil das Attribut beim Femininum ἐννοιῶν nicht εἰκότων, sondern εουκίων heißen müsste.
- 216 Ähnlich heißt es bereits in 1 Kor 2,4: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγους ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως („mein Reden und meine Verkündigung liegen nicht in plausiblen Worten menschlicher Weisheit, sondern in der Darlegung des Geistes und der Kraft [scil. Gottes]“).
- 217 Das vor οἱ βουλόμενοι überlieferte Relativpronomem οὗς hat bereits WORTH gestrichen, weil diese Satzperiode sonst gar keinen Hauptsatz hätte, und alle neueren Editoren sind ihm gefolgt, mit Ausnahme TRELENBERGS, der es jedoch bezeichnenderweise nicht übersetzt.
- 218 Der Skythe Anacharsis (erwähnt zuerst bei Herodot IV 46,1 und IV 76f.) avancierte in der griechischen Überlieferung zum Muster eines „Barbaren“, der sich griechische Kultur aneignete (er soll zur Zeit Solons nach Athen gekommen sein: Diog. Laert. I 101f.) und den Griechen als ebenbürtig erwies. Diverse Autoren rechneten ihn zu den Sieben Weisen (vgl. Diog. Laert. I 13; 41f.), und Diogenes Laertios widmete ihm in seiner Philosophiegeschichte einen eigenen Abschnitt (I 101–105) zwischen den zu den Sieben Weisen gerechneten Griechen Periander und Myson. Die Reputation des Anacharsis zur Zeit der Zweiten Sophistik zeigt vielleicht am besten Lukians Dialog *Anacharsis oder: Über die Wettkampfstätten*, in dem Anacharsis im Gespräch mit Solon ein zentrales Phänomen der griechischen Kultur (die sportlichen Wettkämpfe) einer geistreichen Kritik unterzieht und sich dabei seinem Gegenüber Solon als völlig ebenbürtig erweist.
- 219 Ein Hinweis auf die Popularität der aus Babylonien stammenden „chaldäischen“ Astrologie im griechisch-römischen Mittelmeerraum (vgl. Diod. II 29,2; 31,8; Strab. XVII 1,29; Sext. *Math.* V 2).
- 220 Gemeint ist die Orakelleiche von Dodona, die zum ersten Mal in der *Odyssee* erwähnt wird (*Od.* XIV 327–330 = XIX 296–299; in *Il.* XVI 233–235 ist zwar von Dodona, aber noch nicht von der Eiche die Rede).
- 221 Vgl. 1 Kor 2,6–8: λαλοῦμεν ... σοφίαν ... οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ..., ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην ... ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν („wir reden ... Weisheit ... nicht dieser Welt und auch nicht die der Herrschenden dieser Welt ..., sondern wir reden Gottes Weisheit im Mysterium, die verborgene ...; welche niemand von den Herrschenden dieser Welt erkannt hat“). Ferner Justin, 2 *Apol.* 15,3: ἡμῶν τὰ διδάγματα ... πάσης ... φιλοσοφίας ἀνθρωπειοῦ ὑπέρτερα („unsere Lehren ... stehen höher als jede menschliche Philosophie“).
- 222 Mit dieser Aussage widerspricht Tatian einem zentralen Postulat platonischer und pythagoreischer Philosophie (außer den einschlägigen Partien in Platons *Phaidon*, *Phaidros* und *Menon* vgl. Diog. Laert. III 67 [Referat über Platon], VIII 28 [Referat über Pythagoreer], Clem. Alex. *Strom.* VI 27,2: die Lehre über die Unsterblichkeit der Seele kam von den Ägyptern über Pythagoras zu Platon).
- 223 Zu dieser paradoxen These, dass die Seele nicht unsterblich ist, aber den endgültigen Tod vermeiden kann, „wenn sie sich die Erkenntnis Gottes zueigen gemacht hat“, vgl. Theophil. *Autol.* II 27: „Weder nun hat Gott ihn [scil. den Menschen] unsterblich gemacht noch sterblich, sondern ... fähig, beides zu empfangen, damit er,

- wenn er das Gebot Gottes beachtet und sich den Dingen der Unsterblichkeit zu-
neigt, als Lohn von ihm die Unsterblichkeit empfängt und zum Gott wird, wenn
er aber andererseits sich den Werken des Todes zuwendet und Gott missachtet,
sich selbst Ursache des Todes wird. Denn frei und selbstbestimmt (ἐλεύθερον και
αὐτεξούσιον) hat Gott den Menschen gemacht.“
- 224 Vgl. oben 6,1 („nachdem ein einziges Mal die uns betreffenden Zeitläufte vollstän-
dig vollendet sind“) und 12,7 („bis der Kosmos sein Ende nimmt, aufgelöst wird
und der Richter sich einfindet“).
- 225 Ein leicht abgewandeltes Zitat von Joh 1,5 (ἡ σκοτία αὐτὸ [scil. τὸ φῶς] οὐ
κατέλαβεν, „die Dunkelheit aber hat es [= das Licht] nicht ergriffen“).
- 226 Das πνεῦμα, von dem hier (und in 13,4) die Rede ist, ist das „göttliche“ (vgl. θείου
πνεύματος in 13,3 und die Unterscheidung der beiden πνεύματα in 12,1), während
Tatian in 12,3 und 12,5 vom πνεῦμα ὑλικόν spricht, das den Kosmos durchwaltet
(vgl. auch 12,8: es ist in allen Wesen des Kosmos, auch in den Menschen) und an dem
auch die Dämonen Anteil haben. In 12,1 hat Tatian das niedere πνεῦμα direkt als
„Seele“ (ψυχή) bezeichnet, wozu seine hier gemachte Gegenüberstellung zwischen
ψυχή und (höherem) πνεῦμα passt.
- 227 Auch die Verbindung von Logos und Licht erinnert an den Prolog des Johannes-
Evangeliums, wobei die Verbindung dort (Joh 1,3f.) über mehr Stationen stattfindet
als hier.
- 228 Die gleiche Aussage in 12,1 (ἐκότερα [scil. διαφορὰ πνεύματος] παρὰ τοῖς ἀνθρώ-
ποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν).
- 229 Tatian muss hier einen gewissen Widerspruch in Kauf nehmen (obwohl der göttliche
Geist die menschliche Seele verlassen hat, da sie ihm nicht folgen wollte – vgl.
oben 7,4 –, ist ein Funke dieses Geistes in ihr verblieben), um die Entstehung des
Glaubens an viele Götter (die Dämonen) statt des einen Gottes zu erklären.
- 230 An dieser Stelle behält TRELENBERG zwar zu Recht das überlieferte καταγόμενον im
Text (für das die Bedeutungen „einkehren bei / Wohnstatt nehmen bei“ gut belegt
sind; vgl. NESSELRATH 2005, 251); die von SCHWARTZ in den Text gesetzte Konjek-
tur καταγ(ιν)όμενον (die auch WHITTAKER übernimmt) ist unnötig. Andererseits
übernimmt TRELENBERG die von MARCOVICH (der an dieser Stelle außerdem <καὶ>
καταγ(ιν)όμενον lesen wollte) eingeführte Satzpause vor καταγόμενον, obwohl
der Satz viel besser und völlig glatt einfach durchläuft.
- 231 Der Satz erklärt das Auftreten von Propheten Gottes unter den Menschen. Vgl.
Theophil. *Autol.* II 10: „Dieser also [scil. der Logos als ‚Gehilfe‘ Gottes], der ‚Geist
Gottes‘ (πνεῦμα θεοῦ) ist und ‚Anfang‘ und ‚Weisheit‘ (σοφία) und ‚Kraft des
Höchsten‘, kam herab auf die Propheten und legte durch sie die Verhältnisse über
die Erschaffung der Welt und aller übrigen Dinge dar.“
- 232 Die Verbindung von Weisheit und göttlichem Geist lässt an Vorstellungen der *Sa-
pientia Salomonis* denken; vgl. dort 7,7–15.24–28; 8,3f.21–9,4; 10. Bei anderen Apolo-
geten nimmt die Sophia in der göttlichen Trinität die Stelle des Heiligen Geistes ein
(Theophil. *Autol.* II 15: τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ και τοῦ λόγου αὐτοῦ και τῆς σοφίας
αὐτοῦ, „der Dreiheit, Gottes und seines Logos und seiner Weisheit“; vgl. Irenaeus,
Adv. haer. IV 7,4).
- 233 Als „Diener des Gottes, der gelitten hat“ wird hier offenbar das gleiche verstanden
wie die Weisheit im vorangehenden Satz; dann ließe sich auch bei diesem Diener
an den Heiligen Geist denken (vgl. VON OTTO und DI CRISTINA ad loc.). – „Der Gott,
der gelitten hat“ ist eine der wenigen Anspielungen Tatians auf das irdische Leben
Christi (vgl. 21,1).
- 234 Die frühesten Belege für θεομάχος (später in christlicher Literatur sehr verbreitet)
finden sich in Ps.-Skymnos, *Ad Nicom. Reg.* 637 (späteres 2. Jh. v. Chr.), bei dem Stoi-
ker Herakleitos, *Hom. Alleg.* I2 (um 100 n. Chr.) und im Neuen Testament (Apg 5,39).

- 235 Der Begriff „Vielherrschaft“ (πολυκοιρανίη, ganz bewusst in seiner episch-ioni-
schen Form belassen) spielt auf eine berühmte Sentenz in der *Ilias* an (II 204: „Nicht
etwas Gutes ist die Vielherrschaft!“) und macht die Pointe, dass die Griechen mit
ihrem Polytheismus diese Sentenz gerade nicht beherzigt haben.
- 236 Seit von OTTO verweisen alle Kommentatoren zu dieser Stelle auf Mt 12,29 (TRELEN-
BERG auf die gesamte Partie 12,22–30), wo Jesus die Vorwürfe der Pharisäer, er treibe
Dämonen im Namen Beelzebubs aus, zurückweist und danach mit dem Gleichnis,
man könne nur dann in das Haus eines Starken (ισχυρός) eindringen und es plün-
dern, wenn man den Starken fessele, antwortet und damit darauf hinweist, dass er
mit seiner Dämonenaustreibung auf jeden Fall gegen solche finsternen Mächte vor-
gehe. Wenn Tatian bei seinem Satz wirklich an diese Stelle gedacht hat (was mir
nicht sicher scheint), dann hat er ihre Aussage deutlich geändert, denn während er
den Dämonen nur vermeintliche Stärke zuweist, ist der Dämon in Jesus' Gleichnis
tatsächlich ισχυρός.
- 237 Vgl. dazu 13,4: „der Geist ... hat sie, da sie ihm nicht folgen wollte, verlassen.“
- 238 Das vorliegende Satzgefüge enthält mindestens eine größere Störung. SCHWARTZ
hat wahrscheinlich richtig eine Lücke nach παρόν αὐτοῖς angesetzt; zu speku-
lativ jedoch ist es, zwei Worte vor dieser Lücke mit WILAMOWITZ παρόν durch
πικρόν zu ersetzen und dann die Lücke mit ἀποβήσεται τῶν γὰρ νῦν αἰώνων
παρεληλυθότων zu füllen.
Die Versuche, ohne die Annahme einer solchen Lücke auszukommen, schlagen
nicht durch. KUKULAS Meinung (1900, 27), man könne μεθέξουσιν als Dativ Plu-
ral eines Partizips auffassen und direkt auf das vorangehende αὐτοῖς beziehen,
scheitert daran, dass das gleiche Bezugswort zu μεθέξουσιν (die Dämonen) we-
nige Worte später auf ein Partizip im Nominativ Plural (μεταλαμβάνοντες) bezo-
gen werden müsste und damit ein unerträglich hartes Anakoluth ergäbe. Auch die
Übersetzungen von WHITTAKER und TRELENBERG zeigen, dass es ohne Lücke nicht
geht: WHITTAKER übersetzt etwas, was nicht im Text steht („instead of death they
[i. e. the demons] will receive torment that is deathless“ – von „torment“ steht nichts
im Text), und TRELENBERG produziert einen inhärenten Widerspruch („So kommt es,
dass das, was sie [= die Dämonen] ihnen [= den Menschen] momentan voraushaben,
nämlich nicht wie die Menschen zu sterben, ihnen dereinst zustößt“ – d.h. weiterhin
„nicht wie die Menschen zu sterben“? dies wäre jedenfalls die aus dem Vorange-
henden zu folgernde Implikation; aber der weitere Text sagt genau das Gegenteil).
PUECH 1903, 127 behält auch gegen KUKULA Recht mit der Auffassung, dass παρόν
sich nicht einfach mit ἔσται ergänzen lässt; dann hätte Tatian sehr wahrscheinlich
einfach παρέσται geschrieben. PUECH dürfte ferner Recht damit haben, dass παρόν
ein Partizip im Akkusativ Absolutus (wie ἐξόν) darstellt; doch ist auf παρόν nicht
notwendig das ὁπότεν vorangehende τοῦθ' zu beziehen; vielmehr ist die Ergän-
zung von παρόν wahrscheinlich in der Lücke verschwunden.
Von οὐ μεθέξουσιν an wird der Text wieder verständlich (die Dämonen werden
keinen Anteil am ewigen Leben haben), doch ist hier wahrscheinlich noch ein klei-
nerer Eingriff vorzunehmen, weil dem Partizip μεταλαμβάνοντες sonst die not-
wendige Ergänzung fehlt. Bereits HARNACK (dem TRELENBERG folgt) hatte vorge-
schlagen, ἀντι θανάτου <θάνατον> zu lesen, doch ergibt die von SCHWARTZ vorge-
schlagene Ergänzung ἀντι <ταύτης> (scil. τῆς αἰδίου ζωῆς; freilich ohne die dann
von ihm vorgenommene Wort-Umstellung) einen pointierteren Gegensatz: Statt
ewigen Lebens erhalten die Dämonen einen ewigen Tod.
- 239 Am hier überlieferten Text (καταχρόμενοι διὰ παντός και διὰ τοῦ ζῆν ἀποθνή-
σκοντες) glaubte bereits MARAN durch die Streichung von και διὰ eine Änderung
vornehmen zu müssen; TRELENBERG folgt ihm, fügt aber vor διὰ παντός noch ein
καί ein, was MARAN nicht tut; diese Änderung stammt vielmehr von MARCOVICH,

- der καί vor δια παντός versetzt und das zweite (vor τοῦ ζῆν) tilgt. Unnötig sind beide Änderungsvorschläge.
- 240 In der überlieferten Sequenz ἔξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις ἅπερ αὐτοῖς παρ' ὃν ἔζων χρόνον νενομοθετήκασι sind deutlich Doppelungen erkennbar (hier kursiv hervorgehoben). Die Stelle hat nicht überraschend eine Reihe von Änderungsvorschlägen hervorgerufen: SCHWARTZ wollte τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, ὁμοίαν durch κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον, (κατὰ δὲ τὸ ἀποβεβηκός) ὁμοίαν und danach das zweite παρ' ὃν ἔζων χρόνον als Dittographie durch ἐκείνοις ersetzen. PUECH 1903, 127 akzeptiert die von SCHWARTZ (wegen des μὲν in κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, dem kein δὲ folgt) postulierte Lücke (die KUKULA 1900, 28 abgelehnt hatte) und nimmt an, dass nach dem zweiten ὁμοίαν noch eine Zeile ausgefallen ist, die er exempli gratia folgendermaßen ausfüllt: ὁμοίαν ἄδὲ κατὰ τὸ λυπηρόν τῆς ἐπικειμένης τοῖς ἀνθρώποις. KUKULA (Anm. zur Übersetzung) streicht ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον als „sinnwidriges Einschiesel eines Glossators“ (der τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν erläutern wollte). WHITTAKER bleibt beim überlieferten Wortlaut. MARCOVICH übernimmt KUKULAS Streichung von ὁμοίαν τῆς παρ' ὃν ἔζων χρόνον und verändert im folgenden das solitäre μὲν zu μέντοι; TRELENBERG folgt ihm in der Streichung, aber nicht in der Änderung von μέν, das er als explikatives „und zwar“ verstehen möchte (was nirgends belegt ist). Der hier vorgelegte Text kommt mit der von KUKULA vorgeschlagenen Streichung und einer kleinen, leicht durch Haplographie begründbaren Ergänzung nach (dem zweiten überlieferten) ὁμοίαν aus, die der Wortfolge τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν κατὰ μὲν τὴν σύστασιν ein sinnvolles Pendant gibt: ἔξουσιν τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν κατὰ μὲν τὴν σύστασιν, ὁμοίαν ἄδ' ἀνθρώποις ...; d.h. die Dämonen und die Menschen, die ihnen freiwillig folgten, werden eine vergleichbare ewige Bestrafung erleiden.
- 241 Die Ergänzung von μέν nach τοῖς nahm bereits GESNER vor, die Änderung des zweiten τοῖς in (αὐ)τοῖς SCHWARTZ.
- 242 Die Ansicht, dass die Seele mehrteilig sei, findet sich bereits bei Platon (vgl. das Bild vom Wagenlenker und seinem Rossegespann in *Phaidr.* 246a–b), dann auch bei den Stoikern (*SVF* II 824; Tert. *De an.* 14,2). Vgl. auch Tatians ungefähren Zeitgenossen Maximus von Tyros (*Dial.* 11,7a) und als spätantiken Zeugen für die Auffassungen Platons und der Stoiker Themistios (*In Arist. de an. paraphr.* 3,13–15 HEINZE).
- 243 Vgl. oben 1,5 mit Anm. 18. Das Wort κορακόφωνος ist ein Hapax legomenon.
- 244 Eine weitverbreitete antike Definition des Menschen, die außer hier bei Tatian erstmals in den pseudogalenischen *Definitiones medicae* (XIX, 355,7f. KÜHN) und mehrfach bei Sextus Empiricus (z.B. *Pyrrh. Hyp.* II 26; *Math.* VII 269) zu finden ist.
- 245 Dies gegen stoische Auffassungen (die nur Menschen und Göttern Vorhandensein und Gebrauch des Logos zubilligen; vgl. WILDBERGER 2006, 254–257) zu zeigen, ist etwa ein Anliegen von Plutarchs Schriften *Welche von den Tieren sind klüger, Land- oder Wassertiere?* (Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἐνυδρα;) und *Die logos-losen Wesen verwenden Logos* (Περί τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι).
- 246 Vgl. oben 12,1 mit Anm. 198.
- 247 Zu diesem und anderen von Tatian nicht erhaltenen Werken vgl. die Einführung, oben S. 7.
- 248 Als „unvergleichbar“ wird Gott bereits bei Philon bezeichnet (*Fug.* 141: τοῦ τῶν ὄντων ἀρίστου καὶ ἀσυγκρίτου καὶ πάντων αἰτίου θεοῦ, „des Gottes, der der beste der Seienden und unvergleichbar und Urheber von allem ist“; vgl. *Mut. nom.* 3: τὸ ... θεῖον ἀσύγκριτον).
- 249 „Das Seiende selbst“ („ipsium ens“ bei WORTH und von OTTO; nicht „das Sein“ oder „l'être“, wie HARNACK, PUECH und TRELENBERG übersetzen), eine deutlich platonische

- rende Formulierung (vgl. Plat. *Rep.* VII 537d) ist Gott (vgl. Clem. Alex. *Strom.* V 82,1: καλοῦντες ἦτοι ἐν ἡ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, „wir nennen ihn entweder Eines oder das Gute oder Geist, oder das Seiende selbst oder Vater oder Gott oder Schöpfer oder Herrn“). In der Septuaginta bezeichnet sich Gott selbst gegenüber Moses als ὁ ὢν, „der Seiende“ (Ex 3,14).
- 250 Das Adjektiv ἀσαρκός (das zunächst – seit dem *Corpus Hippocraticum* – „fleischlos“ im Sinne von „mager“ bedeutet) wird im Sinne von „unkörperlich“ offenbar erstmals von Philon verwendet (hier aber noch meist im Verbund mit ἀσώματος; *Gig.* 31; *Ebr.* 87; *Fug.* 59). Möglicherweise ist Tatian der erste, der das sehr plastische Wort („unfleschlich“) auf Gott bezieht. Dass Gott ἀσώματος ist, ist alte philosophische Lehre (vgl. Clem. Alex. *Strom.* V 109,1 = Xenophanes, 21 B 23 DK zu Xenophanes; Diog. Laert. III 77 zu Platon, V 32 zu Aristoteles), während die Stoiker Gott einen Körper zugewiesen hatten (SVF I 153; vgl. Plut. *Comm. not.* 48, 1085C; Sext. *Pyrrh. Hyp.* III 218).
- 251 Vgl. zu dieser Vorstellung Plut. *Qu. conv.* V 10,3, 685C (ἡ ψυχὴ ... τὰ ζῶα συνέχει καὶ ὅειν οὐκ ἔᾶ τὸν ὄγκον, „die Seele ... hält die Lebewesen zusammen und lässt ihre Körpermasse nicht zerfließen“), nicht dagegen die von TRELENBERG angegebene Stelle Plat. *Phaid.* 99c, wo von einer den Körper zusammenhaltenden Seele nicht die Rede ist.
- 252 Zu der unterstützenden Rolle des Fleisches für das Handeln des Menschen vgl. Plat. *Phaid.* 99a (εἰ ... τις λέγει ὅτι ἀνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὄστ᾽ αὖ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἶός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι, „wenn jemand sagte, dass ich, ohne solches zu haben und Knochen und Sehnen und alles andere, was ich habe, nicht in der Lage wäre zu tun, was mir gut scheint, würde er wohl die Wahrheit sagen“).
- 253 Die Tempelvorstellung ist mehrfach in den Briefen des Neuen Testaments zu finden; vgl. vor allem 1 Kor 3,16 (οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; „wisst ihr nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“), 2 Kor 6,16 (ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, „denn wir sind ein Tempel des lebendigen Gottes“).
- 254 Vgl. oben 13,5. Denkbar ist freilich auch, dass τοῦ πρεσβέοντος πνεύματος hier den höheren (göttlichen) Geist (im Gegensatz zum πνεῦμα ὑλικόν) bedeutet; vgl. 40,1 (τῷ πρεσβέοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν) (PUECH 1903, 128 Anm. 3).
- 255 Der Gebrauch von σκῆνωμα („Zelt des Körpers“) erinnert an 2 Petr 1,13.
- 256 Die φωνὴ ἔναρθρος ist in der Tat nach stoischer Lehre ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier (SVF III 17 = Diog. Laert VII 55; vgl. Phil. *Somm.* I 29: τῆς ἐνάρθρου φωνῆς, ἣν μόνος ἐκ πάντων ζῴων ἔλαχεν ἀνθρώπος, „der artikulierten Stimme, welche allein der Mensch von allen Lebewesen erlangt hat“; Ael. *Nat.* IV 46).
- 257 Die Junktur ὁμοίως τοῦ θεοῦ ist zum einen eine verkürzte Wiederholung der mehrfach vorher verwendeten Phrase εἰκὼν καὶ ὁμοίως τοῦ θεοῦ, erinnert zum anderen aber auch an das, was in platonischer Philosophie als ein Telos des Menschen bezeichnet wird: ὁμοίως θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν („Angleichung an Gott, soweit möglich“, Plat. *Thf.* 176b; vgl. Ar. *Did. ap. Stob.*: Σωκράτης, Πλάτων, ταῦτα τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεοῦ, „Sokrates und Platon sagen dasselbe wie Pythagoras, dass das Ziel die Angleichung an Gott ist“; Diog. Laert. III 78: τέλος ... εἶναι τὴν ἐξομοίωσιν τῷ θεῷ, „das Ziel ... sei die Angleichung an Gott“).
- 258 Vgl. oben 14,3 („sie haben ... keinen Anteil am Fleisch“).
- 259 „Geisthaft“ (πνευματικός) muss hier freilich im Sinne des niederen πνεῦμα ὑλικόν gemeint sein (vgl. oben 12,5), sonst hätten die Dämonen – da sie ebenfalls ohne Fleisch sind – die gleiche Konstitution wie der wahre Gott. Vgl. auch unten 15,8: „Denn sie sind (nur) Ausstrahlungen von Materie und Schlechtigkeit.“

- 260 Gemeint sind die Menschen, die das höhere πνεῦμα verlassen hat; vgl. oben 13,4 und 14,1. Vgl. auch die Unterscheidung zwischen ψυχικός άνθρωπος und πνευματικός άνθρωπος in 1 Kor 2,14f.
- 261 Der Ausdruck „Ort für Buße und Umkehr“ (μετανοίας τόπος) findet sich bereits in Weish 12,10 und in Hebr 12,17.
- 262 Der Ausdruck „Ausstrahlungen von Materie und Schlechtigkeit“ (ὕλης καὶ πονηρίας ... ἀπαυγασματα) könnte in bewusstem Gegensatz zu Ausdrücken wie ἀπαύγασμα ... φωτός αἰδίου („Ausstrahlung ... ewigen Lichtes“, Weish 7,26) und ἀπαύγασμα τῆς δόξης (scil. τοῦ θεοῦ, „Ausstrahlung des Ruhmes Gottes“, Hebr 1,3) gewählt sein.
- 263 „Macht ausüben“ (κατεξουσιάζειν) ist ein klarer Rückgriff auf Mt 20,25 und Mk 10,42, denn das Verb ist sonst vor Tatian nicht belegt.
- 264 Die Formulierung orientiert sich an Ps 8,6 (ἠλάττωσας αὐτὸν [scil. τὸν ἄνθρωπον] βραχύ τι παρ’ ἀγγέλους, „du hast ihn [= den Menschen] ein wenig unter die Engel gesetzt“), was in Hebr 2,7 zitiert ist.
- 265 Die von WORTH vorgeschlagene Änderung des einhellig überlieferten παραιτούμενον in παραιτούμένω (um Kongruenz mit dem vorangehenden παντὶ τῷ νενηκημένω zu erzielen), die von OTTO, MARCOVICH und TRELENBERG in den Text aufnehmen, ist unnötig, da sich παραιτούμενον als auf einen gedachten Subjektsakkusativ zu νικᾶν bezogen verstehen lässt.
- 266 Die hier erwähnten „anderen Darlegungen“ sind nicht erhalten (vgl. oben Einführung, S. 8).
- 267 Dass die Seele sich erst dann richtig entfalten kann, wenn sie nicht mehr im Körper steckt, ist freilich schon eine bei Platon vertretene Auffassung (*Phaid.* 66b–68b).
- 268 Vgl. oben 13,3: Die Menschenseele „strebt ..., wenn sie allein ihr Leben verbringt, abwärts zur Materie“.
- 269 Die Editoren sind sich einig, dass hier das substantivische Bezugswort zu ἀπαθανατιζούσης ausgefallen ist, ergänzen jedoch verschieden: GESNER (gefolgt von von OTTO, WHITTAKER und TRELENBERG) δυνάμεως, SCHWARTZ λόγου δυνάμεως, MARCOVICH θεοῦ δυνάμεως, das bereits KUKULA 1900, 28 (aber an anderer Stelle) vorgeschlagen hatte mit zusätzlicher Streichung von τὸ θεῖον als Glosse: ... ἔσται τῆς <θεοῦ δυνάμεως τῆς> ἀπαθανατιζούσης τὰς ψυχὰς <***> ὑμῖν προσελθούσης. Freilich muss er dazu auch noch τὸ ἐν κόσμῳ statt τὰ ἐν κόσμῳ lesen, das dann gemeinsames Subjekt zu ἐλέγηε und εὐκατάληπτον ἔσται sein soll, was der Änderungen doch etwas viel ist. In seiner Übersetzung will KUKULA offenbar nur noch wie schon GESNER δυνάμεως ergänzen und sonst nichts ändern.
- 270 Damit korrigiert Tatian die in 15,7 gemachte Aussage, dass die ψυχικοί die Dämonen nicht erblicken können; diese können, wenn sie es wollen, sich aus den im Text genannten Gründen zeigen.
- 271 Die Metaphorik der geistlichen Waffenrüstung ist in mehreren Paulus-Briefen vorgeprägt; Tatians Wortlaut am nächsten kommen Eph 6,14 + 17 (ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης + τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, „anlegend den Panzer der Gerechtigkeit / (aufnehmend) das Schwert des Geistes“) und 1 Thess 5,8 (ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως, „anlegend den Panzer des Glaubens“), aber genauere Entsprechungen als die zitierten finden sich nicht.
- 272 Es geht um Exorzismus, vgl. Justin, 2 *Apol.* 6,6; *Dial.* 30,3; 85,2.
- 273 Hinter dem hier genannten Demokrit verbirgt sich in Wahrheit ein Autor namens Bolos von Mendes (3. oder 2. Jh. v. Chr., vgl. *Suda* β 481 und 482; in 481 wird er mit Demokrit gleichgesetzt, in 482 wird ihm ein Werk περὶ συμπλαθειῶν καὶ ἀντιπλαθειῶν λίθων zugeschrieben). Vgl. WASZINK 1954; J. SALEM, *Démocrite* (Paris 2002) 366–368.
- 274 Demokrit stammte aus Abdera (einer griechischen Stadt an der Nordküste der Ägäis), und die Abderiten waren schon in der Antike für ihre Einfältigkeit verschrien

- (vgl. Cic. *Att.* VII 7,4; Mart. X 25,4; der Begriff Ἀβδηρολόγος ist aber nur hier bei Tatian belegt).
- 275 Zu Ehren seines Begleiters Abderos (ein Sohn des Hermes), der von den Rossen des thrakischen Königs Diomedes getötet worden war (die Herakles als seine achte Aufgabe seinem Herrn Eurystheus zu beschaffen hatte), gründete Herakles die Stadt Abdera (vgl. Apollodor, *Bibl.* II 97 = II 5,8).
- 276 Der iranische Magier Ostanes soll zur Zeit des Xerxes die Magie nach Griechenland importiert und unter seinen Schülern auch Demokrit gehabt haben (vgl. Plin. *Nat.* XXX 8–11). Laut Syncell. *Ecl.* 297,23–28 MOSSHAMMER (= Demokrit, 68 B 300,16 DK) soll Demokrit in Ägypten auf ihn getroffen sein und sich dort von ihm haben unterrichten lassen (vgl. A. ABT, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* [Gießen 1908] 251; M. MARTELLI, *Pseudo-Democrito. Scritti alchemici* [Paris / Milano 2011] 166–172: „Lo Pseudo-Democrito e Ostane“).
- 277 Vgl. oben 6,1 und 13,1.
- 278 Eine mögliche, aber nicht zwingende Anspielung auf Demokrit, den „lachenden Philosophen“ (vgl. seine Präsentation in Lukians *Vitarum Auctio*, Kap. 13).
- 279 „Von der Höhe“ kann auf mehreres anspielen: zum einen auf neutestamentliche Aufforderungen, etwas „von den Dächern“ zu rufen (Mt 10,27; vgl. bereits Jer 50,2), aber auch auf die gern von Kynikern eingenommene Beobachtungswarte auf einem erhöhten Punkt (Luc. *Pisc.* 15; vgl. R. HELM, *Lucian und Menipp* [Leipzig 1906] 90f.). РУБЕЧ 1903, 130 Anm. 5 hat ferner auf eine Partie des (ps.-?)platonischen *Kleitophon* hingewiesen, wo Sokrates als ein solch erhöht stehender Rufender vorgestellt wird (407ab): καὶ μοι ἐδόκεις ... κάλλιστα λέγειν, ὅποτε ἐπιτιμῶν τοῖς ἀνθρώποις, ὡσπερ ἐπὶ μηχανῆς τραγικῆς θεός, ὕμνευς λέγων· „Ποῖ φέρεσθε, ἀνθρώποι; ...“ („und du schienst mir ... wunderschön zu sprechen, als du den Menschen, wie ein Gott auf einer tragischen Bühnenmaschine, Vorhaltungen machtest und hymnisch riefst: ‚Wo eilt ihr hin, ihr Menschen? ...‘“).
- 280 Gemeint sind Amulette (vgl. z.B. Artemidor, *Onirocr.* V 26, wo ein Lederamulett mit dem Namen des Sarapis beschrieben ist; Iul. Afr. *Cest.* I 3 erwähnt in Lederriemen eingewickelte wundertätige Steine).
- 281 Zur Bedeutung von στοιχείωσις vgl. oben Anm. 139 zu 9,1.
- 282 Anspielung auf Liebeszauber.
- 283 Anspielung auf Fluchtäfelchen.
- 284 Hier treffen sich der Schöpfungsoptimismus der Genesis (1,31) und der heidnischen Philosophie (vgl. z.B. Plat. *Tim.* 29d; zum Glauben der Stoa an die Vollkommenheit der Welt vgl. WILDBERGER 2006, 49f.).
- 285 Das von WILAMOWITZ getilgte τό νορ μήτε κινούμενον wird in den Editionen seit SCHWARTZ lediglich von TRELENBERG im Text gehalten.
- 286 WHITTAKER und TRELENBERG beziehen diese Äußerung auf die Anfänge des christlichen Reliquienkults, und eine (bei VON OTTO ad loc. zitierte) Randnotiz zu dieser Stelle im Codex P tadelt Tatian dafür, dass er hier gegen die wunderkräftigen λείψανα τῶν ἱερῶν μαρτύρων Stellung beziehe; aber bereits VON OTTO hat die Stelle wahrscheinlich richtiger auf magische (heidnische) Praktiken bezogen, in denen Leichenteile Verstorbener verwendet werden.
- 287 Anspielung auf den weitverbreiteten Glauben, dass Menschen, die eines gewaltsamen und ungesühnten Todes gestorben waren, in der Nähe ihrer Todesstätte als böse Gespenster verblieben und entsprechend von Zauberern eingesetzt werden konnten; vgl. J. H. WASZINK, „Biothanati“, *RAC* 2 (1954) 391f. Eine Geschichte vom nächtlichen Umgehen eines solchen β(α)ιοθάνατος in dem Haus, in dem er ermordet wurde, findet sich Luc. *Philops.* 30f.
- 288 Bei seinem hier folgenden Angriff auf die Medizin macht Tatian sich die Doppeldeutigkeit des Wortes φαρμάκεια (das auch „Benutzung von Zaubermitteln“ und damit „Hexerei“ bezeichnen kann) zunutze.

- 289 Ist hier die Verbindung von mehreren „schlechten“ Mitteln gemeint (so TRELENBERG und WHITTAKER in ihren Übersetzungen, anscheinend auch schon HARNACK) oder die eines „schlechten“ Mittels mit einem „guten“ (so KUKULA – vgl. auch KUKULA 1900, 28f. – und auch PUECH; nicht eindeutig DI CRISTINA: „mescolando insieme un elemento cattivo con un altro“)? Die zweite Möglichkeit erscheint im Kontext logischer: Während Tatian („wir“) in Heilungsversuchen Mittel der Materie insgesamt als schlecht ablehnt, gibt es andere, die Kompromisse machen und auch Dinge der schlechten Materie in ihre Heilungsversuche integrieren. Auch der nächste Satz spricht dafür, dass Tatian hier an die (von ihm für untauglich gehaltene) Verbindung von etwas Gutem mit etwas Schlechtem denkt.
- 290 Hier übersetzen HARNACK, KUKULA, FERMI, DI CRISTINA und TRELENBERG final („um es zu vermeintlich Gutem zu gebrauchen / zu verwenden“), d.h. so als ob nicht συγχρησάμενος, sondern συγχρησόμενος im Text stünde (was dann von MARCOVICH in den Text gesetzt wird). Es geht jedoch nicht um die bloße Absicht, sondern die tatsächliche Ausführung (so wie hier übersetzt wird; so auch bereits PUECH: „s'en servant en vue de ce que l'on juge bon“), für die laut Tatian dann auch die Strafe Gottes folgt.
- 291 Die hier aufgeführten Weisen, wie Tiere sich selbst zu heilen versuchen, sind bei verschiedenen antiken Schriftstellern überliefert: Dass der Hund Gras frisst, liest man bei Plutarch, *Soll. an.* 20, 974B; Aelian, *Nat.* V 46 und Sextus, *Pyrrh. Hyp.* I 71. Dass der Hirsch sich durch eine Schlange kuriert, ist freilich in dieser Form anderswo nicht zu finden; sondern dass Hirsche Schlangen zur Strecke bringen, steht bei Plinius d. Ä., *Nat.* VIII 118 und XXVIII 149f. (hier wird auch gesagt, dass bestimmte Hirschteile gut seien, um Schlangen zu vertreiben oder fernzuhalten) sowie bei Plutarch, *Soll. an.* 24, 976D und bei Aelian, *Nat.* II 9, V 48 und VIII 6. Dass Schweine sich mit Hilfe von Flusskrebsen heilen, liest man bei Plinius d. Ä., *Nat.* XXXII 55 und Plutarch, *Bruta an.* 9, 991E. Dass Löwen sich von Übersättigung durch Affenfleisch kurieren, ist bei Plinius d. Ä., *Nat.* VIII 52 und Aelian, *Nat.* V 39 und XV 17 zu finden.
- 292 Vgl. oben 17,5.
- 293 Diesen Satz zitiert Eusebios in seiner *Kirchengeschichte* (IV 16,7; vgl. Einführung S. 19 Anm. 59). Mehrere Kommentatoren (PUECH, WHITTAKER, DI CRISTINA, TRELENBERG) vermerken, dass Justins Äußerung in keinem seiner erhaltenen Werke zu finden ist; Tatian kann ihn natürlich auch mündlich von Justin gehört haben (so bereits FERMI; vgl. LAMPE 1989, 245 Anm. 468).
- 294 Damit könnte auf den Heilschlaf („Inkubation“) in Heilheiligtümern (z.B. dem Amphiareion von Oropos oder den Asklepieia von Epidauros oder Pergamon) angespielt sein: Kranke schliefen in diesen Heiligtümern, um durch Träume, in denen ihnen die zuständige Gottheit erschien, sich Wege zur Heilung anzeigen zu lassen. Vgl. etwa die Träume, die Aelius Aristides in seinen *Hieroi Logoi* erzählt.
- 295 Heilungen wurden durch die Aufstellung von Weihreliefs oder Inschriften mit Heilungsberichten für die Mit- und Nachwelt festgehalten; vgl. B. BÄBLER, „Healing Cults“, in: G. SPEAKE (Hg.), *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition*, Bd. I (London 2000) 714.
- 296 SCHWARTZ setzt hinter ἐκπαύευσθε eine Lücke an, die er aber nur für kurz hält (im Apparat schlägt er die Ergänzung von παύεσθε δέ vor, was offenbar in FERMIS Übersetzung „non dite più“ aufgegriffen ist). KUKULA, WHITTAKER, DI CRISTINA (der immerhin auf den abrupten Wechsel der Gedanken hinweist) und TRELENBERG übersetzen, ohne eine Lücke erkennen zu lassen (MARCOVICH nimmt eine Umstellung der Kola des Satzes vor, rechnet also auch nicht mit einem Textausfall); lediglich PUECH 1903, 132 Anm. 4 hält den Satz ohne die Lückenannahme für „trop concise et obscure“. Bereits H. DEMBOWSKI, *Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts, Teil I: Die Apologie Tatian's* (Leipzig 1878) 48f. und 56 hatte hier einen „Riss im straffen Zusammenhange“ (56) festgestellt (der freilich von KUKULA 1900, 5

- entschieden bestritten wird; doch fügt KUKULA in seiner an dieser Stelle gegebenen Übersetzung eine Ergänzung ein, die so eben bei Tatian nicht steht).
- In der Tat ist nach *ἐκπαίδευσθε* von einem völlig anderen Thema die Rede (die vermeintliche Todesverachtung der paganen Philosophen) als vorher (wo es um die üblen Tricks der Dämonen bei Krankheitsfällen geht), so dass die Lücke wahrscheinlich sogar größer anzusetzen ist, als von SCHWARTZ angenommen wurde.
- 297 Die hier gemachte Angabe über die kaiserliche Besoldung der Philosophen stimmt (wie WHITTAKER 1982, 39 Anm. a richtig bemerkt) weder mit der von TRELENBERG herangezogenen Stelle aus Suet. *Vesp.* 18 überein (wo es überdies nicht um Philosophen, sondern um Rhetoren, Dichter und bildende Künstler geht) noch mit der über die von Marc Aurel besoldeten Philosophie-Lehrstühle in Athen (vgl. Luc. *Eun.* 3 und 8; die hier genannten „zehntausend“ sind Drachmen oder Denare, die 400 Aurei = Goldstücken entsprechen). Besser ist KUKULAS Hinweis auf die Angabe in der *Historia-Augusta-Vita* des Antoninus Pius (*SHA, Anton. Pius* 11,3), wonach der Kaiser überall im Reich für Rhetoren und Philosophen Ehrenstellen und Saläre bereitgestellt habe (*Rhetoribus et philosophis per omnes provincias et honores et salaria detulit*); doch sind hier keine Zahlen genannt.
- 298 SCHWARTZ hatte hier vor *ὄπως* ein *ἢ* ergänzt („für keinen nützlichen Zweck als dem, dass ...“); aber wäre es ein nützlicher Zweck, dass die Philosophen „nicht einmal ihren herabwallenden Bart umsonst haben“? Eher könnte man an die Einfügung eines *ἀλλ(ά)* denken, während MARCOVICH ein *πλήν* eingefügt hat. Wirklich notwendig ist beides nicht.
- 299 Der lange Bart ist typisches Philosophen-Kennzeichen auch bei Lukian; vgl. NESSELRATH 1985, 451.
- 300 Der kynische Philosoph Crescens ist außer dieser Vorstellung durch Tatian vor allem durch Justin bekannt, der in seiner *Zweiten Apologie* zweimal auf ihn zu sprechen kommt: In 3,1f. erwartet er von Crescens einen Anschlag (Denunziation?) gegen sich, nennt ihn einen „Liebhaber von Lärm und Prahlerei“ (*φιλόσοφος καὶ φιλόκομος*) und spricht ihm die Bezeichnung „Philosoph“ ab; in 11,2 stellt er ihn mit anderen „Narren“ (*ἄφροαίνοντες*) zusammen. (Bei Crescens' Namen schwanken sowohl die Tatian- als auch die Eusebios-Überlieferung zwischen den Formen *Κρήσκης* und *Κρίσκης*, während Justin die Form *Κρίσκης* hat.)
- 301 Die hier gegen Crescens geäußerten Vorwürfe pflegt auch Lukian gern gegen zeitgenössische Philosophen zu richten, und sie sind auch schon in früherer Literatur zu finden (zur Päderastie von Philosophen vgl. NESSELRATH 1985, 423. 469f.; zu ihrer Geldgier vgl. NESSELRATH 1985, 338. 464f. 466f.).
- 302 Während die Tatian-Handschriften hier einhellig „der Todesverächter“ (*θανάτου ... ὁ καταφροσῶν*) lesen, was von OTTO und GOODSPEED übernehmen (ebenso HARNACK und KUKULA in ihren Übersetzungen), liest man in der Sekundärüberlieferung der Stelle bei Eusebios „der dazu rät, den Tod zu verachten“ (*θανάτου ... ὁ καταφροσενεῖ συμβουλεύων*), was SCHWARTZ, PUECH, WHITTAKER, DI CRISTINA, MARCOVICH und TRELENBERG für die bessere Variante halten (anders dagegen FERRI: „col suo disprezzo della morte“). Zwar entspricht der Text bei Eusebios etwas mehr der in 19,1 skizzierten Haltung der Philosophen (sie sagen, sie verachteten den Tod – *λέγοντες θανάτου καταφροσενεῖν* – und empfehlen damit diese Haltung), doch lässt sich das lapidare *θανάτου ... καταφροσῶν* auch ironisch verstehen (deshalb setzt HARNACK „der Todesverächter“ in Anführungszeichen, und KUKULA verfärbt genauso) und braucht daher nicht geändert zu werden.
- 303 Eusebios hat an dieser Stelle *αὐτός* (übernommen von HARNACK – der es aber auf den folgenden Teilsatz bezieht: „er fürchtete den Tod so sehr, dass er selbst dem Justinos ... ihn ... zu bereiten suchte“ – sowie von SCHWARTZ, PUECH, WHITTAKER und MARCOVICH), die Tatian-Handschriften dagegen *αὐτόν* (übernommen von von OTTO, KUKULA und TRELENBERG). Mehr Pointierung bietet zweifellos *αὐτός*.

- 304 Die kurze Bemerkung „als auch mich“ ist in der Vergangenheit verschiedentlich als Interpolation (so FUNK 1883, 221–223) oder Teil einer Interpolation (so R. WEIJENBORG, „Die Berichte über Justin und Crescens bei Tatian“, *Antonianum* 47 [1972] 372–390) aufgefasst worden; auch MARCOVICH und TRELENBERG 2012, 136 folgen hier Eusebios, in dessen Zitat dieses Passus (in *HE* IV 16,8f.) die in den Tatian-Handschriften zu lesenden Worte καὶ ἐμὲ ὡς (so M; P hat καὶ ἐμὲ οὖς, V καὶ ἐμὲ οἶον) durch μεγάλω ersetzt sind. Aber warum hätte hier jemand eine Selbst-Erwähnung des Autors nachträglich einfügen sollen? Es ist eher vorstellbar, dass Eusebios dem schon seit Irenaeus als Häretiker geltenden Tatian nicht die Ehre eines Beinahe-Martyriums (noch dazu im Gefolge des Justin) zukommen lassen wollte und deshalb den Text änderte (vgl. bereits von OTTO ad loc.: „Eusebius de industria videtur locum isto modo dedisse“).
- 305 Dieser Satz – in seiner überlieferten Form lautet er: τίνας δ' ἄν καὶ διώξαι (MP: τίνας καὶ διώξαι δὲ ἄν V: τίνας δ' ἄν καὶ (ἔδει) διώξαι WILAMOWITZ, τίνας δ' ἀνάγκη διώξαι GEBHARDT, τίνας δ' ἄν (δέον) καὶ διώξαι KUKULA) τὸν φιλόσοφον εἰ μὴ μόνους ὑμᾶς; – ist einer der schwierigsten des ganzen Textes (HARNACK hat deswegen sogar auf eine Übersetzung verzichtet). Die Konjekturen von WILAMOWITZ, GEBHARDT und KUKULA sind nur im Wortlaut verschieden, in ihrer Bedeutung dagegen gleich; alle fügen ein „ist / wäre notwendig“ ein, um den Satz zu vervollständigen, doch ergibt sich bei allen auch eine unschöne Doppeldeutigkeit: Wer (Subjektsakkusativ) soll hier wen (Objektsakkusativ) verfolgen? Bei KUKULA bildet τίνας das Subjekt und τὸν φιλόσοφον das Objekt: „Wer hätte also den ‚Philosophen‘ [= Crescens] geradezu vor Gericht zu ziehen, als einzig und allein ihr [die von Tatian angeredeten Griechen]?“ Dagegen versteht PUECH 1903, 133 genau andersherum: „C'est bien plutôt vous seuls que le philosophe eût dû poursuivre!“ FERMI, WHITTAKER und DI CRISTINA folgen der Deutung von PUECH, während TRELENBERG sich KUKULA anschließt. Bereits FUNK 1883, 223–225 sah als Subjekt („Verfolger“) dieses Satzes den „Philosophen“ Crescens an, wollte jedoch am Ende ἡμᾶς statt ὑμᾶς lesen.
- Akzeptiert man eine der drei genannten Konjekturen dennoch (wobei die von WILAMOWITZ sich am glattesten einfügt und auch den besten Sinn ergibt), dann hat im Kontext der Argumentation die Deutung PUECHS mehr für sich als die KUKULAS: Crescens verfolgte Justin (und wohl auch Tatian), um ihnen mit dem Tod das größte Übel anzutun, verfehlte jedoch sein Ziel, denn nicht die Christen fürchten den Tod als Übel, sondern ihre heidnischen Zeitgenossen; also hätte Crescens nur ihnen mit entsprechender Verfolgung das beabsichtigte Übel antun können.
- 306 Der Philosoph Anaxarchos von Abdera lebte in den mittleren Jahrzehnten des 4. Jh.s v. Chr., war einer der Lehrer des Skeptikers Pyrrhon von Elis (beide begleiteten Alexander d. Gr. auf seinen Feldzügen) und war in der Antike vor allem wegen der Standhaftigkeit berühmt, die er zeigte, als der mit ihm verfeindete Fürst Nikokreon von Zypern ihn zu Tode foltern ließ (vgl. Cic. *Tusc.* II 52, *Nat.* III 82; Val. Max. III 3ext.,4; Dio Prus. *Or.* 37,43; Clem. Alex. *Strom.* IV 55,4; Diog. Laert. IX 59). Gerade diesen Tod macht Tatian hier verächtlich und schreibt ihn verrückter Ruhmsucht zu.
- 307 Vgl. Weish 1,14: „Auf Heil hin angelegt sind die Geschöpfe der Welt, und nicht gibt es in ihnen ein Gift des Verderbens.“
- 308 Der Vergleich des Lebens mit einem Fest ist bereits bei dem Komödiendichter Menander zu finden (Fr. 871,1f. *PCG* mit Hinweisen zu weiteren Stellen); zur Präsenz des Gedankens in philosophischen Texten vgl. NESSELRATH 1985, 333.
- 309 Die Bedeutung des Verbes θεατροκοπέω ist wegen seiner Seltenheit (es ist außer an dieser Stelle nur noch *Orac. Sib.* V 142 belegt) nicht ganz sicher; die Übersetzer schwanken zwischen „Beifall erhalten / sich spenden lassen“ (VON OTTO, HARNACK, KUKULA, PUECH, FERMI, DI CRISTINA, TRELENBERG) und „sich um Beifall bemühen“

- (WHITTAKER). Nach Tatians vorangehender Geißelung verrückter Ruhmsucht ist die zweite Bedeutung die näherliegende.
- 310 Apollon ist hier der Orakelgott par excellence.
- 311 Die Verwendung von τὸ δαιμόνιον könnte eine bewusste Anspielung auf das berühmte Daimonion des Sokrates sein, das gewissermaßen als sein individuelles Orakel fungierte, indem es ihm von bestimmten Handlungen abriet (vgl. Plat. *Apol.* 31c–d; *Euthyphr.* 3b–c; Xen. *Mem.* I 1,2f.; *Apol. Socr.* 12f.). Dass auch in der Kaiserzeit dieses Daimonion noch Gegenstand großen Interesses war (und damit auch eine Zielscheibe von Tatians Spott sein konnte), zeigen Plutarchs Schrift *De genio Socratis* und Apuleius' *De deo Socratis*.
- 312 In Hom. *Il.* II 372 wünscht sich Agamemnon zehn Ratgeber von der Qualität des alten Nestor, um Troja möglichst rasch in seine Gewalt bringen zu können.
- 313 Hier sind mehr oder weniger alle wesentlichen Fälle aufgezählt, in denen Griechen ein Orakel zu Rate zogen: vor größeren politischen oder militärischen Unternehmungen, zur Förderung persönlicher Wünsche, zur Wiedererlangung von Gesundheit.
- 314 Hier ist mit ziemlicher Sicherheit die delphische Pythia gemeint: Lukian, *JTrag.* 30 erwähnt Weihrauch und Kastalische Quelle als Voraussetzung für die delphische Mantik, *Bis Acc.* 1 und *Hermot.* 60 das „heilige Wasser“.
- 315 Vgl. oben 8,9 mit Anm. 133.
- 316 Vgl. oben 12,10 mit Anm. 220.
- 317 Auf die Erfindung der Weissagekunst, die sich des Vogelflugs bedient, hat Tatian bereits in 1,1 hingewiesen.
- 318 Den Ausdruck „Luftwandler“ (ἀερόφοιτος) hat Tatian sicher aus den *Fröschen* des Aristophanes (V. 1291), aus denen bereits ein Zitat in 1,5 stammt (vgl. oben Anm. 17). Ursprünglich stammt der Ausdruck aus einem Aischylos-Vers (Fr. 282 RADT), den Aristophanes parodistisch in seine *Frösche* eingebaut hat.
- 319 Auch die Orakel sind in Tatians Deutung also nur Mittel, mit denen die Dämonen die Menschen täuschen und unterjochen.
- 320 Ein leicht abgewandeltes Zitat von Joh 1,3: Das dort zu lesende δι' αὐτοῦ ist durch ὑπ' αὐτοῦ ersetzt, weil Tatian unmittelbar vorher vom „einzigen Gott“ (und nicht wie Johannes vom Logos) gesprochen hat.
- 321 „Duckte sich“ (ἔπτηξεν) hat WILAMOWITZ anstelle des überlieferten ἔπτη („flog“) konjiziert, was von SCHWARTZ, PUECH und MARCOVICH akzeptiert wurde.
- 322 Tatian bietet hier eine christliche Umdeutung des in Platons *Phaidros* (246a–248d) erzählten Mythos, wie die von der Schau des Göttlich-Ewigen beflügelte Seele aufgrund der Teile von ihr, die nach unten drängen, ihre Flügel verliert und auf die Erde stürzt.
- 323 Hinter μετῴκησθησαν hat SCHWARTZ ein verbindendes γὰρ eingefügt und das hinter ἐξωρίσθησαν von zwei (M und V) der drei Handschriften überlieferte γὰρ durch δέ ersetzt; denkbar und mit Tatians Stil gut vereinbar wäre jedoch auch eine asyndetische Reihung der beiden parallelen Teilsätze, die zumindest in Handschrift P auch so überliefert ist.
- 324 Mit den „zuerst Geformten“ sind die ersten Menschen gemeint (vgl. Weish 7,1; Phil. *Quaest. in Gen. et Ex.* I Fr. 32; II Fr. 46); zu ihrer und der Dämonen Verbannung aus der Nähe Gottes wegen ihrer Rebellion vgl. 7,4f.
- 325 Hier ist zum einen an das (irdische) Paradies gedacht, aus dem die ersten Menschen nach ihrem Sündenfall vertrieben wurden (Gen 3,23f.); zum anderen findet sich die Vorstellung einer „besseren Erde“ als die hier und jetzt von Menschen bewohnte auch in Platons *Phaidon* (vgl. dort 110a–111c).
- 326 Die Beschreibung der besseren αἰῶνες jenseits des (von der Erde aus sichtbaren) Himmels erinnert zum einen an christliche Texte wie 1 Tim 6,16 (hier ist vom göttlichen Herrscher die Rede, „der ein unzugängliches Licht bewohnt und den keiner

- von den Menschen ... sehen kann“); zum anderen tauchen wichtige Elemente dieser Beschreibung bereits in homerischen Schilderungen „jenseitiger“ Orte auf: die Abwesenheit störender klimatischer Erscheinungen im „Elysischen Feld“ am Rand der Erde (Hom. *Od.* IV 565–568), das Gleiche sowie ein besonderes Licht auf dem Olymp der Götter (Hom. *Od.* VI 42–46).
- 327 Die Gezeiten sind in der Tat ein Phänomen der „äußeren“ Meere; im Mittelmeer (dem zentralen Meer der antiken Oikumene) sind Ebbe und Flut kaum vorhanden.
- 328 Das „Lauchgrüne Meer“ (Πρασώδης θάλασσα) wird von antiken Geographen als Teil des Indischen Ozeans südlich und östlich von Indien lokalisiert und soll sich bis an die Küste eines unbekanntes Südkontinents erstrecken: vgl. Anon. *Geogr. exp. comp.* 32 MÜLLER; Ptol. *Geogr.* VII 2,1; 3,6; Marcian. *Peripl. ext.* I 12; 44.
- 329 Mit dem „Schlammigen Meer“ (Πηλώδης θάλασσα) ist der heutige Atlantische Ozean westlich von Gibraltar und Afrika gemeint, der den Griechen seit dem 5. Jh. v. Chr. als seicht und verschlammte galt (was dann Platon dazu inspirierte, diesen Schlamm als Indiz für sein versunkenes Atlantis zu verwenden: *Tim.* 25c6–d6 und *Kritias* 108e7–109a2); vgl. Hdt. IV 43; Aristot., *Meteor.* II 1, 354a22; Avienus, *Ora maritima* 114–129; 375–389; 406–415 und H.-G. NESSELRATH, „Where the Lord of the Sea Grants Passage to Sailors Through the Deep-Blue Mere No More: The Greeks and the Western Seas“, *Greece & Rome* 52 (2005) [153–171] 160f.
- 330 In diesen Worten ist die seit dem Hellenismus gängige Vorstellung angedeutet, dass die als Kugel gedachte Erde sich in verschiedene Klimazonen („Gürtel“) aufteilt, wobei unsere „bewohnte Welt“ (Oikumene) – auf der nördlichen Hemisphäre – sich in einem „Streifen“ befindet, der im Norden von einem Frost- und im Süden von einem Hitzegürtel begrenzt wird; vgl. etwa die Beschreibung der Erde die Cicero im *Somnium Scipionis* dem Scipio Africanus maior in den Mund legt (*Rep.* VI 21): Die Gebiete um die beiden Pole sind von Frost erstarrt (*obriguisse pruina*), während ein großer Mittulgürtel (zu beiden Seiten des Äquator) von der Glut der Sonne ausgedörrt ist (*solis ardore torreri*). Zwischen den frostkalten und glutheißen Gebieten liegen zwei gemäßigte Zonen: die antike Oikumene auf der Nordhalbkugel und die Zone der „Antipoden“ (*in quo qui insistent, adversa vobis urgent vestigia*, „diejenigen, die in dieser Zone stehen, drücken euch ihre Fußspuren entgegen“) auf der Südhalbkugel.
- Die von WILAMOWITZ vorgeschlagene und von SCHWARTZ übernommene Tilgung des Präfixes δια von διαπεπηγός ist unnötig (vgl. Aristot. *mir.* 835a30).
- 331 Vgl. oben 13,5 mit Anm. 231. Dem spekulativen „Weltwissen“ der Griechen wird die den Christen durch prophetische Offenbarung zuteilgewordene Kenntnis des einzig Wichtigen und Wahren gegenübergestellt.
- 332 Zur Textgestaltung in dieser Parenthese vgl. NESSELRATH 2005, 252–254. Die Übersetzungen (HARNACK, KUKULA, PUECH, WHITTAKER, TRELENBERG) verstehen den überlieferten Wortlaut (ἄμα τῆ ψυχῆ πεπεισμένοι ὅτι πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐπένδυμα τῆς θνητότητος τὴν ἀθανασίαν κεκτήσεται) in der Regel so, dass „der Geist zusammen mit der Seele die Unsterblichkeit, die himmlische Überkleidung der Sterblichkeit, erwerben werde“ (so zuletzt TRELENBERG; fast genauso bereits HARNACK). Aber das πνεῦμα ist ja bereits unsterblich (vgl. oben 12,1 und 13,3); was hier vielmehr die Unsterblichkeit wiedererlangen muss, ist die Seele, die daher Subjekt des ὅτι-Satzes sein muss (so bereits PONSCHAB 1895, 17, der aber nichts am Text änderte). Um dies zu erreichen, muss man τῆ ψυχῆ in τὴν ψυχὴν ändern (der überlieferte Dativ lässt sich als Angleichung an das vorangehende ἄμα erklären) und als Prolepse des Subjekts des Relativsatzes verstehen. Ferner spricht viel dafür, dass τὴν ἀθανασίαν eine Glosse ist, die ἐπένδυμα τῆς θνητότητος erklären soll und deshalb zu streichen ist. Aus diesen Elementen ergibt sich der hier vorgeschlagene Text.
- Zu der geradezu poetischen Vorstellung, dass die Seele eine „Umhüllung ihrer

- Sterblichkeit“ durch den himmlischen Geist (und damit die Unsterblichkeit) erhalten soll, vgl. oben 16,7, wo der Mensch „mit dem Panzer des himmlischen Geistes gewappnet“ (θώρακι ... πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος) sein soll. Demgegenüber ist die von mehreren Kommentatoren (PUECH, DI CRISTINA, MARCOVICH, TRELENBERG) hier angeführte Stelle 1 Kor 15,53f. nur bis zu einem gewissen Punkt vergleichbar, denn hier ist lediglich allgemein davon die Rede, dass „dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen soll“ (δεῖ ... τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν) soll. Eher ist Tatian von 2 Kor 5,1–4 inspiriert, wo das Verb ἐπενδύσασθαι zweimal vorkommt und Paulus sagt, dass wir Menschen uns „im gegenwärtigen Zustand“ danach sehnen, „mit dem himmlischen Haus überkleidet zu werden“ (5,2: τὸ οἰκητήριον ... τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι).
- 333 Auch dies erinnert an die gerade genannte Paulus-Passage (2 Kor 5,3: „So bekleidet, werden wir nicht nackt erscheinen“).
- 334 Im folgenden führt Tatian kurz Geschichten von Göttern an, die sich in Menschen verwandeln, die sterben und die schreckliche Qualen erleiden; damit will er zeigen, dass auch der griechische Mythos wesentliche Elemente der Christusgeschichte kennt, über die die Griechen sich daher nicht mokieren sollten.
- 335 In Hom. *Il.* XXII 226f. nimmt Athena die Gestalt des Deiphobos (eines Bruders Hektors) an und tritt auf Hektor zu, um diesen dazu zu ermuntern, sich Achill (vor dem er bisher davongelaufen ist) im Kampf zu stellen.
- 336 Weil Phoibos Apollon aus Zorn darüber, dass Zeus seinen Sohn Asklepios getötet hatte, seinerseits die Kyklopen des Zeus (vgl. oben Anm. 11) tötete, musste er zur Strafe ein Jahr lang die Rinder des Königs Admetos von Pherai (in Thessalien) hüten; vgl. Eur. *Alc.* 1–8; Apollod. *Bibl.* III 122 = III 10,4.
- 337 „Mit ungeschorenen Haaren“ (ἀκερσεκόμης) ist Attribut Apollons in der *Ilias* (XX 39), in Hesiod-Fragmenten (Fr. 60,3 und 171,8 MERKELBACH-WEST) und bei Pindar (*Pyth.* 3,14; *Isthm.* 1,7).
- 338 Der Ausdruck „die schleppfüßigen Rinder“ (εἰλίποδας βοῦς) zitiert Hom. *Il.* XV 547 (vgl. IX 466; XXI 448 – direkt auf Apollon bezogen, aber auf sein Weiden der Rinder des trojanischen Königs Laomedon – und XXIII 166, wo es jeweils εἰλίποδας ἔλακας βοῦς heißt).
- 339 Hera verwandelt sich in eine alte Dienerin der thebanischen Prinzessin (Tochter des Kadmos) Semele, die Zeus' erotische Aufmerksamkeit erregt hat. In dieser Gestalt gibt sie Semele den verderblichen Rat, sie solle sich von Zeus wünschen, dass er ihr in seiner ganzen göttlichen Pracht erscheine – was dazu führt, dass Semele von dieser Pracht den Feuertod erleidet. Vgl. Ovid, *Met.* III 274–286.
- 340 Zum Tod des Asklepios vgl. oben Anm. 336.
- 341 Der Entjungferer der fünfzig Töchter des Thespios ist Herakles; dass er dies in einer einzigen Nacht getan habe, liest man bei Pausanias IX 27,6f. (in zwei leicht voneinander abweichenden Varianten), während der Mythograph Apollodor berichtet, Herakles habe pro Nacht mit einer geschlafen, jedoch in dem Glauben, es handle sich jedesmal um die gleiche (Apollod. *Bibl.* II 66 = II 4,10).
- 342 Herakles ließ sich auf einem Scheiterhaufen auf dem Berg Oita lebendig verbrennen, weil er die Qualen nicht mehr aushielt, die ihm das mit dem giftigem Blut des Kentauren Nessos bestrichene Gewand bereitete, das ihm seine Frau Deianira (die aber von den todbringenden Eigenschaften des Gewandes nichts wusste) geschickt hatte. Die Geschichte ist in den *Trachinierinnen* des Sophokles dargestellt.
- 343 Tatians kurze Zusammenfassung der Prometheus-Geschichte ist so gehalten, dass die Ähnlichkeiten zur Christusgeschichte deutlich hervortreten: Prometheus wird zu langdauernden Qualen (Ankettung am Kaukasos; vgl. auch oben Anm. 175 mit den dort angegebenen Stellen) verurteilt, weil er ein Wohltäter der Menschen war.
- 344 An dieser Stelle wird man an der Annahme einer Lücke zwischen κούπτει und τὸν ὄνειρον kaum vorbeikommen, denn dafür, dass Zeus „den [welchen?] Traum“ ver-

- borgen habe, gibt es keinerlei Belege in irgendeinem Mythos, und die Übersetzungen, die ohne Lückenannahme auszukommen versuchen (HARNACK: „verbirgt den Menschen die Deutung des Traums“; PUECH: „il cache le sens du songe qu’il envoie“; KUKULA: „schickt dunkle Träume“; DI CRISTINA: „tiene celato il significato dei sogni“ [ähnlich bereits FERMI]; TRELENBERG: „schickt einen dunklen Traum“), müssen alle Ergänzungen zum griechischen Wortlaut oder Veränderungen an der Bedeutung des Verbs κρύπτειν vornehmen, die nicht belegt sind. WILAMOWITZ’ knapper Ergänzungsvorschlag „verbirgt das Feuer und schickt den Traum“ (κρύπτει <τὸ πῦρ καὶ πέμπει> τὸν ὄνειρον) ist immer noch der beste Versuch, die Stelle zu heilen (vgl. dazu jetzt auch S. FREUND, „Und wunderbar sind auch eure Dichter, die da lügen ...“ [Tat., orat. 22,7]. Beobachtungen zu Gestalt, Auswahl und Funktion von Dichtersziten in der griechischen Apologetik am Beispiel Tatians“, in: Ch. SCHUBERT [Hg.], *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit* [Erlangen 2006] [97–121] 109f.). WILAMOWITZ’ Vorschlag würde den „Neid“ des Zeus mit zwei markanten Beispielen belegen: Zeus verbarg das Feuer vor den Menschen (vgl. Hes. *Theog.* 562–654; *Op.* 47–50), um ihnen auf diese Weise die Möglichkeit zu kultureller Höherentwicklung zu nehmen, und er schickte vor Troja dem griechischen Oberfeldherrn Agamemnon einen verderblichen Traum, der diesen zum Kampf aufreizen und damit vielen Kämpfern den Tod bringen sollte (Hom. *Il.* II 3–6).
- 345 Mit SCHWARTZ (und MARCOVICH) eine Lücke zwischen οἰκεία und ἀπομνημονεύματα anzunehmen ist unnötig.
- 346 Tatian führt hier gegen den griechischen Mythos eine seit Parmenides (28 B 8,3.21 DK; vgl. Plat. *Phaidr.* 245c5–e2) entwickelte These der griechischen Philosophie ins Feld, derzufolge alles, was unsterblich ist, weder einen Anfang noch ein Ende hat. Explizit auf die Götter angewendet findet sich diese These bei Cicero, *Nat.* I 68: *si ortus est deorum, interitus sit necesse est* („wenn es ein Entstehen der Götter gibt, muss es auch einen Untergang geben“).
- 347 Es ist nicht ohne Ironie, dass Tatian sich gerade bei Hera darüber wundert, dass sie keine Kinder mehr hervorbringt, denn gerade Hera ist im Mythos nicht für „produktive Seitensprünge“ bekannt (GEFFCKEN 1907, 112 Anm. 3 vergleicht hierzu Seneca, *Fr.* 119 HAASE = Lact. *Div. Inst.* I 16,10, der sich darüber wundert, dass Heras Ehemann Zeus, der *apud poetas salacissimus*, offenbar auch nicht mehr für weiteren illegitimen Nachwuchs sorgt). Vgl. jedoch Minucius Felix, *Oct.* 21,11 (*Nisi forte iam Iuppiter senuit et partus in Iunone deficit*), „es sei denn, Zeus ist alt geworden, und die Gebärfkraft in Hera ist versiegt“; Theophilus, *Autol.* II 3 wundert sich insgesamt darüber, dass die Götter keine Nachkommen mehr hervorbringen; offenbar sind sie zu alt geworden oder gar verstorben.
- 348 Die Kritik Tatians und der anderen christlichen Apologeten an den griechischen Göttern steht und fällt damit, dass man deren mythische Geschichten wörtlich nimmt; eine allegorische Deutung würde eine solche Kritik ins Leere laufen lassen.
- 349 Metrodor von Lampsakos (61 DK; nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Schüler Epikurs) wird zuerst in Platons Dialog *Ion* erwähnt, wo ihn die Titelfigur mit anderen Homer-Interpreten (Stesimbrotos von Thasos und Glaukos von Rhegion oder Teos) zusammenstellt (530c). Laut Diog. Laert. II 11 war er ein Schüler des Anaxagoras von Klazomenai. Vgl. J. HAMMERSTAEDT, „Die Homerallégorie des älteren Metrodor von Lampsakos“, *ZPE* 121 (1998) 28–32; P. P. FUENTES GONZÁLEZ, „Métrodore de Lampsaque“, in: *DPhA* 4 (2005) 508–514.
- 350 Vgl. oben 12,5, wo die Dämonen als Wesen aus Materie bezeichnet werden; ferner 3,3, wo der Gott der Stoiker als „in Kloaken und Würmern und Unholden“ wohnend dargestellt wird.
- 351 Das Wort διδάγματα wird gelegentlich in der theatertechnischen Bedeutung von διδασκαλία verstanden (KUKULA: „Theaterwesen“; TRELENBERG: „Theaterauffüh-

- rungen“), doch scheinen sich für eine solche Verwendung von διδασκαλία keine Parallelen finden zu lassen, so dass man es wohl bei der Grundbedeutung „Lehrgegenstände/Unterweisungen“ belassen sollte (vgl. VON OTTO: „disciplinae“; HARNACK: „Unterweisungen“; PUECH: „enseignements“; WHITTAKER: „teaching“; DI CRISTINA: „insegnamenti“), die aber wahrscheinlich ironisch gemeint ist.
Vgl. etwa Justin, 1 *Apol.* 4,9, wo von den διδάγματα der Dichter die Rede ist, unter denen auch Theater-Dichter gemeint sein könnten.
- 352 Die öffentlichen Feste einer griechischen Polis werden in der Tat alle zu Ehren bestimmter Götter veranstaltet (vgl. in Athen die Großen Dionysien zu Ehren des Dionysos, die Panathenäen zu Ehren Athenas etc.). Den Ablauf des jährlichen Festkalenders von Athen beschreibt F. GRAF, „Griechische Religion“, in: H.-G. NESSELRATH, *Einleitung in die Griechische Philologie* (Stuttgart / Leipzig 1997) [457–504] 489f.
- 353 Die von SCHWARTZ vorgenommene Ergänzung des Artikels τὸν vor ἀβουόμενον ist unnötig.
- 354 Die hier beschriebene Darbietung ist die eines pantomimischen Solotänzers (vgl. vor allem den Ausdruck τὸ χεῖρε λυγζόμενον); dass der Pantomimus in der römischen Kaiserzeit eine sehr populäre Theaterform war, belegen Schriften wie Lukians Dialog *De saltatione* und Libanios' Rede „An die Adresse des Aristides zur Verteidigung der Pantomimentänzer“. Eine ähnlich negative Perspektive auf den pantomimischen Tanz wie hier findet sich Luc. *Salt.* 5.
- 355 Die hier gegebene Aufzählung spiegelt die Themen wider, die in der im ganzen Römischen Reich populären Theaterform des Mimus (den Tatian hier mit dem Pantomimus zusammenstellt, ohne sich um die Unterschiede beider Formen zu kümmern) geboten wurden: Burlesken und Travestien von Götter- und Heldenmythen, Abenteuer- und Ehebruchsgeschichten („Sex and Crime“). Zum Mimus vgl. H. WIEMKEN, *Der griechische Mimus. Dokumente zur Geschichte des antiken Volkstheaters* (Bremen 1972).
- 356 Der Ausdruck καταδικαζόμενων ἀφορμῆ ist sehr verschieden verstanden worden, je nachdem ob man das Partizip καταδικαζόμενων als Medium (VON OTTO: „sententiarum capitalium occasionem“; PUECH: „prétexte à condamnations capitales“; KUKULA: „Vorbild für ungerechte Richter“, ähnlich bereits HARNACK; FERMI: „un'occasione per emanare sentenze capitali“) oder als Passiv (WHITTAKER: „instigator of condemned criminals“; DI CRISTINA: „istigatore di delinquenti“; TRELENBERG: „Hilfe für Kriminelle“) versteht. Das zweite scheint im Kontext besser: Der unmoralische Mimen-Darsteller liefert eine Inspiration (ἀφορμῆ, wörtlich „Ausgangspunkt“) für Leute, die sich durch das Vorgeführte zu kriminellen Handlungen verleiten lassen und dann vor Gericht dafür verurteilt werden.
- 357 Ist die Aufzählung τὴν ἀθεότητα καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὸν ἄνθρωπον noch Objekt zu παρητησάμην (so VON OTTO, HARNACK, SCHWARTZ; wohl auch WHITTAKER, DI CRISTINA und TRELENBERG) oder zu ψευδόμενον (und würde damit πάντα entfalten; so KUKULA 1900, 30 und in seiner Übersetzung; PUECH 1903, 137 mit Anm. 2; FERMI)? Es spricht wohl mehr für die erste Auffassung: Eine echte Gottlosigkeit ist sicher stärker abzulehnen als eine nur vorgespilte.
- 358 Hier scheinen Darbietungen von Chören anvisiert zu sein.
- 359 Hier geht es noch einmal um den Pantomimentänzer (vgl. oben Anm. 354).
- 360 Das Verb ὀνυαλέω („durch die Nase blasen“) ist sonst nur bei Tatians Zeitgenossen Lukian belegt (*Lexiph.* 19), wo es ein verächtliches Schnauben bezeichnet. Zur bei Tatian gemeinten Sache vgl. Clem. Alex. *Paed.* III 29,2f., wo diese Geräusche von männlichen Prostituierten (κίναϊδοι) hervorgebracht werden.
- 361 Warnungen vor den Anreizen zur Unzucht, die das Theater bietet, sind ein ständig wiederkehrender Topos bei der Kirchenväterkritik am antiken Drama; vgl. T. D. BARNES, „Christians and the Theater“, in: W. J. SLATER (Hg.), *Roman Theater and Society* (Ann Arbor 1996) 161–180; R. WEBB, *Demons and Dancers: Performance in La-*

- te Antiquity* (Cambridge/Mass. 2008) (zum Pantomimus 58–94, zum Mimus 55–138; zu Tatian über den Pantomimus 86f. 149. 166. 184f.); L. LUGARESÍ, *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)* (Brescia 2008) (zu Tatian 360–366).
- 362 Gemeint sind hier die Odeen (z.B. das des Agrippa und das des Herodes Atticus in Athen), in denen die „Konzertredner“ der zweiten Sophistik ihre rhetorischen Darbietungen zum Besten gaben; zu ihnen gehörten auch fiktive Gerichtsreden, in denen unter anderem auch zum Teil pikante innerfamiliäre Streitigkeiten (Enterbungen, Ehebrüche u.ä.) eine Rolle spielten.
- 363 Kritik an Athleten, die sich mästen, um Muskelmasse aufzubauen, ist schon lange vor Tatian in der griechischen Literatur zu finden: Bereits Xenophanes (21 B 2 DK) kritisiert, dass Athleten in höherem Ansehen stehen als Männer, die sich um das Wohl der Polis bemühen; in der Athletenkritik des Euripides (Fr. 282 KANNICHT) wird dann auch explizit die Gefräßigkeit solcher Athleten hervorgehoben. Im zehnten Buch seiner *Deipnosophistai* präsentiert Athenaeus einen kleinen Katalog solcher gefräßiger Athleten (412d–413c). Auch dem Skythen Anacharsis (vgl. oben 12,10 mit Anm. 218) werden kritische Äußerungen über das griechische Athletenwesen zugeschrieben (Dio Prus. *Or.* 32,44; Diog. Laert. I 103), die dann Lukian als Ausgangspunkt für seinen Dialog des Anacharsis mit Solon über das griechische Sportwesen dienten.
- 364 In diesem Satz geht Tatian von den „geringeren Übeln“ (d.h. den in seinen Augen unsinnigen griechischen Sportwettkämpfen, vor allem im Ringen und im Pankration) zu den „größeren“ (d.h. den römischen Gladiatorenspielen, die inzwischen auch im griechischen, d.h. östlichen Teil des Mittelmeerraums populär geworden waren, vgl. Dio Prus. *Or.* 31,121; Luc. *Demon.* 57) über, ohne dies freilich sprachlich sehr deutlich zu machen (vgl. unten Anm. 366).
- 365 Zur Kritik an Gladiatorenspielen als Tötungsorgien (mit bösen Folgen auch für die psychische Konstitution der Zuschauer) vgl. auch Seneca, *Ep.* 7,3–5.
- 366 Die eigenartige sprachliche Formulierung dieses Satzes (μονομαχοῦσι weist auf Gladiatoren hin, πικτεῦοντες dagegen auf Ringer) hat PUECH 1903, 138 Anm. 1 veranlasst, ihn direkt auf § 1 folgen zu lassen, wo von griechischen Ringern, Boxern und Pankratiasten die Rede ist; in dieser Umstellung ist ihm jedoch nur MARCOVICH gefolgt. Möglicherweise hat Tatian (der hier ja auch mehr die Zuschauer als die Akteure im Blick hat) hier bewusst die Unterschiede verschwimmen lassen, um anzudeuten, dass das Zuschauen bei aller Art von Kampfspielen in seinen Augen gleichermaßen verwerflich ist.
- 367 Der Satz klingt nach einer generellen Kritik am Fleischverzehr (so haben ihn HARNACK und KUKULA verstanden, und KUKULA hat deswegen Tatian sogar bereits in seiner enkratitischen Phase gesehen, als er diesen Satz niederschrieb; auch spätere christliche Autoren haben die Bemerkung offenbar mit Tatiens Häresie in Verbindung gebracht: vgl. Tertullian, *Ieiun.* 15,1; Hieron. *Ad Iovinian.* 1,3).
- 368 An dieser Stelle bieten die Ausgaben von SCHWARTZ, GOODSPEED und WHITTAKER das Wort ἀνθρωποσφαγίαν („Menschenschlachtung“), die Ausgaben von VON OTTO, MARCOVICH und TRELENBERG dagegen ἀνθρωποφαγίαν („Menschenfresserei“); keine der Ausgaben jedoch verzeichnet eine Variante in den Handschriften. Die Übersetzungen sind in ähnlicher Weise gespalten: PUECH („la vue d’homme qui s’égorge entre eux“), FERMI („uccisioni umane“), WHITTAKER („human slaughter“) und DI CRISTINA („macelli umani“) übersetzen ἀνθρωποσφαγίαν, dagegen VON OTTO („epulum humanae carnis“), HARNACK („um Menschenfleisch zu fressen“), KUKULA („Menschenfleisch zum Fraße“) und TRELENBERG („Menschenfraß“) ἀνθρωποφαγίαν. Deutlich seltener belegt von den beiden ist ἀνθρωποσφαγία, nämlich nur hier bei Tatian (wenn denn richtig gelesen). Tatian könnte das Wort vielleicht sogar selber gebildet haben (nach der Analogie von ὀνοσφαγία, χοι-

ροσφαγία, μηλοσφαγία), um das tödliche Gladiatorenschauspiel in ein besonders drastisches Wort zu fassen.

- 369 Alkmaion ist der Sohn des Sehers Amphiaros; dieser sollte am Feldzug der Sieben gegen Theben (der den von dort vertriebenen Ödipus-Sohn Polyneikes wieder in seine Herrschaft einsetzen sollte) teilnehmen, wollte dies aber nicht, weil er den Tod aller sieben Anführer (also auch seinen eigenen) mit Ausnahme des Oberfeldherrn Adrastos voraussah. Amphiaros hatte sich aber verpflichtet, bei Disputen zwischen sich und Adrastos seiner Frau Eriphyle (der Schwester des Adrastos) die Entscheidung zuzugestehen, und Eriphyle – von Polyneikes durch ein kostbares Halsband bestochen – hatte im Sinne ihres Bruders für den Feldzug entschieden. Amphiaros fügte sich, trug aber seinen Söhnen (darunter Alkmaion) auf, ihre Mutter Eriphyle zu töten, sobald sie erwachsen seien, und ihren Vater durch einen neuen Feldzug gegen Theben zu rächen (Apollod. *Bibl.* III 60–62 = III 6,2). Der Feldzug scheiterte, wie von Amphiaros vorausgesehen, und Amphiaros selbst kehrte nicht lebend zurück. Zehn Jahre später unternahmen die Söhne der umgekommenen Heerführer unter der Führung Alkmaions einen neuen, diesmal erfolgreichen Feldzug; vor diesem hatte sich seine Mutter Eriphyle übrigens ein weiteres Mal (diesmal von Polyneikes' Sohn Laodamas) bestechen lassen, um auch ihre Söhne in den Kampf zu schicken (Apollod. *Bibl.* III 80–85 = III 7,2–4). Nach der Eroberung Thebens kehrte Alkmaion zurück und tötete seine Mutter, legitimiert durch ihre beiden Intrigen und auch noch durch einen Orakelspruch Apollons; dennoch suchten ihn nach der Tat die Erinnyen heim und trieben ihn auf eine längere Flucht (mit mehreren Stationen), bis er schließlich einen gewaltsamen Tod fand (Apollod. *Bibl.* III 86–90 = III 7,5).

Alkmaions Schicksal war Gegenstand mehrerer Tragödien, darunter zweier des Euripides (*Alkmaion in Psophis*, *Alkmaion in Korinth*; vgl. *TrGF* V 1, 205–218 KANNICHT; unsere Tatian-Stelle ist test. iii zum *Alkmaion in Psophis*, in dem der Muttermord wahrscheinlich eine größere Rolle spielte als im *Alkmaion in Korinth*); der genaue Handlungsverlauf der beiden Stücke lässt sich aufgrund der wenigen erhaltenen Fragmente und Zeugnisse (viele davon sind nicht einmal mehr einem der Stücke sicher zuzuordnen) nicht mehr erkennen.

Was Tatian hier schildert, ist offenbar die Vorführung eines Botenberichts aus dem *Alkmaion in Psophis* (?), in dem Alkmaions Muttermord sehr packend geschildert war (vgl. den Botenbericht des sophokleischen *König Ödipus*, der die Selbstblendung des Ödipus darstellt). Die Vorführung solcher ‚Auszüge‘ aus Tragödien ist eine für die Kaiserzeit typische Darbietung (vgl. die Schilderung, die Lukian am Beginn von *De historia conscribenda* über eine Darbietung von Partien aus der euripideischen *Andromeda* gibt). TRELENBERG 2012, 149 versteht die Tatian-Stelle falsch, da er Tatian von zwei agierenden Schauspielern sprechen lässt („der rasende Schauspieler bei Euripides sowie derjenige, der den Muttermord des Alkmaion verkündet“); „rasend“ heißt der Schauspieler nicht in Bezug auf den Wahnsinn des Alkmaion, sondern weil seine Darstellung offenbar sehr expressiv und exaltiert war.

- 370 Zu dieser Schilderung eines tragischen Schauspielers und seines Auftretens gibt es mehrere Parallelen bei Lukian (*Salt.* 27; *Gall.* 26).

- 371 Der hier erwähnte Hegesias könnte mit dem identisch sein, den Gellius in einer Gruppe von Autoren aufführt, die über *miracula* und *fabulae* schrieben (Gell. *NA* IX 4,3: *libri Graeci miraculorum fabularumque pleni, ... scriptores ueteres non paruae auctoritatis: Aristeas Proconnesius et Isigonus Nicaeensis et Ctesias et Onesicritus et Polystephanus et Hegesias* = Hegesias, *FGrHist* 142 T 9a [„griechische Bücher voller Wundergeschichten, ... alte Schriftsteller nicht geringer Autorität: Aristeas von Prokonnesos und Isigonos von Nikaia und Ktesias und Onesikritos und Polystephanos und Hegesias“]).

- 372 Menander ist der berühmteste Dichter der attischen Neuen Komödie, der gerade in der Kaiserzeit der meistgelesene Autor seines Genres war (vgl. H.-G. NESSELRATH, „Menander and his Rivals: New Light from the Comic Adespota?“, in: D. OBBINK / R. RUTHERFORD [Hg.], *Culture In Pieces: Essays on Ancient Texts in Honour of Peter Parsons* [Oxford 2011] [119–137] 120–122).
- 373 Die Worte τῆς ἐκείνου γλώττης ὁ στιχοποιός wurden von PUECH 1903, 139 Anm. 0 für unverständlich gehalten („Le texte doit être altéré, sans que je voie exactement comment“; vgl. auch DI CRISTINA 1991, 106 Anm. 192). WHITTAKER übersetzt „who used the same tongue“ (ähnlich DI CRISTINA und TRELENBERG; FERMI versuchte mit „versificatore dello stesso genere“ durchzukommen) und bezieht „the same“ offenbar auf Hegesias (so auch KUKULA, der aber „Hegesias“ zu „Hegesippos“ ändert, weil der als Komödiendichter zu Menander besser passe); vielleicht ist ἐκείνου jedoch eher auf den im vorangehenden Satz geschilderten Schauspieler zu beziehen, der neben Partien aus Euripides sicher auch Partien aus Menander zum Besten geben konnte.
- 374 Statt des überlieferten Ausdrucks μυθικὸν ἀυλητὴν wollte WILAMOWITZ hier Πυθικὸν ἀυλ. lesen, was von SCHWARTZ, PUECH, FERMI, WHITTAKER (ohne Kommentar), DI CRISTINA (der darunter Apollon versteht; aber Apollon spielt nicht den Aulos, sondern die Leier) und MARCOVICH übernommen wird. Dagegen bleibt KUKULA beim überlieferten Text und will unter dem „mythischen Flötenspieler“ den Marsyas verstehen, der mit Apollon in einen Wettkampf eintrat, verlor und zur Strafe lebendig gehäutet wurde (vgl. Apollod. *Bibl.* I 24 = I 4,2); TRELENBERG hat diese Deutung übernommen. Es fragt sich freilich, warum gerade der arme Marsyas Gegenstand einer Bewunderung sein soll, die Tatian ablehnt; hier ist die richtige Erklärung also vielleicht noch nicht gefunden.
- 375 Der Aristoteles-Schüler Aristoxenos (späteres 4. Jh. v. Chr.) verfasste neben anderen Schriften auch ein Werk Περί ἀυλητῶν, in dem er auch den berühmten Aulos-Spieler Antigenides von Theben (früheres 4. Jh. v. Chr.) behandelte (Fr. 77 WEHRLI = Fr. II 3,15 [p. 17] KAISER).
- 376 Die Überlieferung ist zwischen „euren“ (ὑμῶν M P¹) und „unseren“ (ἡμῶν P² V) „Lehren“ gespalten; die Editionen optieren in der Regel für ὑμῶν (außer TRELENBERG), die Übersetzungen dagegen meist für ἡμῶν: „Unsere“ findet sich bei VON OTTO, HARNACK, PUECH, KUKULA, FERMI, DI CRISTINA und TRELENBERG, „eure“ nur bei WHITTAKER. Die Aufforderung muss mit der im folgenden formulierten Alternative zusammengenommen werden, die aber ebenfalls zum Teil recht unterschiedlich verstanden wird: „similiter nobis a vestris decedite“ (VON OTTO); „oder (ihr mögt) ... uns die unsrigen (Lehren) preisgeben“ (HARNACK); „ou, comme nous vous cédon's les vôtres, cédez nous les nôtres“ (PUECH); „oder ... lasst unsere Sache ungeschoren“ (KUKULA, der ἡμετέρων statt ὑμετέρων lesen will); „or ... abandon them (scil. your doctrines)“ (WHITTAKER); „oppure lasciarle a noi [scil. le nostre dottrine], come noi facciamo per le vostre“ (DI CRISTINA, ähnlich bereits FERMI); „oder geht uns, wie wir es mit euren Lehren tun, aus dem Wege“ (TRELENBERG). Nach dem vorangehenden Satz („Wir überlassen euch das nutzlose Zeug“) lässt sich jedoch der ersten Aufforderung („Glaubt ... euren Lehren“, mit ὑμῶν) durchaus ein Sinn abgewinnen (nämlich der: „glaubt doch, was ihr wollt!“), wozu dann das Folgende (mit dem überlieferten ὑμετέρων) eine echte Alternative darstellt: „... oder aber kehrt euren Lehren den Rücken, wie wir es getan haben!“
- 377 Mit einer freien Schulter wird der Kyniker Diogenes in Lukians *Vitarum Auctio* (7) eingeführt.
- 378 Das von SCHWARTZ hinter κόμην eingefügte τε hilft, die Periode besser zu gliedern; auf diese Weise wird κόμην <τε> ἐπιειμένοι πολλήν zum folgenden παρώνοτροφοῦσιν gezogen, zu dem es inhaltlich besser passt als zum Vorangehenden. Die von

- MARCOVICH in diesem Satz vorgenommene Umstellung weist TRELENBERG 2012, 150 Anm. 264 zu Recht zurück.
- 379 Zum Bart als Philosophenkennzeichen vgl. oben Anm. 299.
- 380 Peregrinos Proteus scheint im Römischen Reich der mittleren Jahrzehnte des 2. Jh.s n. Chr. eine notorische Figur gewesen zu sein: Erst Christ, dann Kyniker, beendete er sein Leben an den Olympischen Spielen von 165 durch einen selbstgewählten Feuertod. Während der römische Buntschriftsteller Aulus Gellius in Athen von ihm einen guten Eindruck gewann (vgl. NA XII 11,1), ließ Lukian in seiner satirischen Darstellung von Peregrinos' Ende kein gutes Haar an ihm. Als kynischer Straßensprediger hatte Peregrinos auch einmal Rom besucht und hier durch Tiraden gegen den regierenden Kaiser Antoninus Pius Aufsehen erregt (vgl. Luc. *Peregr.* 18); aus dieser Zeit könnte die christliche Gemeinde in Rom noch direkte Erinnerungen bewahrt haben.
- 381 Der Ranzen ist ebenfalls typisches Philosophenkennzeichen, vor allem bei den Kynikern; vgl. Lukian, *Demon.* 48; *Catapl.* 3; *Tim.* 57; *VA* 7; 9; *Pisc.* 42; 45; *Bis Acc.* 6; *Peregr.* 15; *Fug.* 14; 20.
- 382 Auch der Stock ist festes Accessoire vor allem bei kynischen Philosophen; vgl. NESSELRATH 1985, 475f.
- 383 Zur Gefräßigkeit der Philosophen vgl. NESSELRATH 1985, 371f.
- 384 Damit ist klar auf die Kyniker (deren Namen sich von κύων = „Hund“ ableitet; ihr Gründungsheros Diogenes wird gern als „der Hund“ apostrophiert; vgl. Dio Prus. *Or.* 64,18; Plut. *Ex.* 7, 602A; Diog. Laert. I 15; VI 60; Aesop. *Fab.* 65) angespielt.
- 385 Das Bild des in der Öffentlichkeit lautstark auftretenden und alle beschimpfenden Kynikers hat Lukian vor allem am Beispiel des schon erwähnten Peregrinos Proteus vorgeführt, vgl. Luc. *Peregr.* 18f. Weitere Beispiele für krakeelende Kyniker finden sich VA 10f.; *Pisc.* 45; *Fug.* 14.
- 386 Wiederum Lukian präsentiert nicht wenige Beispiele für Philosophen, die aus ihrer Philosophie ein Geschäft machen; vgl. NESSELRATH 1985, 464f. 466f.
- 387 Die Verwendung von διαπύσσιος könnte wieder eine Homerreminiszenz sein (vgl. *Ilias* VIII 227 und fünf weitere Stellen, an denen Helden durchdringend schreien, um ihre Leute zu intensiverem Kampf aufzufordern).
- 388 Auch die unaufhörlichen Streitigkeiten der philosophischen Sekten untereinander sind ein bei Lukian oft zu findendes Thema; vgl. NESSELRATH 1985, 314. 361f.
- 389 Darüber, dass Pythagoras behauptete, eine Reinkarnation des im Trojanischen Krieg auf der Seite der Trojaner kämpfenden Euphorbos zu sein (der an der Tötung des Patroklos beteiligt ist, vgl. Hom. *Il.* XVI 806–815, und dann von Menelaos getötet wird, *Il.* XVII 59f.), macht sich Lukian in *Gall.* 4; 13; 15f.; 17; *VH* II 21 und *Dial. Mort.* 6,3 lustig; eine ganze Reihe älterer Reinkarnationen des Pythagoras bietet Diog. Laert. VIII 4f.
- 390 Bereits in 3,5 (oben Anm. 47 und 48) wird Pythagoras als Erbe des Pherekydes eingeführt.
- 391 Laut Aristoteles' Schrift *De anima* ist die Seele vom Körper nicht trennbar (II 1,413a4) und kann damit natürlich auch nicht als selbständiges Wesen unsterblich sein. Spätere Peripatetiker, z.B. Alexander von Aphrodisias in seiner Schrift über die Seele blieben auf dieser Linie und formulierten noch direkter, die Seele sei sterblich (vgl. Alex. Aphr. *De an.* S. 17,10–15; 21,22–24). Bereits der Aristoteles-Schüler Dikaiarch hatte die These vertreten, dass die Seele nur eine Funktion des Körpers sei (Fr. 7 und 9 WEHRLI).
- 392 Körperlichkeit wird Gott oder Gottheiten von den Stoikern und Epikureern zugewiesen.
- 393 Die Lehre von der Unvergänglichkeit der Welt wird bereits Xenophanes (Aët. *Plac.* 323,2–4 DIELS = 21 A 37 DK) und Platon zugeschrieben (Diog. Laert. III 72); auch Aristoteles (*De caelo* I 3, 270a13f.) hat sie vertreten, und sie bleibt bis zum spät-

- antiken Neuplatonismus (Proklos, gegen den sich Johannes Philoponos mit seiner Schrift *De aeternitate mundi* wendet) fester Bestandteil paganer Philosophie.
- 394 Zur Ekpyrosis-Vorstellung der Stoiker vgl. oben 3,3 und 6,1.
- 395 Zu den Totenrichtern Minos und Rhadamanthys vgl. oben 6,2 mit Anm. 88 und 89.
- 396 Zur Auferstehung auch des Leibes vgl. oben 13,1 und 15,2.
- 397 Zu Vorwürfen (aufgrund des falsch verstandenen Ritus der Eucharistie), die Christen praktizierten Kannibalismus, vgl. A. HENRICHs, „Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians“, in: P. GRANFIELD / J. A. JUNGMANN (Hg.), *Kyriakon. FS Johannes Quasten* (Münster 1970) 18–35. Ein generelles *odium generis humani* wird den Christen bereits bei Tacitus (*Anm.* XV 44) zugeschrieben.
- 398 Als Geliebter des Poseidon wird Pelops, der Sohn des Königs Tantalos, zuerst in Pindars *1. Olympischer Ode* dargestellt (V. 25; 36–42); die Geschichte, dass Tantalos seinen Sohn den Göttern zur Speise vorsetzte, deutet Pindar nur an (V. 25–27; vgl. aber Hygin. *Fab.* 83).
- 399 Der (nach seinem Vater Uranos, den er gestürzt hatte, zweite) Götterherrscher Kronos verschlang seine Kinder, weil er befürchtete, von ihnen in ähnlicher Weise entthront zu werden, wie er es mit seinem Vater getan hatte. Vgl. Hes. *Theog.* 453–467; Apollod. *Bibl.* I 4 = I 1,5.
- 400 Metis, Tochter des Okeanos, half Zeus bei der „Rückgewinnung“ seiner Geschwister aus dem Bauch des Kronos (vgl. die vorangehende Anm.), indem sie Kronos ein Brechmittel einflößte (Apollod. *Bibl.* I 6 = I 3,2). Später wurde sie die erste Gemahlin des Zeus, doch überlebte sie diesen Eheschluss nicht einmal bis zur Geburt ihres ersten Kindes; Zeus hatte nämlich die Weisagung erhalten, dass Metis zuerst eine Tochter gebären werde, „die an Weisheit und Kraft so stark wie ihr eigener Vater“ (Hes. *Theog.* 896) sein würde, und danach sogar „den König der Götter und Menschen“ (Hes. *Theog.* 897f.). Da Zeus nicht seinen eigenen Entmacher in die Welt setzen wollte, griff er auf das alte Mittel seines Vaters Kronos zurück und verschlang Metis, als sie mit der erwähnten Tochter schwanger war, die dann später als Athena aus Zeus' Kopf zur Welt kam (vgl. Hes. *Theog.* 886–900; bei Apollod. *Bibl.* I 20 = I 3,6 dagegen will sich Metis nicht mit Zeus vereinigen – wohl weil sie bereits ihr späteres Schicksal kennt).
- 401 Die Geschichte, wie die Dohle sich mithilfe der Federn anderer Vögel schöner und größer zu machen versucht, jedoch rasch von den übrigen Vögeln enttarnt wird, die ihr die fremden Federn wieder wegnehmen, ist fester Bestandteil antiker Fabelsammlungen (vgl. Aes. *Fab.* 103; Babr. I 72).
- 402 Hier macht sich Tatian die am Apollon-Tempel in Delphi (vgl. Paus. X 24,1; Plut. *De E* 2, 385D; 17, 392A; 21, 394C) angebrachte Mahnung „Erkenne dich selbst!“ zunutze (vgl. H. TRÄNKLE, „Gnothi seauton. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs“, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* NF 11 [1985] [19–31] 20f.).
- 403 Anspielung auf die zuerst in Platons *Theaitetos* (174a) überlieferte Geschichte, der Philosoph Thales von Milet sei, während er angestrengt zum Himmel aufschaute, in eine Grube gestürzt und dadurch zum Gespött einer thrakischen Magd geworden.
- 404 Mit dem Bild vom Labyrinth suggeriert Tatian, dass die Griechen eine so verwirrende Fülle von Schrifttum produziert (und – vgl. die folgende Anm. – in ihren Bibliotheken gesammelt) haben, dass man sich darin heillos verirren und verlieren muss. Vielleicht hat Tatian hier auch die resignierende Feststellung von Kohelet 12,12 vorgeschwebt: „Des vielen Büchermachens ist kein Ende.“
- 405 Das überlieferte ἀναθήσεις ist verschiedentlich angezweifelt worden. Ältere Übersetzungen wollten es als „editiones“ (WORTH), „pertractationes“ (MARAN, VON OTTO), „Inhalt“ (HARNACK; vgl. „contenuto“ bei FERMI) oder „exposés“ (PUECH, der aber auch an „amas“ = „Anhäufung“ dachte) verstehen, aber das gibt die Grundbedeutung von ἀνάθεσις kaum her. KUKULA wollte ἀντιθέσεις lesen und als „Wi-

- dersprüche in eueren Büchern“ verstehen, aber da liegt der Vergleich mit Labyrinth (vgl. die vorangehende Anm.) kaum nahe. Richtiger sind WHITTAKERS „book-stacks“ („scaffali dei vostri libri“ DI CRISTINA). In diese Richtung geht auch TRELENBERG, übernimmt dafür aber MARCOVICHs Konjekturen ἀποθέσεις. Nun ist aber nicht die Junktur ἀποθέσεις βιβλίων für „Bücher-Ablagen“ belegt, sondern nur ἀποθήκαι βιβλίων (Luc. *Adv. Ind.* 5; Cass. Dio XLII 38,2; XLIX 43,8; LIII 1,3); andererseits kommt die Junktur ἀνάθεσις βιβλίων vor (Aristid. *Or.* 51,63; vgl. Eus. *HE* II 18,8), so dass eine Änderung nicht nötig scheint.
- 406 Die Danaiden = Töchter des Königs Danaos mussten zur Strafe für den von ihnen (freilich auf Geheiß ihres Vaters) noch in der Brautnacht begangenen Mord an ihren Ehemännern in der Unterwelt Wasser in ein durchlöcheres Fass schöpfen (vgl. Hygin. *Fab.* 168), und diese Strafe wurde schon bald sprichwörtlich (Zenob. *Paroem.* II 6; vgl. Plat. *Gorg.* 493b–c; Luc. *Tim.* 18; *Hermot.* 61). So sinnlos wie diese „Danaiden-Arbeit“ ist laut Tatian auch das Lesen der unzähligen griechischen Bücher.
- 407 Tatian reißt hier kurz die zwischen Platonikern und Stoikern (vgl. Plut. *Comm. not.* 41, 1081C–1082A = *SVF* II 517–519) geführten Diskussionen darüber an, wie weit (und ob überhaupt) Zeiteinteilungen wie „Vergangenheit“, „Gegenwart“, „Zukunft“ realen Phänomenen entsprechen.
- 408 Der Vergleich der Zeit mit dem sich bewegenden Schiff dürfte damit zusammenhängen, dass die Stoiker die Zeit mit einer Bewegung und der durch sie zurückgelegten Distanz zusammenbringen (vgl. *SVF* II 509–515). Der Vergleich mit der falschen Wahrnehmung der auf dem Schiff Fahrenden intendiert, dass die von Tatian angeredeten „Griechen“ einen grundsätzlichen Perspektivwechsel vornehmen müssten, um die wahren Verhältnisse zu erkennen.
- 409 Schon in 11,12 hebt Tatian die grundsätzliche Gleichheit aller Menschen hervor (vgl. dort auch Anm. 187 und 188).
- 410 Tatians Vorwurf gegen die „Grammatiker“, d.h. die professionellen Lehrer höherer Bildung, scheint ähnlich demjenigen Senecas (vgl. *Ep.* 88,39) zu sein: Sie vermitteln zu viel unnützes Einzelwissen, also eben „Geschwätz“.
- 411 Die wahre Weisheit ist die von Gott geoffenbarte; die „Griechen“ dagegen haben in Tatians Augen nur partikuläre Weisheiten, die sich in den philosophischen Sekten manifestieren, die in der Regel nach ihren Gründern benannt sind (Pythagoreer, Platoniker, Aristoteliker, Epikureer). Der Kontrast zwischen der „einen“ wahren Weisheit oder Philosophie und ihren vielen Teilausprägungen wird auch bei Lukian thematisiert (vgl. *Pisc.* 13; *Par.* 27f.; *Hermot.* 14).
- 412 Zum massiven Dissens der griechischen Philosophen untereinander vgl. bereits oben 25,3 (mit Anm. 388). Manche Übersetzer geben καταιείτε abgeschwächt wieder (WORTH: „vos ipsi mutuis contentionibus atteritis“; PUECH: „vous vous ruinez mutuellement“, so auch FERMI; KUKULA: „so bekämpft und verurteilt ihr euch untereinander“; TRELENBERG: „ihr ... verdammt euch gegenseitig“), doch ist es fraglich, ob Tatian das Wort nicht in aller Schärfe verstanden wissen wollte (und sei es nur in satirischer Zuspitzung; man vergleiche, wie die sich gegenseitig befeindenden Philosophen am Ende von Lukians *Symposion* massakrieren).
- 413 Statt des überlieferten ἔστε liest KUKULA 1900, 31 hier ἴστε („wisst“), und TRELENBERG folgt ihm; doch ist „ihr seid nichts“ eine stärkere (und damit für Tatian wahrscheinlichere) Verdammung als „ihr wisst nichts“.
- 414 Der Gegensatz zwischen Taten und Worten der Philosophen ist auch bei Lukian ein gern und oft behandeltes Thema; vgl. NESSELRATH 1985, 418. 465.
- 415 Vielleicht ist hier im Text ein Objekt zu πομπεύετε verlorengegangen; SCHWARTZ (IX) versucht es aus dem folgenden τοὺς δὲ λόγους zu gewinnen, muss dafür aber das eingebettete δὲ streichen und nach λόγους eine Lücke postulieren, weil er noch ein weiteres Objekt zu ἀποκρύπτετε braucht.

- 416 Schon im platonischen *Gorgias* (485d) wirft der Sophist Kallikles dem Sokrates vor, dass er als Philosoph sich flüsternd in einem Winkel mit ein paar Jünglingen aufhalte, anstatt eines freien Bürgers würdige Worte mitten auf der Agora zu sprechen.
- 417 Der „Krieg der Buchstaben“ erinnert an den sehr vergnüglich zu lesenden *Prozess der Konsonanten* (*Lis consonantium = Iudicium vocalium*), in dem Lukian sich das Sigma vor einem aus Vokalen bestehenden Richterergremium über die unverschämten Übergriffe beschweren lässt, mit denen das attizistische Tau es aus seinen angestammten Wörtern zu verdrängen sucht (vgl. z.B. θάλασσα – θάλαττα, σήμερον – τήμερον).
- 418 Auch Lukian prangert den übertriebenen Attizismus seiner Zeit in mehreren Schriften an, neben dem schon erwähnten *Lis consonantium* im *Lexiphanes* und im *Rhetorum praeceptor*.
- 419 Ähnliche Beanspruchungen des Rechts, selbst gewählten Lehren (dafür, das überlieferte δογμάτων mit SCHWARTZ in διδαγμάτων oder mit MARCOVICH in δογματιστών zu ändern, gibt es keinen Grund) zu folgen, findet sich oben in 21,1,4; 22,4; 24,3.
- 420 TRELENBERG folgt MARCOVICH in der Versetzung der Wortfolge διὰ τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα aus der ersten Hälfte der Periode in die zweite (nach ἡμᾶς δέ), aber Tatians Aussage ist durch die Beibehaltung der Überlieferung besser gedient als durch die Umstellung. Es geht hier um eine möglichst exakte Parallelisierung: Kein Räuber würde lediglich durch eine Beschuldigung, er sei „Räuber“ (διὰ τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα), schon als überführt angesehen, sondern es bedarf immer noch einer wahrheitsgemäßen Feststellung der ihm vorgeworfenen Sachverhalte; bei Christen jedoch reicht die im Vorhinein als Schmähung geäußerte (προλήμματι λοιδορίας) Behauptung, sie seien „Christen“. Bleibt διὰ τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα in der ersten Satzhälfte stehen, kann man es auf beide Satzhälften beziehen; diese Parallelität ginge durch die Umstellung verloren.
- 421 Diagoras von Melos (etwa 475–nach 415 v. Chr.) war einer der bekanntesten Atheisten der klassischen Antike; die Testimonien zu seinem Leben und die (wenigen) Fragmente aus seinen dichterischen Werken sind gesammelt bei M. WINIARCZYK, *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae* (Leipzig 1981).
- 422 KUKULA hat hier zu Recht ἄθεος aus dem überlieferten Ἀθηναῖος konjiziert, denn obwohl Diagoras offenbar einige Jahre seines Lebens in Athen verbracht hat, war er nie athenischer Bürger; ferner ist ἄθεος in vielen Testimonien festes Epitheton des Diagoras (vgl. T 5A/B. 8. 9A/B. 17. 41. 43. 45. 51. 57. 67A. 74 WINIARCZYK).
- 423 Die Profanation der Eleusinischen Mysterien (vgl. T 6A/B. 7A. 11. 16. 18A/B. 20. 27 WINIARCZYK) war der schlimmste Diagoras gemachte Vorwurf und trug ihm 415 v. Chr. in einem Asebie-Prozess die Todesstrafe ein, der er sich durch Flucht entzog (vgl. T 10. 17. 22A/B WINIARCZYK).
- 424 Das überlieferte τετιμωρήκατε („habt ihr zur Rechenschaft gezogen / bestraft“) lässt sich innerhalb des Argumentationsdukts dieses Satzes kaum halten, denn es soll ja gerade das völlig widersinnige und unlogische Verhalten der Griechen gegenüber Diagoras im Vergleich zu ihrem Verhalten gegenüber den Christen illustriert werden. Deswegen spricht einiges für MARANS Änderung von τετιμωρήκατε in τετιμῆκατε, die auch KUKULA und TRELENBERG (sonst aber offenbar niemand) übernommen haben. Zwar scheint die Änderung auf den ersten Blick der Überlieferung, dass die Athener Diagoras für seinen Frevel zur Rechenschaft zogen (bzw. zu ziehen versuchten) zu widersprechen; aber Tatian spricht hier nicht vom athenischen, sondern vom gemeingriechischen Standpunkt: Die „Griechen“ (insgesamt) halten Diagoras noch immer in Ehren, indem sie ihn nicht der damnatio memoriae anheimfallen ließen und sogar noch seine Bücher lesen.
- 425 Außer an dieser Stelle (= T 68 WINIARCZYK) wird diese Schrift noch in einem auf Arabisch erhaltenen Bericht über Diagoras' Leben (= T 10 WINIARCZYK) erwähnt.

- 426 Leon von Pella, auch „der Ägypter“ genannt, lebte zur Zeit Alexanders d. Gr. und soll bereits eine sehr ähnliche Lehre wie einige Jahrzehnte später Euhemeros vertreten haben, dass nämlich die Götter (die griechischen, aber auch die ägyptischen) einst bedeutende Menschen gewesen seien. Die Nachrichten zu Leons Leben und Schriften sind in *FGrHist* 659 gesammelt; das Werk (oder die Werke?), in dem (oder denen) er seine Götterlehre darstellte, wird (oder werden) mit verschiedenen Titeln bezeichnet: Als Πρὸς τὴν μητέρα (F 4) wird es mit einem umfangreichen Brief identifiziert, den Alexander d. Gr. an seine Mutter Olympias geschrieben habe (und in dem Darlegungen des hochrangigen ägyptischen Priesters Leon enthalten gewesen seien); daneben findet man den Titel Περὶ τῶν κατ' Αἴγυπτον θεῶν (F 7) und *Res Aegyptiae* (F 9a), was auf Griechisch mit Αἰγυπτιακά wiederzugeben wäre.
- 427 Der im ausgehenden 1. Jh. v. Chr. und in der ersten Hälfte des 1. Jhs n. Chr. lebende Grammatiker, Rhetor und Publizist Apion wuchs in Alexandria auf und brachte es dort bis zum Oberhaupt der Grammatikerschule; in späteren Lebensabschnitten lehrte er in Rom, wo er offenbar große Aufmerksamkeit erregte (laut Plin. *Nat. praef.* 25 nannte ihn Kaiser Tiberius ein *cymbalum mundi*, und Plinius fügt sarkastisch hinzu: <c>um <pro>pr<>ae famae tympanum potius videri posset, „während er eher als eine Trommel seines eigenen Ruhmes erscheinen konnte“; laut Seneca, *Ep.* 88,40 machte Apion auch in Griechenland sehr publikumswirksame Tourneen). Die Äußerungen Apions über die ägyptischen Götter dürften Teil seiner fünf Bücher Αἰγυπτιακά gewesen sein, die Tatian in 38,2 explizit zitiert (vgl. dort) und deren Fragmente in *FGrHist* 616 gesammelt sind (die Stelle hier in 27,3 = F 18). Ein Beispiel für diese – Tatian offenbar absurd erscheinenden – Äußerungen hat wiederum der Ältere Plinius bewahrt (*Nat.* XXX 99 = *FGrHist* 616 F 19): Dort heißt es, die Ägypter würden den Skarabäus deswegen als Gottheit verehren, weil seine Tätigkeit der der Sonne ähnlich sei (... *curiosa Apionis interpretatione, qua colligat Solis operum similitudinem huic animali esse*).
- 428 Ein „Grab des Zeus“ auf Kreta wird zum ersten Mal in der griechischen Literatur im Zeus-Hymnos des Kallimachos (V. 8f.) erwähnt und dort auch gleich mit dem Hinweis abgetan, dass die Kreter ja stets Lügner seien (die dichterische Fassung dieses Sprichworts, Κρήτες ἀεὶ ψεύονται [vgl. dazu die nächste Anm.] konnte Tatian wenn nicht aus Kallimachos selbst, so aus dem neutestamentlichen Titusbrief [1,12] bekannt sein). Das Zeus-Grab taucht als götterkritisches Motiv auch mehrfach bei Tatians Zeitgenossen Lukian auf: *JTr* 45; *Tim.* 6; *Sacr.* 10; *Philops.* 3; *Deor. Conc.* 6.
- 429 Die älteste Fassung dieser sprichwörtlich gewordenen Wendung – Kallimachos hat sie in seinen Zeus-Hymnos integriert (vgl. die vorangehende Anm.) – wird auf den alten kretischen Seher und Philosophen Epimenides [zu ihm vgl. unten Anm. 615] zurückgeführt: 3 B 1 DK = *FGrHist* 457 F 2.
- 430 Obwohl Epikur die Existenz von Göttern nicht leugnet, gilt er dennoch vielen in der Antike de facto als Atheist, weil seine Götter keine im Gang der Welt eine Rolle spielende Macht darstellen (vgl. Cic. *Nat.* I 85: *nonnullis videri Epicurum ... verbis reliquisse deos, re sustulisse*, „einigen Leuten scheint es, dass Epikur ... die Götter zwar nominell belassen, de facto aber beseitigt hat“). In seinem *Zeus Tragodos* führt Lukian den Epikureer Damis als souveränen Götterleugner ein, der dem für Existenz und Walten der Götter argumentierenden Stoiker Timokles intellektuell weit überlegen ist.
- 431 Obwohl die Epikureer die Götter als für die Lebenswelt der Menschen eigentlich irrelevante Phänomene betrachteten (vgl. die vorangehende Anm.), schloss dies nicht aus, dass sie doch an den traditionellen religiösen Kulturen der Polis teilnahmen; vgl. hierzu Epic. Fr. 142; 157; 169; 387 *USENER*; in Lukians *Symposion* (Kap. 9) ist der Epikureer Hermon selber Priester eines angesehenen Kults. Tatian spitzt die Spannung zwischen der epikureischen Göttervorstellung und der Teilnahme am Kultleben zu, indem er Epikur geradezu zum Daduchos, also einem der wichtigsten Kultfunktion-

- näre bei der eleusinischen Mysterienfeier, macht. Es spricht auf jeden Fall nichts dafür, das Prädikat $\delta\alpha\delta\upsilon\sigma\chi\eta$ mit KUKULA („mag auch der Götterverächter Epikur hier die Fackel vorantragen“) und TRELLENBERG („Zugegeben, dass schon deren Verächter Epikur diese Tatsache wie mit einer Fackel erhellt“) hier metaphorisch (Epikur als „erleuchtender Aufklärer“ dunklen Götterglaubens) zu verstehen, denn ein solcher Wortgebrauch ist nicht belegt.
- 432 WILAMOWITZ Ergänzung $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ scheint immer noch die beste Möglichkeit, mit den textlichen Schwierigkeiten dieser Stelle einigermaßen fertigzuwerden (da für Tatian das, was eigentlich zählt, seine Verehrung für Gott ist, scheint $\sigma\acute{\epsilon}\beta\omega$ angemessener als das von DI CRISTINA vorgeschlagene $\acute{\epsilon}\chi\omega$ und das von MARCOVICH vorgeschlagene und von TRELLENBERG übernommene $\tau\iota\mu\acute{\omega}$). Inhaltlich bietet die Aussage den Gegenpol zu dem gerade zuvor geschilderten widersprüchlichen Verhalten Epikurs: Während dieser aus Furcht vor den staatlichen Behörden (so interpretieren z.B. Äußerungen Ciceros – *Nat.* I 85; III 3 – dieses Verhalten) den offiziellen Kulte nicht fern zu bleiben wagte, ist der Christ Tatian bereit, entsprechende Risiken einzugehen.
- 433 Einen ähnlichen Widerspruch zwischen Wort (Behauptung, den Tod zu verachten) und Tat (Bemühen, den Tod zu vermeiden) hat Tatian oben in 19,2 bei dem Kyniker Crescens konstatiert.
- 434 In Hom. *Il.* I 225 beschimpft der in Zorn geratene Achill seinen Oberfeldherrn mit diesen Worten: $\omicron\iota\nu\omicron\alpha\rho\acute{\epsilon}\varsigma, \kappa\upsilon\nu\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omicron}\mu\mu\alpha\tau' \acute{\epsilon}\chi\omega\nu, \kappa\rho\alpha\delta\iota\eta\nu \delta' \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\rho\omicron\iota\omicron$ („du vom Wein berauschter, mit den Augen eines Hundes und dem Herzen eines Hirsches!“).
- 435 Der „unmäßige Worte machende“ ($\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\omicron\epsilon\pi\acute{\iota}\varsigma$, Hom. *Il.* II 212) Thersites (zu ihm auch unten 32,6 mit Anm. 503) ist eine der negativsten Figuren der *Ilias*; mit Thersites' ungeordnetem Keifen die griechische Rhetorik zu vergleichen, ist eine bemerkenswerte Provokation.
- 436 Die hier zitierten Behauptungen gehen auf das Konto des vorsokratischen Philosophen Anaxagoras (vgl. Diog. Laert. II 8 = 59 A 1 DK); zuerst belegt sind sie in Platons *Apologie des Sokrates* (26d), wobei die dort verwendete Formulierung ($\tau\acute{\omicron}\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \eta\lambda\iota\omicron\nu \lambda\iota\theta\omicron\nu \varphi\eta\sigma\iota\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota, \tau\eta\nu \delta\grave{\epsilon} \sigma\epsilon\lambda\eta\gamma\eta\nu \gamma\eta\nu$, „die Sonne, sagt er, sei ein Stein, der Mond aber eine Erde“) mit der bei Tatian zum Teil identisch ist, so dass Tatian diese Stelle hier sicher vor Augen gestanden hat. Auch Lukian macht sich mehrfach über diese Thesen des Anaxagoras lustig (*Icar.* 7. 20).
- 437 Der Ausdruck $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma \delta\iota\alpha\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ist sehr verschieden verstanden worden: „veritatis illustratio“ (VON OTTO); „gewissenhaft bedachte Wahrheit“ (HARNACK); „erwiesene Tatsachen“ (KUKULA); „conformité à la vérité“ (PUECH); „orderly exposition of the truth“ (WHITTAKER); „esposizioni ordinate della verità“ (DI CRISTINA); ähnlich vorher bereits FERMI); „ordnungsgemäß aufgestellte Wahrheitsaussagen“ (TRELLENBERG). Vielleicht sollte man hier beachten, dass $\delta\iota\alpha\kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ stoischer terminus technicus für die geordnete Welt zwischen zwei Ekpyroseis ist (vgl. WILDBERGER 2006, II 478 Anm. 93); dementsprechend ist hier übersetzt.
- 438 Der Mythograph Herodoros von Herakleia (um 400 v. Chr.; Testimonien und Fragmente gesammelt in *FGrHist* 31 = R. L. FOWLER, *Early Greek Mythography I* [Oxford 2000] 232–257) verfasste neben anderen Werken auch eine wenigstens siebzehn Bücher umfassende „Geschichte des Herakles“ ($\acute{\omicron} \kappa\alpha\theta' \text{ Ἡρακλέα λόγος}$, dazu FOWLERS Kommentarband [*Early Greek Mythography II: Commentary*, Oxford 2013] 260–333).
- 439 Aus Herodors Mitteilungen über die „obere Erde“ sind außer Fr. 4 JACOBY / FOWLER (= unsere Tatianstelle) Fr. 21 (über die fünfzehnmal so großen Mondbewohner, deren Frauen Eier gebären) und Fr. 22 (über die Geier, die angeblich nicht auf der Erde, sondern auf einem anderen Himmelskörper nisten) erhalten. Dass der von Herakles getötete nemeische Löwe vom Mond stamme, wird schon in Versen behauptet, die

- dem Epimenides (vgl. oben Anm. 429 und unten Anm. 615) zugeschrieben werden (3 B 2 DK = FGrHist 457 F 3) und bei Aelian (*Nat.* XII 7) überliefert sind.
- 440 Das Wort *σωρεία* spielt auf das sogenannte Sorites-Schlussverfahren an, das Cicero in *Luc.* 49 tadelt (*captiosissimo genere interrogationis ... quom aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur: soritas hoc vocant, qui acervum efficiunt uno addito grano*, „mit einer völlig trügerischen Form der Befragung ... wenn etwas in kleinsten Mengen oder Schritten hinzugefügt oder weggenommen wird: ‚Haufenschlüsse‘ nennt man das, die einen Haufen erzeugen durch die (jeweilige) Hinzufügung eines einzigen Kornes“).
- 441 Die Verschiedenheit menschlicher Sitten thematisiert bereits Herodot (III 38: Der persische Großkönig Dareios lässt Inder und Griechen aufeinandertreffen, die diametral verschiedene Bestattungssitten haben). Tatian bringt im folgenden zwei besonders drastische Beispiele.
- 442 Dass Inzest mit der Mutter oder Tochter für die persischen Magier *ῥσιον* sei, berichtet auch Diog. Laert. I 7 unter Berufung auf Sotion (Fr. 36 WEHRLI); vgl. Plut. *Alex. fort.* 5, 328C.
- 443 Zu den „Herden von Knaben“ bietet Justin, *1 Apol.* 27,1 ein deutliches Vorbild (*ὁν τρόπον λέγονται οἱ παλαιοὶ ἀγέλας βοῶν ... τρέφειν ἢ ἵππων φορβάδων, οὕτω νῦν παιδᾶς εἰς τὸ αἰσχρῶς χρῆσθαι μόνον*, „auf welche Weise die Alten Herden von Rindern ... oder Weidepferden ernährt haben sollen, so (halten sie) jetzt Knaben nur, um sie auf schändliche Weise zu missbrauchen“). – Die Änderung des überlieferten *αὐτῶν* (vor *πειρωμένων*) in *αὐτοῖς* (WILAMOWITZ, gefolgt von SCHWARTZ und MARCOVICH) ist unnötig.
- 444 Gemeint sind Kulte für die Große Mutter (Kybele/Rhea) und die Dea Syria, die von entmannten Priestern (Galli) betreut wurden, z.T. stationär in bestimmten Heiligtümern (vgl. etwa Lukian, *De Dea Syria* 15; 22; 27; 50–53), z.T. auch von umherziehenden Bettelpriestern (dazu bietet eine sehr schillernde Vignette Ps.-Lukian, *Asin.* 35–39).
- 445 Iuppiter Latiaris war die Schutzgottheit des alten Bundes der Latinerstädte (in dem Rom dann eine führende Stellung übernahm); sein Kultort befand sich auf dem Mons Albanus. Die älteste Erwähnung angeblicher Menschenopfer in diesem Kult findet sich bei Justin (*2 Apol.* 12,5, ohne explizite Nennung des Jupiter Latiaris), die erste explizite Verbindung mit dem Kult des Latiaris bei Minucius Felix (*Oct.* 30,4, vgl. 23,6). Immerhin notiert sogar eine pagane Quelle (Porph. *Abst.* II 56,9), dass beim Fest des „Zeus Latiarios“ ein Mensch geschlachtet werde. Zur Bewertung dieser Nachrichten vgl. I. GRADEL, „Jupiter Latiaris and Human Blood – Fact or Fiction?“, *Classica et Mediaevalia* 53 (2002) 235–253.
- 446 Für den Kult der Diana Nemorensis von Aricia (einer kleinen Stadt etwa 26 km südöstlich von Rom) ist überliefert, dass sein Zentrum, eine heilige Eiche, vom sogenannten rex Nemorensis bewacht wurde, der ein entlaufener Sklave war; dieser verlor jedoch sein Amt, wenn es einem anderen entlaufenen Sklaven gelang, einen Ast von der Eiche abzubrechen und dann den rex Nemorensis im Duell zu töten. In dieser Form schildert der Vergil-Kommentator Servius den Ritus (in Verg. *Aen.* VI 136; vgl. Suet. *Cal.* 35,3; Strab. V 3,12, S. 239; Paus. II 27,4).
- 447 Die Verwendung von *θεοδίδακτος* geht auf 1 Thess 4,9 zurück.
- 448 Die von MARCOVICH vorgenommene (und von TRELENBERG übernommene) Ersetzung des überlieferten (*καταδίκης*) *τρόπον* durch *τόπον* ist unnötig.
- 449 Bereits oben in 14,1 hat Tatian darauf hingewiesen, dass die Griechen sich durch ihren Polytheismus eine „Vielherrschaft“ bereitet haben.
- 450 Vgl. oben 13,4; 15,1; 20,2.
- 451 KUKULA 1900, 33 hat den Ausdruck *τὰ νήπια τῶν βρεφῶν* als „Monstrosität“ bezeichnet und *βρεφῶν* durch *ἀπρεπῶν* ersetzen wollen; doch scheitert sein Versuch, diesen Genitiv als Objekt auf *ἀποδύσασθαι* zu beziehen, daran, dass an der von

ihm angeführten Aristophanes-Stelle (*Thesm.* 656) der Genitiv wohl als Partitivus zu werten ist (vgl. *LSJ* s. v. ἀποδύω II 1) und dieses Verb sonst nur Akkusativ-Objekte hat. Übrigens findet sich der Ausdruck τὰ νήπια τῶν βρεφῶν auch bei Diod. II 58,5 und bedeutet dort genau das, was er wohl auch hier heißt: die ganz kleinen unter den Kindern.

- 452 Nach βρεφῶν hat SCHWARTZ eine Lücke angesetzt; in der Tat wüsste man gern, was die kleinen Kinder abstreifen (Windeln? Torheiten? Di CRISTINA ergänzt „giocattoli“, also Spielsachen) und wovon im Vergleich dazu Tatian sich durch seine Konversion zum Christentum befreien möchte. PUECH hat versucht, ἀποδύσασθαι intransitiv zu verstehen („je veux me mettre nu comme les jeunes enfants“; ähnlich FERMI), aber dann bleibt der Vergleich zu offen und unscharf.
- 453 Zu ἀποδύσασθαι vgl. Paulus, Kol 3,9 (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, „ausziehend den alten Menschen mitsamt seinen Taten“).
- 454 Bei den „kleinsten Samen“, die stark wachsen können, lässt sich zum einen an das in Mt 13,32 erwähnte Senfkorn denken, zum anderen aber auch an den unkrautartigen Taumel-Lolch (ζιζάνιον), den der Feind des guten Sämanns in Mt 13,25 heimlich auf dessen Acker ausbringt.
- 455 Das Pronomen τούτου muss sich (auch wenn dies syntaktisch hart ist) auf die vorangehende πονηρίας σύστασις beziehen.
- 456 Bei διὰ μικρᾶς ἀφορμῆς scheint Tatian an zwei nahe beieinander liegende Stellen des Römerbriefes zu denken (Röm 7,8: ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία ..., „wenn die Sünde einen Ausgangspunkt erhält ...“; 7,11: ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα ..., „die Sünde nämlich, wenn sie einen Ausgangspunkt erhält ...“).
- 457 Deutlicher Anklang an das Gleichnis vom verborgenen Schatz in Mt 13,44 (Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν θησαυρῷ κεκρυμμένῳ, „das Königreich der Himmel ist gleich einem verborgenen Schatz“).
- 458 MARANS Konjektur παρέσχομεν (statt παρέχομεν), übernommen von SCHWARTZ, GOODSPEED und MARCOVICH, ist unnötig.
- 459 Das Pronomen τούτῳ ist verschieden bezogen worden: VON OTTO bezieht es auf den Schatz (so auch FERMI und WHITTAKER); HARNACK versteht „dem staubgeborenen Menschen“; PUECH bezieht es auf den „Logos Gottes“ (ebenso KUKULA); TRELENBERG legt sich nicht fest.
- 460 Hier herrscht in den früheren Ausgaben keine Einigkeit, ob αὐτοῦ oder αὐτοῦ überliefert ist: SCHWARTZ druckt αὐτοῦ im Text und sagt nichts im Apparat, sieht also αὐτοῦ als überliefert an (dementsprechend führt KUKULA 1900, 34 αὐτοῦ als seine Konjektur an); dagegen betrachten WHITTAKER, Di CRISTINA, MARCOVICH und TRELENBERG αὐτοῦ als Konjektur von SCHWARTZ gegenüber einem überlieferten αὐτοῦ. Wie dem auch sei, im vorliegenden Kontext scheint αὐτοῦ angebrachter, denn es würde noch einmal auf den Logos zurückverweisen, durch dessen Besitz man noch „kostbareren Reichtum“ (das Himmelreich) erwirbt.
- 461 Hier spielt Tatian auf die Entstehung der Sprachenverwirrung durch den Turmbau zu Babel an (Gen 11,1–9); aufgrund dieser Geschichte lassen sich alle Sprachen als gleich ansehen und jedenfalls kein Superioritätsanspruch der Griechen ableiten.
- 462 Alle modernen Editoren übernehmen MARANS Konjektur βουλομένοις (statt des überlieferten βουλόμενος), und SCHWARTZ fügt davor noch den bestimmten Artikel τοῖς vorneweg hinzu. Es ist jedoch zu erwägen, ob die Überlieferung nicht doch einen Sinn gibt, wenn man ἐξετάζειν etwas weiter fasst (vgl. *LSJ* s. v. IV: „prove by scrutiny or test“). Wenn man so hier versteht, ergibt sich eine ähnliche Aussage wie die, mit der Tatian in 42,2 seinen Text beschließt.
- 463 Kapitel 31 ist zur Gänze auch als Zitat in Eusebios' *Praeparatio evangelica* überliefert (vgl. oben Einführung S. 19).

- 464 „Der älteste“ (παλαιάτατον) ist die Lesart der Eusebios-Handschriften, während die Tatian-Handschriften παλαιότερον haben, was von den modernen Editionen nur TRELENBERG übernimmt, aber mit „jeweils die ältesten“ übersetzt (vgl. dazu die folgende Anmerkung).
- 465 „Der früheste“ (πρῶστου) ist wiederum Lesart von Eusebios-Handschriften (diesmal freilich nicht von allen), während die Tatian-Handschriften erneut den Komparativ (πρῶτερον) bieten, was von den modernen Editionen wiederum nur TRELENBERG übernimmt (auch er übersetzt jedoch „der älteste“, mit der Begründung: „Der ... Komparativ ... ist sachlich mit dem Superlativ identisch“; dies wäre jedoch nur der Fall, wenn bei den „Dichtern und Geschichtsschreibern“ im griechischen Text ausdrücklich „alle“ hinzugesetzt wäre).
- 466 An dieser Stelle liest TRELENBERG mit M die pleonastische Wortfolge ἀλλ’ ἔτι δέ, während V und die Eusebios-Überlieferung ἔτι δέ haben (P: ἀλλ’ ἔτι), was von allen anderen modernen Editoren akzeptiert wurde. Auch an anderen Stellen folgt bei Tatian auf οὐ μόνον kein ἀλλά (34,5; vgl. unten Anm. 541).
- 467 „Verwenden“: alle modernen Editoren haben sich für das bei Eusebios zu lesende καταχρησόμεαι entschieden (die Tatian-Handschriften haben χρησόμεαι), wohl weil es stilistisch besser zu dem vorangehenden Kompositum παραλήψομαι passt.
- 468 „Weil man es auch von unserer Seite nicht akzeptieren dürfte“ gibt das in den Tatian-Handschriften überlieferte ὑφ’ ἡμῶν παραδεκτέον (so P und M nach Korrektur; in der ursprünglichen Fassung von M und in V stand bzw. steht παραδεκτέον); dagegen übernehmen SCHWARTZ und WHITTAKER aus den Eusebios-Handschriften παραδεκτόν und MARCOVICH und TRELENBERG sogar das nur in zwei von vier Eusebios-Handschriften zu findende ὑμῶν (wobei TRELENBERG gleichwohl „weil nicht einmal bei uns beweiskräftig“ übersetzt). Vgl. zur Textherstellung hier im Übrigen NESSELRATH 2005, 254f.
- 469 „Wenn“: Alle modernen Editoren (außer GOODSPEED) übernehmen ὁπόταν aus den Eusebios-Handschriften, während die Tatian-Handschriften ὅταν nahelegen; dies dürfte richtig sein, weil der Konditionalsatz nicht iterativ konnotiert ist.
- 470 „Bekomme“: Während SCHWARTZ und WHITTAKER das in den Tatian-Handschriften überlieferte λαμβάνω drucken, bevorzugen MARCOVICH und TRELENBERG das bei Eusebios zu findende παραλαμβάνω.
- 471 Die Tatian-Handschriften schreiben hier οἱ πρῶστου, Eusebios dagegen πρῶστου μέν und zwei Zeilen später μετὰ δὲ ἐκείνους, während die Tatian-Handschriften dort δέ weglassen; möglicherweise hat Eusebios in dieser Aufzählung bereits stilistisch geglättet. Von den modernen Editoren folgen SCHWARTZ, WHITTAKER und MARCOVICH dem Eusebios-Text, während TRELENBERG sich mit οἱ πρῶστου den Tatian-Handschriften, mit μετὰ δὲ ἐκείνους dem Eusebios anschließt. Ebenso übernehmen zu Beginn von § 4 alle modernen Editoren aus Eusebios τούτων δὲ οἱ μέν, während dieses μέν in den Tatian-Handschriften erneut fehlt.
- 472 Theagenes aus Rhegion in Unteritalien ist ein griechischer Literat des späteren 6. Jh.s v. Chr.; zu seiner Beschäftigung mit Homer vgl. PFEIFFER 1970, 26f.
- 473 Kambyses: zweiter Perserkönig der Achaimeniden-Dynastie, regierte von 529 bis 522 v. Chr. TRELENBERG 2012, 165 Anm. 327 dagegen glaubt, es handle sich um seinen Großvater (den Vater des Reichsgründers Kyros), der in der ersten Hälfte des 6. Jh.s unter medischer Oberherrschaft Fürst der Persis war; diese Identifikation kann jedoch nicht richtig sein, weil Theagenes von Rhegion (s. vorangehende Anmerkung) damit zu früh datiert würde. Theagenes dürfte mit seiner allegorischen Homerverteidigung auf Kritik an der ‚unmoralischen‘ Götterdarstellung Homers reagieren, wie sie erstmals von Xenophanes im späteren 6. Jh. v. Chr. geäußert wurde.

- 474 Stesimbrotos von der Insel Thasos ist ein griechischer Literat und Geschichtsschreiber des 5. Jh.s v. Chr. (Testimonien und Fragmente gesammelt in *FGrHist* 107). Zu seiner Beschäftigung mit Homer vgl. PFEIFFER 1970, 56. 67. – Zum Text der Stelle: Stesimbrotos wird in den Tatian-Handschriften mit nachgestelltem τε eingeführt, bei Eusebios dagegen mit vorangestelltem καί.
- 475 Antimachos (so richtig in den Tatian-Handschriften überliefert; bei Eusebios dagegen steht falsch Καλλιμαχος) aus dem kleinasiatischen Kolophon: epischer Dichter des späteren 5. und frühen 4. Jh.s (Testimonien und Fragmente gesammelt von V. J. MATTHEWS, *Antimachus of Colophon. Text and commentary* [Leiden 1996]), der außerdem erster namentlich bezeugter Editor einer Homer-Ausgabe ist (vgl. dazu PFEIFFER 1970, 121–123).
- 476 Herodot kommt in seinem Geschichtswerk in II 53,2 auf die Lebenszeit Homers zu sprechen: vierhundert Jahre vor seiner eigenen Zeit.
- 477 Ein Dionysios von Olynth wird nur an dieser Stelle als Autor, der sich mit Homer befasste, erwähnt.
- 478 Ephoros von Kyme war ein griechischer Universalhistoriker des 4. Jh.s v. Chr. (Testimonien und Fragmente zu ihm sind gesammelt in *FGrHist* 70; unsere Tatian-Stelle ist F 98); über Studien des Ephoros zu Homer ist sonst nichts bekannt.
- 479 Philochoros war ein athenischer Schriftsteller des 3. Jh.s v. Chr. (Testimonien und Fragmente zu ihm sind gesammelt in *FGrHist* 328; unsere Tatian-Stelle ist F 211a). Sein Hauptwerk ist eine Geschichte Attikas (*Atthis*) von den Anfängen bis in seine eigene Lebenszeit; er verfasste auch eine Reihe antiquarischer und literarhistorischer Schriften (Titelverzeichnis bei *FGrHist*, IIIb *Suppl.* [Textband] 242).
- 480 Von dem ins spätere 4. oder frühe 3. Jh. v. Chr. zu datierenden Megakleides wird verschiedentlich ein Werk Περὶ Ὀμήρου (vgl. *FHG* IV 443) zitiert, das mindestens zwei Bücher umfasste (*Schol. Hom. Il.* XVI 140b; XXI 195b).
- 481 Zu dem Peripatetiker Chamaileon von Herakleia (späteres 4. und frühes 3. Jh. v. Chr.) vgl. die Testimonien- und Fragmentsammlung von F. WEHRLI (*Die Schule des Aristoteles*, Bd. 9 [Basel ²1969]; unsere Tatian-Stelle ist Fr. 14 WEHRLI). Er verfasste eine mindestens fünf Bücher umfassende Schrift „Über die *Ilias*“ (Fr. 22 WEHRLI) und wahrscheinlich auch ein Werk „Über die *Odyssee*“ (vgl. Fr. 21 WEHRLI).
- 482 Zenodot von Ephesos (um 330–um 260 v. Chr.) war der erste der großen alexandrinischen Philologen, der erste Direktor der von Ptolemaios I. gegründeten großen Alexandrinischen Bibliothek und Erzieher des Prinzen Ptolemaios II. Zu seinen Homerstudien vgl. PFEIFFER 1970, 136–150; K. NICKAU, *Untersuchungen zur textkritischen Methode des Zenodotos von Ephesos* (Berlin / New York 1977), vor allem 253–259.
- 483 Aristophanes von Byzanz (etwa 255–180 v. Chr., ebenfalls Direktor der großen Alexandrinischen Bibliothek, und zwar als Nachfolger des Eratosthenes, vgl. unten Anm. 486) ist der nächste (nach Zenodot) große alexandrinische Homerphilologe; zu seinen Homerstudien vgl. PFEIFFER 1970, 216–220.
- 484 Kallimachos von Kyrene (geboren in den letzten Jahrzehnten des 4. Jh.s, gestorben nach 245 v. Chr.) ist als Philologe und Dichter wohl die beste Verkörperung des hellenistischen *poeta doctus*; er schuf nicht nur eines der bedeutendsten dichterischen Oeuvres des Hellenismus, sondern machte sich auch um die große Alexandrinische Bibliothek verdient, da er ihren ersten umfassenden Katalog schuf (vgl. unten). Zu seiner Beschäftigung mit Homer vgl. PFEIFFER 1970, 174–176.
- Anstelle des einhellig sowohl in den Tatian-Handschriften als auch bei Eusebios überlieferten Kallimachos konjizierte WILAMOWITZ Καλλίστρατος, und dies haben alle Editoren seit SCHWARTZ in den Text übernommen, vielleicht deshalb, weil der Grammatiker Kallistratos als Schüler des Aristophanes von Byzanz die chronologische Reihenfolge wahren würde, während Kallimachos – der um 240 v. Chr. starb und deutlich älter ist als der vor ihm genannte Aristophanes von Byzanz – diese Reihenfolge stören würde. Die Chronologie wird aber auch bei den vorhergehenden

- Namen nicht immer gewahrt (denn der als nächster genannte Krates von Mallos ist deutlich jünger als der nach ihm aufgeführte Eratosthenes), womit das Argument der Chronologie zur Beseitigung des überlieferten Kallimachos gegenstandslos wird. Kallimachos hat sich mit Sicherheit in seinen *Pinakes*, dem von ihm angelegten ersten großen Katalog der Bibliothek von Alexandria, auch zum Alter von Homer geäußert und passt damit durchaus in die hier von Tatian aufgezählte Reihe von Geistesgrößen, die sich mit dieser Frage beschäftigten; dagegen ist es sehr fraglich, ob der sonst nur aus einigen grammatikalischen Spezialschriften, Athenaios' *Deipnosophistai* und Homer-Scholien bekannte Kallistratos Tatian überhaupt ein Begriff war.
- 485 Der stoische Philosoph Krates von Mallos (geboren im späteren 3. Jh., gestorben um 145 v. Chr.) wurde von dem pergamenischen König Eumenes II. zum Gründer einer grammatisch-literarwissenschaftlichen Schule in Pergamon gemacht, die zu einer ersten Rivalin der alexandrinischen Philologie wurde. Zu Krates' Homer-Studien vgl. PFEIFFER 1970, 291–294.
- 486 Eratosthenes von Kyrene (um 275–um 194 v. Chr.) war nicht nur Dichter, sondern auch vielseitiger (geradezu universaler) Gelehrter mit bedeutenden Leistungen vor allem in Geographie und historischer Chronologie (dazu auch Direktor der großen Alexandrinischen Bibliothek). Zu seinen Homer-Studien vgl. PFEIFFER 1970, 205. 207. 209.
- 487 Aristarch von Samothrake (um 216–um 144 v. Chr.) war (nach Zenodot, vgl. oben Anm. 482, und Aristophanes von Byzanz, vgl. oben Anm. 483) der dritte große (und vielleicht bedeutendste) alexandrinische Homer-Philologe; zu seinen Homer-Studien vgl. PFEIFFER 1970, 262–269. 278–283.
- 488 Apollodor von Athen (um 180–nach 120/19 v. Chr.), Schüler des gerade genannten Aristarch, verfasste ein ‚populärwissenschaftliches‘ chronologisches Werk in iambischen Versen (*Chronika*; hierzu PFEIFFER 1970, 309–312), ein umfangreiches Werk (in zwölf Büchern) über den Schiffskatalog in Buch II der *Ilias* und eine noch umfangreichere Abhandlung (in 24 Büchern) über homerische Religion (Περὶ θεῶν); zu beiden vgl. PFEIFFER 1970, 312–319. Testimonien und Fragmente sind gesammelt in *FGrHist* 244.
- 489 Mit der periphrastischen Formel οἱ μὲν περὶ Κράτητα ist letztlich nur Krates selber gemeint (so richtig VON OTTO, FERMI; dagegen HARNACK: „die Anhänger des Krates“, PUECH: „les disciples de Cratès“, WHITTAKER: „the school of Crates“, DI CRISTINA: „quelli della cerchia di Cratete“, TRELENBERG: „die Schüler des Krates“), ebenso wie im folgenden Eratosthenes mit οἱ περὶ Ἐρατοσθένη, Aristarch mit οἱ περὶ Ἀρίσταρχον und Apollodor mit οἱ περὶ Ἀπολλόδωρον). Die Umschreibung „die um X“ = „X“ grassiert besonders in kaiserzeitlichen griechischen Texten, beginnt zum Teil aber schon erheblich früher; vgl. dazu S. RADT, „ΟΙ (ΑΙ etc.) ΠΕΡΙ + Acc. nominis proprii bei Strabon“, *ZPE* 71 (1988) 35–40; R. GORMAN, „ΟΙ ΠΕΡΙ ΤΙΝΑ in Strabo“, *ZPE* 136 (2001) 201–213; ders., „Polybius and the evidence for periphrastic *hoi peri tina*“, *Mnemosyne* 56 (2003) 129–144.
- 490 Mit der „Rückkehr der Herakliden“ ist die (Rück-)Eroberung der Peloponnes durch die Nachkommen des Herakles gemeint (Herakles wäre rechtmäßiger König von Argos, des mythischen Hauptortes der Peloponnes, gewesen, wenn Hera nicht seine Geburt hinausgezögert hätte, so dass er nach Eurystheus geboren wurde; vgl. Apollod. *Bibl.* II 53 = II 4,5). Laut dem Gelehrten Apollodor (oben Anm. 488) fand diese Rückkehr – die dann auch gern mit der dorischen Einwanderung in die Peloponnes gleichgesetzt wurde – achtzig Jahre nach dem Fall Trojas (1184/3 v. Chr. vgl. Anm. 491), also im Jahr 1104/3 v. Chr., statt (vgl. Diod. 15,1 = Apollodor *FGrHist* 244 F 61a).
- 491 An dieser und den folgenden Stellen ist das ‚eratosthenische‘ Datum der Eroberung von Troja (1184/3 v. Chr.) als Fixpunkt zugrunde gelegt.

- 492 Mit der „Ionischen Kolonisierung“ (140 Jahre nach dem Trojanischen Krieg = 1044/43 v. Chr.) ist der halbmythische Vorgang gemeint, in dem von Athen aus unter Führung verschiedener Söhne des letzten attischen Königs Kodros Milet und andere bedeutende ionische Städte (insgesamt zwölf, die sogenannte ionische Dodekapolis) an der kleinasiatischen Küste gegründet worden sein sollen; vgl. Strabon VIII 7,1 und XIV 1,3.
Zum Teil die gleichen Daten für Homer wie Tatian in diesem Abschnitt bietet Clem. Alex. *Strom.* I 117,1–3: Aristarch zur Zeit der Ionischen Kolonisierung, Apollodor 100 Jahre nach der Ionischen Kolonisierung (= 944/3 v. Chr.); dagegen habe Philochoros ihn 180 Jahre nach der Ionischen Kolonisierung (= 864/3 v. Chr.) angesetzt (das Intervall „180 Jahre“ erscheint auch bei Tatian, wird aber bei ihm vom Trojanischen Krieg aus gerechnet und führt damit auf das Jahr 1004/3 v. Chr.). Clemens führt noch weitere Datierungen (über Tatian hinaus) an und nennt dann in *Strom.* I 117,6f. auch eine ähnliche Datierung Homers wie Tatian für Krates (Zeit der Rückkehr der Herakliden; bei Tatian steht „vor der Rückkehr der Herakliden“) und die gleiche Datierung für Eratosthenes (100 Jahre nach dem Fall Trojas = 1084/3 v. Chr.)
- 493 Hier wird vor der Zahl διακοσίοις τεσσαράκοντα die Präzisierung ἔτεσι erneuert von allen modernen Editoren aus Eusebios übernommen, während sie in den Tatian-Handschriften fehlt; da ἔτεσιν jedoch nur eine halbe Zeile vorher bei einer gleichartigen Angabe steht, hat Tatian selbst es hier vielleicht einfach eingespart.
- 494 Hier übernehmen MARCOVICH und TRELENBERG die Einfügung von μικρόν („kurz“) durch Rudolf HELM vor πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων, was aber nicht unbedingt nötig ist, da ja gleich danach die Präzisierung „vierhundert Jahre nach der Einnahme von Ilion“ erfolgt.
- 495 Statt „vierhundert“ (τετρακοσίοις) wie bei Eusebios steht in den Tatian-Handschriften „vierhundertneunzig“ (τετρακοσίοις ἐνενήκοντα), was chronologisch überhaupt nicht aufgeht. Zwischen 1183 und 776 v. Chr. (dem Beginn der Olympischen Spiele) liegen genau 407 Jahre, und deswegen hat GESNER hier τετρακοσίοις ἑπτὰ konjiziert, was MARCOVICH in seinen Text übernimmt, wozu dann freilich das ebenfalls bei ihm stehende μικρόν πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων nicht mehr passt, denn mit 407 wären wir ja genau im Jahr des Olympiadenbeginns.
Die hier auf „einige“ und „andere“ zurückgeführten Datierungen werden bei Clemens (*Strom.* I 117,8f.) zum Teil mit Namen versehen: Die Gleichzeitigkeit mit Archilochos (erste Hälfte des 7. Jh.s v. Chr., Dichter von Elegien und spöttischen Iamben), die auf einen Abstand von 500 Jahren nach dem Trojanischen Krieg führt, vertrat der Historiker Theopomp von Chios (*FGrHist* 115 F 205), die mit dem lydischen König Gyges (Begründer der Dynastie, deren letzter Vertreter der legendär reiche Kroisos war) der hellenistischen Dichter und Gelehrte Euphorion.
- 496 Hinter τὰ ἡμέτερα fügte WILAMOWITZ μὲν ein, was alle modernen Editoren außer TRELENBERG übernehmen.
- 497 Anspielung auf eine Szene im 8. Buch der *Ilias*, in der Nestor, der älteste Heerführer der Griechen vor Troja, in Lebensgefahr gerät, weil er sich nicht schnell genug vor dem anstürmenden Hektor retten kann (*Il.* VIII 78–90); Tatians Wortfolge τῶν ἵππων τὰς παρηγορίας βραδέως ἀποτέμνοντα ist fast ein Zitat von *Il.* VIII 87 (ἵπποιο παρηγορίας ἀπέταμνε, „er schnitt die Riemen des Pferdes ab“). Weil dort der Singular ἵπποιο steht, wollte MARCOVICH diesen auch bei Tatian statt des überlieferten Plurals einsetzen; da jedoch im Vers vorher von „Pferden“ im Plural die Rede ist (und gleich im Anschluss wieder), ist diese Änderung unnötig. Als dann der junge Diomedes zur Rettung Nestors eingreift, hebt er dessen Alter sehr explizit hervor (*Il.* VIII 102f.: ὦ γέρον, ἦ μάλα δὴ σε νέοι τείρουσι μαχηταί, / σὴ δὲ βίη λέλυται, χαλεπὸν δέ σε γῆρας ὀπάζει, „alter Mann, wahrlich sehr zermürben dich junge Kämpfer, deine Kraft ist gelöst, und das mühevollen Alter bedrängt dich“),

- und dies liefert den Aufhänger, um Nestor hier als für eine Schlacht eigentlich zu alt einzuführen.
- 498 Dass Nestor es sich nicht nehmen lässt, trotz seines Alters seine Truppen selbst in den Kampf zu führen, wird z.B. Hom. *Il.* X 77–79 ausdrücklich gesagt (παρ δὲ ζωστήρη κεῖτο παναίολος, ᾧ ῥ' ὁ γεραιὸς / ζώννυθ' ὄτ' ἐς πόλεμον φοιτήνορα θωρήσσοιτο / λαὸν ἄγων, ἐπεὶ οὐ μὲν ἐπέτρειπε γῆραι Ἀλγῶν, „daneben lag der buntschillernde Gürtel, mit dem der alte Mann sich zu gürtten pflegte, wenn er sich zum männerverderbenden Krieg rüstete und dabei seine Leute führte, da er sich nicht dem traurigen Alter überließ“).
- 499 Amazonen als mythisches kriegerisches Frauenvolk sind in der griechischen Literatur seit Homer belegt (*Il.* III 184; VI 186); vgl. O. WENSKUS, „Amazonen zwischen Mythos und Ethnographie“, in: S. KLETTENHAMMER / E. PÖDER (Hg.), *Das Geschlecht, das sich (un)eins ist? Frauenforschung und Geschlechtergeschichte in den Kulturwissenschaften* (Innsbruck 2000) 63–72; J. FORNASIER, *Amazonen. Frauen, Kämpferinnen, Städtegründerinnen* (Mainz 2007); Ch. TAUBE, „Literarische Amazonenbilder der Antike“, in: Ch. SCHUBERT / A. WEISS (Hg.), *Amazonen zwischen Skythen und Griechen* (Berlin / Boston 2013) 39–56.
- 500 Semiramis wurde vor allem von dem griechischen Geschichtsschreiber Ktesias bekannt gemacht (bei dem sie die Frau des assyrischen Königs Ninos und Begründerin von Babylon ist), dem dann Diodor seine umfangreiche Darstellung im zweiten Buch seiner *Bibliothēke* verdankt.
- 501 „Schwach“ war der griechische Held Philoktet, weil er noch vor der Ankunft in Troja auf der Insel Lemnos von einer Schlange gebissen wurde, deren Gift eine übel riechende und nicht heilen wollende Wunde verursachte, weshalb das griechische Heer ihn auf Lemnos zurückließ; da Philoktet jedoch den Bogen und die Pfeile des Herakles bei sich hatte und ein Orakel besagte, dass nur durch deren Anwendung Troja erobert werden könne, sahen sich die Griechen gezwungen, Philoktet im zehnten Kriegsjahr wieder zu holen. Die Geschichte war in den *Kyprien* und in der *Kleinen Ilias* behandelt (vgl. dazu jetzt WEST 2013, 112f. 181–185) und lieferte Stoff für mehrere attische Tragödien, von denen der *Philoktet* des Sophokles erhalten ist.
- 502 Zu Thersites vgl. oben 27,6 mit Anm. 435.
- 503 Dass Thersites im griechischen Heer vor Troja eine Generalsfunktion gehabt hätte, geht jedenfalls aus den einschlägigen Stellen der *Ilias* nicht hervor, sondern hier muss er sich von Odysseus sogar einmal sagen lassen, es gebe unter allen Griechen, die nach Troja gekommen seien, keinen „minderwertigeren“ (χαρειώτερον) als ihn (*Il.* II 248f.). In späterer Literatur wird der homerische Thersites mit einem äolischen Thersites identifiziert, der ein Sohn des Agrios ist, welcher seinerseits ein Bruder des Königs Oineus von Kalydon ist, des Großvaters des homerischen Helden Diomedes (vgl. Quint. Sm. I 767–773; vgl. auch das von Libanios geschriebene „Lob des Thersites“, *Progymn.* VIII 4, Kap. 2); als solcher würde Thersites zu den vor Troja versammelten griechischen Adligen gehören und könnte auch ein „Feldherr“ gewesen sein. Ob diese Genealogie sich jedoch schon in der dem epischen Kyklos angehörenden *Aithiopsis* fand, in der Thersites den Achill wegen seiner Liebe zu der getöteten Amazonenkönigin Penthesileia verspottet und daraufhin von ihm getötet wird, ist unklar (vgl. WEST 2013, 142, der darauf hinweist, dass der ätolische Thersites zum ersten Mal bei dem frühen Mythographen Pherekydes von Athen, *FGrHist* 3 F 123 = Fr. 123 FOWLER, erscheint). – Die Bezeichnungen des Thersites als „Zuckerhut-Kopf“ (φοξός) und „Kahlkopf“ (ψεδνός) sind direkt Hom. *Il.* II 219 entnommen.
- 504 Der überlieferte griechische Text bietet an dieser Stelle schwere Probleme, und alle bisherigen Heilungsversuche müssen spekulativ bleiben. SCHWARTZ postulierte eine Lücke zwischen οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν und παρ' ἡμῖν und änderte das anschließende Wort ἀνθρώποι in das Relativpronomen οἱ; WHITTAKER folgte

- SCHWARTZ mit dieser Änderung, aber nicht in der Annahme der Lücke; MARCOVICH setzte in die von SCHWARTZ angenommene Lücke das Wort φίλοι ein und übernahm auch die Änderung von ἀνθρώποι in οἱ; TRELENBERG folgte MARCOVICH in der Ausfüllung der Lücke, behielt aber das überlieferte ἀνθρώποι. Keiner dieser Vorschläge dürfte das Richtige gefunden haben. Es wäre zu überlegen, ob der von SCHWARTZ angenommene Textausfall vielleicht erst nach ἀνθρώποι anzusetzen ist: „Alle Menschen, die bei uns [= in unserer Gemeinschaft] philosophieren wollen ...; wir beurteilen ...“
- 505 SCHWARTZ hat ἔθῃ hinter ὑμέτερα gestrichen, WHITTAKER und TRELENBERG behalten es bei; MARCOVICH versetzt es hinter das vorangehende ἡμέτερα.
- 506 „Geschwätz“ ist in den Tatian-Handschriften M und V sowie am Rand von P mit ὕθλον wiedergegeben, nur im Text von P mit λῆρον, was alle Editionen mit Ausnahme TRELENBERGS wohl wegen des gleich folgenden ληραίνει übernehmen. Da Tatian jedoch im gleichen Satz von φλυαρεῖν und nicht von ληρεῖν spricht, kann man annehmen, dass er auch mit ὕθλον und ληραίνει eine Variation einführen wollte.
- 507 Zu der im 5. Jh. v. Chr. tätigen lyrischen Dichterin Praxilla von Sikyon, die von ihrem Landsmann Lysipp, einem der berühmtesten Bildhauer des 4. Jh.s v. Chr., dargestellt wurde. vgl. PLANT 2004, 38–40. Sie schrieb Trinklieder (Skolia), Hymnoi und Dithyramben (und nach ihr war sogar ein eigenes Metron, das Praxilleion, benannt); erhalten sind insgesamt nur acht Fragmente (PMG 747–754). Wahrscheinlich hat ihre Assoziation mit Trinkliedern (für Symposien, bei denen ehrbare Frauen normalerweise nicht zugelassen waren) zu Tatians moralischer Negativbewertung geführt.
- 508 Learchis wird nur in dieser Tatian-Stelle erwähnt; zu dem Bildhauer Menestratos, der sie dargestellt haben soll, vgl. A. BOHNE, „Menestratos (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 502f.
- 509 Die berühmte Dichterin Sappho als Hetäre darzustellen, geht wahrscheinlich auf die attische Komödie zurück, in der Sappho vor allem im 4. Jh. v. Chr. in mehreren Stücken (des Ameipsias, Antiphanes, Amphis, Ehippos, Timokles und Diphilos) Titelheldin war; vgl. auch PLANT 2004, 11 mit Anm. 17 (von einer zweiten Sappho von Lesbos, die tatsächlich Hetäre gewesen sein soll, spricht Ael. VH XII 19; Seneca, Ep. 88,37 behauptet, der Vielschreiber Didymos habe die Frage erörtert, ob Sappho eine „publica“ gewesen sei). Zu Silanion vgl. M. WEBER, „Silanion“, in: VOLLKOMMER 2001, 821–824; seiner Sappho-Statue hat namentlich Cicero (Verr. II 4,126) ein sehr positives Zeugnis ausgestellt. In 33,3 ist er auch als Schöpfer einer Korinna-Statue erwähnt (vgl. unten Anm. 519).
- 510 Zu der jung verstorbenen Erinna vgl. PLANT 2004, 48–52; größere Teile ihres Gedichts „Die Spindel“ sind dank einem Papyrus wieder ans Licht gekommen (jetzt SH 401). In diesem Werk gedenkt Erinna ihrer Jugendfreundin Baukis; möglicherweise ist dieses Thema der Grund dafür, dass Tatian Erinna als „Lesbierin“ bezeichnet, denn in anderen Zeugnissen werden ihr auch andere Heimatorte zugewiesen. Sie wird in der Regel ins mittlere 4. Jh. v. Chr. datiert; damit kann der Bildhauer Naukydes, der laut Tatian ihre Statue schuf, nicht der Künstler dieses Namens gewesen sein, der im 5. Jh. wirkte, sondern müsste ein jüngerer mit gleichem Namen sein (vgl. P. C. BOL, „Naukydes (I) und Naukydes (II)“, in: VOLLKOMMER 2001, 546–548).
- 511 Zu der Dichterin Myrtis von Anthedon vgl. PLANT 2004, 36f.; laut dem Suda-Lexikon (κ 2087 und π 1617) soll sie die Lehrerin Korinnas (vgl. unten Anm. 519) und Pindars gewesen sein. Verse von ihr sind nicht erhalten, immerhin jedoch ein Prosareferat Plutarchs (Qu. Gr. 40, 300d–f) über eine ihrer erzählenden Dichtungen. Zu Boiskos vgl. W. MÜLLER, „Boiskos“, in: VOLLKOMMER 2001, 122.

- 512 Zu der um 300 v. Chr. tätigen Myro (wie Pausanias, Tatian und das *Suda*-Lexikon sie nennen) oder Moiro (so heißt sie bei dem Epigrammatiker Meleager und bei Athenaios) vgl. PLANT 2004, 61f. Sie soll ein recht substantielles Oeuvre verfasst haben, von dem aber nur drei kurze Stücke erhalten geblieben sind. Zu Kephisodotos vgl. R. VOLLKOMMER, „Kephisodotos (II)“, in: VOLLKOMMER 2001, 410f.
- 513 Praxagoris wird nur hier erwähnt; zu dem ebenfalls sonst völlig unbekanntem Gomphos vgl. R. VOLLKOMMER, „Gomphos“, in: VOLLKOMMER 2001, 270.
- 514 Welche Kleito hier gemeint ist, ist unklar (Kleito hieß die Mutter des Euripides, vgl. Philochoros, *FGrHist* 328 F 218; ferner nennt Platon, *Kritias* 113d so die sterbliche Frau, mit der Poseidon die ersten zehn Könige von Atlantis zeugte; vgl. NESSELRATH 2006, 254f.). Zu Amphistratos vgl. E. PAUL, „Amphistratos“, in: VOLLKOMMER 2001, 34.
- 515 Zu der frühhellenistischen Dichterin Anyte von Tegea vgl. PLANT 2004, 56–50; von 25 unter ihrem Namen in der *Anthologia Palatina* überlieferten Epigrammen werden heute 21 für echt gehalten, von der ihr ebenfalls zugeschriebenen lyrischen und epischen Dichtung hat nichts überlebt. Sie ist die einzige von Tatian genannte, von der gleich zwei Künstler eine Statue anfertigten: zu Euthykrates vgl. J.J. POLLITT, „Euthykrates (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 239f., zu Kephisodotos vgl. oben Anm. 512.
- 516 Die in der ersten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. lebende Telesilla von Argos (zu ihr vgl. PLANT 2004, 33–35) war nicht nur als Dichterin berühmt, sondern auch als martialisches Verteidigerin ihrer Stadt gegen die Spartaner (vgl. Plut. *Mul. Virt.* 4, 245c–f), und vielleicht wurde ihr gerade deswegen noch im 2. Jh. v. Chr. von dem Bildhauer Nikeratos (zu ihm vgl. B. ANDRAEAE, „Nikeratos“, in: VOLLKOMMER 2001, 568–570) eine Statue gewidmet.
- 517 Statt der sonst unbekanntenen Mystis hat H. BRUNN hier die Dichterin Nossis von Lokroi (zu ihr vgl. PLANT 2004, 63–66) in den Text einsetzen wollen, was von SCHWARTZ, FERMI (die versehentlich „Nasside“ schreibt), WHITTAKER, DI CRISTINA, MARCOVICH und TRELLENBERG übernommen wird. Die Konjektur wird damit begründet, dass mit Nossis in Tatians Aufzählung in *Or.* 33,2f. alle neun Dichterinnen genannt wären, die der Epigrammdichter Antipater von Thessalonike in *Anth. Pal.* IX 26 als neun „irdische Musen“ verherrlicht. Aber auch dann bleiben bei Tatian immer noch fünf andere (Learchis, Praxagoris, Kleito, Mnesarchis und Thaliarchis) übrig, die bei Antipater nicht auftauchen, so dass es keineswegs zwingend erscheint, dass Tatian sich hier an Antipaters Katalog gehalten haben sollte (wenn er ihn überhaupt kannte). Der Künstler Aristodotos (zu ihm G. BRÖKER, „Aristodotos“, in: VOLLKOMMER 2001, 86), der eine Statue der Mystis geschaffen haben soll, wird ebenfalls nur hier erwähnt.
- Inzwischen aber gibt es archäologische Belege dafür, dass es eine Darstellung der Mystis des Aristodotos tatsächlich gegeben hat, denn eine entsprechende Statueninschrift wurde bereits vor einigen Jahrzehnten in der „Area sacra“ des Largo Argentina in Rom gefunden; vgl. hierzu HINZ 2001, 45 mit Angaben zu einschlägiger archäologischer Literatur in Anm. 45. Auf diese Weise ist wahrscheinlich geworden, „daß Tatian zumindest teilweise Statuen der Portikus des Pompeiustheaters beschrieb“, und so können „sonst nicht bezeugte Angaben [scil. Tatians] nicht einfach mehr für erfunden erklärt werden“ (HINZ 2001, 45f.).
- 518 Mnesarchis wird nur hier erwähnt; zu Euthykrates vgl. oben Anm. 515.
- 519 Zu der böotischen Dichterin Korinna von Tanagra vgl. PLANT 2004, 92–98. Sie galt als Rivalin Pindars, gegen den sie einen Wettkampf (so Paus. IX 22,3) oder sogar mehrere (so Aelian, *VH* XIII 25) gewonnen haben soll. Zu Silanion vgl. oben Anm. 509.
- 520 Auch Thaliarchis wird nur hier erwähnt; zu Euthykrates vgl. oben Anm. 515.
- 521 „Das Mädchen bei euch“ dürfte eine Anspielung auf Erinna sein, deren Gedichttitel „Die Spindel“ (Ἡλακάτα) in „an den Spindeln“ (περὶ τὰς Ἡλακάτας) anklingt (so bereits WILAMOWITZ).

- 522 Mit Glaukippe beginnt eine Aufzählung weiterer Frauen, die Gegenstand von Skulpturen wurden; diese Frauen sind keine Dichterinnen, sondern zeichnen sich durch etwas aus, was Tatian als skurril, grotesk, immer aber skandalös empfindet, was er auf die Kunstwerke überträgt. Glaukippes ‚Alleinstellungsmerkmal‘ ist, dass sie einen Elefanten geboren haben soll; ein solches Prodigium ist in anderen Quellen (Plin. *Nat. VII* 34) von einer Alkippe berichtet. Zu Nikeratos vgl. oben Anm. 516.
- 523 Phryne ist eine der berühmtesten athenischen Hetären des 4. Jh.s (sie findet auch in der zeitgenössischen Komödie manche Erwähnung: vgl. Anaxilas, Fr. 22,18 PCG, Timod. Fr. 25. 27,3 PCG; Posidipp. Fr. 13 PCG); zu dem berühmten Prozess, in dem sie wegen Asebie angeklagt wurde und der attische Redner Hypereides als ihr Anwalt auftrat, vgl. J. ENGELS, *Studien zur politischen Biographie des Hypereides* (München 1989) 65–67. Der Bildhauer Praxiteles soll Phryne nicht nur als Modell für seine berühmte knidische Aphrodite verwendet, sondern auch von ihr selbst eine Statue angefertigt haben, die dann in Delphi stand (Ps.-Dio [= Favorinus], *Or.* 37,28; Paus. X 15,1; Ath. XIII 591b; Aelian *VH IX* 32). Dagegen nennt Clemens (*Protr.* 53,6) als Modell des Praxiteles für Aphrodite nicht Phryne, sondern Kratine; Phryne sei jedoch Aphrodite-Modell für alle Maler ihrer Zeit gewesen. Zu Herodotos vgl. R. VOLLKOMMER, „Herodotos (II)“, in: VOLLKOMMER 2001, 314. Zu Phrynes Standbild in Delphi vgl. auch C. KEESLING, „Heavenly Bodies: Monuments to Prostitutes in Greek Sanctuaries“, in: Ch. FARAONE / L. K. McCLURE (Hg.), *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* (Madison, Wis. 2006) [59–76] 66–71.
- 524 Panteuchis wird nur hier erwähnt; zu Euthykrates vgl. oben Anm. 515.
- 525 Auch Besantis wird nur hier erwähnt; zu Deinomenes vgl. R. VOLLKOMMER, „Deinomenes (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 162f.
- 526 Mit dem als Skulptur dargestellten Raub Europas schiebt Tatian unvermittelt eine Episode aus dem griechischen Mythos ein, in der der Göttervater Zeus als Frauenentführer in Gestalt eines Stieres keine gute Figur macht. Zu dem im 5. Jh. v. Chr. tätigen Pythagoras vgl. M. WEBER, „Pythagoras (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 769f. Sein Werk „Europa auf dem Stier“ wird als in Tarent befindlich sowohl von Cicero (*Verr.* II 4,135) als auch von Varro (*Ling. lat.* V 32: *Europa [scil. dicta est] ab Europa Agenoris, quam ex Phoenice Manlius scribit taurum exportasse, quorum egregiam imaginem ex aere Pythagoras Tarenti*, „Europa ist benannt nach Agenors Tochter Europa, von der Manlius schreibt, ein Stier habe sie aus Phönizien weggetragen; ein auserlesenes Bronzebild dieser Gruppe hat Pythagoras in Tarent geschaffen“) erwähnt.
- 527 An die Darstellung der Europa (die gleich als die „Tochter Agenors“ bezeichnet werden wird) auf dem zum Stier gewordenen Zeus schließt Tatian die Darstellung eines Kalbes (oder jungen Stieres?) mit einer Nike darauf an, die er einem Künstler namens Mikon (die Handschriften haben Μίκωνος, was offenbar zuerst J. SILLIG, *Catalogus Artificum* [Dresden 1827] 275 in Μίκωνος verbesserte) zuwies (in VOLLKOMMER 2001, 518–521 ist dieses Kunstwerk bei keinem der immerhin fünf Mikones aufgeführt). K. GESNER hatte hier „Myron“ statt „Mikon“ lesen wollen (wohl wegen der berühmten Kuh des Myron), und KALKMANN 1887, 490 hat dies übernommen (ohne darauf hinzuweisen, dass es eine Konjektur ist); auf S. 515 weist KALKMANN die Namensform Mikon explizit zurück und führt sogar aus, dass Tatian die auf dem Rindvieh reitende Nike erst selber erfunden habe, „denn jene Pointe auf Europa ist gar zu verlockend“. Dann hätte Tatian aber auch die Kuh zunächst in ein Kalb verwandelt – insgesamt sind hier der Hypothesen einfach zu viele.
- 528 Glykera galt als die Gefährtin des Komödiendichters Menander und ist als solche in den „Hetärenbriefen“ des Alkiphron literarisch verewigt (Alciph. *Ep.* IV 2; 18; 19). Die Zitherspielerin Argeia scheint nur hier erwähnt zu sein. Zu dem die beiden darstellenden Künstler Herodotos vgl. oben Anm. 523.
- 529 Ein weiteres Mal mischt Tatian in seinen Katalog eine Figur aus dem Mythos ein: Pasiphae, die ihm wegen ihrer (freilich durch höhere Mächte induzierten) Liebe

- zu einem Stier besonders verwerflich erscheint. Zu dem im späteren 4. Jh. tätigen berühmten Bildhauer Bryaxis vgl. R. VOLLKOMMER, „Bryaxis“, in: VOLLKOMMER 2001, 122–125.
- 530 „Die kluge Melanippe“ (Μελανίππη σοφή; Tatian spielt deutlich auf diesen Titel an) war ein recht bekanntes Stück des Euripides, von dem sich aber nur Fragmente erhalten haben (vgl. *TrGF* 5/1 Euripides, Fr. 480–488 KANNICHT). Zu Lysistratos vgl. P. SCHOLLMMEYER, „Lysistratos“, in: VOLLKOMMER 2001, 476.
- 531 HINZ 2001, 45 hebt zu Recht hervor, dass der berühmte Tyrann Phalaris von Akragas (= Agrigent) hier nicht wegen seines Stiers erwähnt wird, in dem er unliebsame Zeitgenossen zu Tode zu rösten pflegte (dies ist sonst seine bekannteste Grausamkeit, vgl. etwa Lukian, *Phalaris I* und *II*), sondern wegen seines angeblichen Verzehrs von Kindern, der auch an zwei Stellen von Aristoteles' *Nikomachischer Ethik* (VII 6, 1148b24 und 1149a13–15) und bei dem Peripatetiker Klearchos von Soloi (Fr. 61 WEHRLI) erwähnt wird (vgl. HINZ 2001, 59–62). Zu dem Künstler Polystratos vgl. R. VOLLKOMMER, „Polystratos“, in: VOLLKOMMER 2001, 734.
- 532 Die Bezeichnung von Phalaris' Gesicht als „vorerwähnt“ ist seltsam, da es als solches überhaupt noch gar nicht erwähnt wurde. MARCOVICH wollte deshalb τὸ προεῖρημένον streichen; HINZ 2001, 45 setzt den Ausdruck in Cruces und vermutet plausibel (Anm. 117), dass hier ursprünglich etwas wie „verfemt/abstoßend wegen seiner Anthropophagie“ (διὰ τὴν ἀνθρωποφαγίαν) gestanden haben könnte.
- 533 Erneut geht Tatian von einem historischen Beispiel eines unnatürlich grausamen Menschen (Phalaris) zu einem Greuel des griechischen Mythos über, dem Bruderkampf (den Tatian hier sofort in „Brudermord“ umdeutet) der Ödipus-Söhne Polyneikes und Eteokles um die Herrschaft in Theben, der in antiker Literatur u.a. Gegenstand der Tragödien *Sieben gegen Theben* des Aischylos und *Phoinissen* des Euripides war. Zu dem die beiden Brüder darstellenden Pythagoras vgl. oben Anm. 526.
- 534 Als einziger von den modernen Editoren belässt TRELENBERG das von SCHWARTZ hinter τὰ σχήματα gestrichene καὶ im Text, übersetzt aber dennoch so, als sei es gestrichen (nämlich die beiden Partizipien ὄρωντες und καταβοθρώσαντες nicht auf der gleichen Ebene, wie sie es durch καὶ sein müssten, sondern einander untergeordnet: „da ihr beim Anblick ... nicht ... begrabt und gleich mitvernichtet“).
- 535 Statt des überlieferten τὸ (τὸν GESNER) Περικλύμενον γύναιον wollte MARCOVICH Περικλύμενον τὸ γύναιον lesen, was in der Tat einen besseren Duktus bietet; TRELENBERG ist ihm gefolgt.
Das bei Tatian namenlos bleibende „Weiblein“ könnte Eutyichis sein (vgl. Plin. *Nat.* VII 34: *Pompeius Magnus in ornamentis theatri mirabiles fama posuit effigies, ... inter quas legitur Eutyichis ... enixa XXX partus*, „Pompeius der Große stellte bei der Ausschmückung seines Theaters Bildwerke von bewundernswertem Ruhm auf, ... unter diesen wird Eutyichis genannt ..., die dreißig Kinder gebar“). Zu Periklymenos vgl. U. W. GOTTSCHALL, „Periklymenos“, in: VOLLKOMMER 2001, 641.
- 536 Die vorliegende Übersetzung stützt sich vor allem darauf, anders als alle anderen modernen Editoren nicht ἠγείσθε καὶ κατανοεῖν zu lesen, was sich nicht konstruieren lässt (TRELENBERGS „Weshalb gebietet ihr mir ... zu betrachten“ weist ἠγείσθε eine Bedeutung und Konstruktion zu, die das Verb nicht hat), sondern ἠγείσθαι καὶ κατανοεῖν (ἠγείσθαι ist Lesart von M und ursprünglich auch von P). τὶ μοι + Infinitiv kommt bei Tatian noch öfter vor (vgl. NESSELRATH 2005, 256), und damit bietet auch das καὶ zwischen den beiden Infinitiven (das MARCOVICH – neben anderen schwerwiegenden Eingriffen – hier streichen zu müssen glaubte) keinen Anstoß, so dass auch andere hier vorgeschlagene Textänderungen (SCHWARTZ: τί μοι ... ὡς θαυμαστὸν ἠγείσθε καὶ ἄξιον τοῦ κατανοεῖν; KUKULA: τί μοι ... ὡς θαυμαστὸν ἠγείσθε καὶ κατανοεῖν) unnötig sind.
- 537 Bei seiner Ankunft in Latium soll Aeneas am Ufer des Tiber eine Muttersau mit dreißig Frischlingen entdeckt haben, und dieses Prodigium kündigte ihm an und

- deutete zugleich der Flußgott Tiberinus (vgl. Verg. *Aen.* VIII 43–49; eine Vorankündigung durch den Seher Helenus in III 388–393). Zur „recht mysteriösen Verehrung“ dieser Sau vgl. einen Hinweis in den *Res rusticae* des Varro (II 4,18), dass immer noch (jedenfalls zu Varros Zeit im 1. Jh. v. Chr.) bronzene Nachbildungen der Sau und ihres Nachwuchses öffentlich ausgestellt seien und der durch Einsalzen (*salsura*) haltbar gemachte Körper der Sau von Priestern gezeigt werde.
- 538 Wieder ein mythischer Skandal-Fall: Das ehebrecherische Verhältnis zwischen dem Kriegsgott Ares und der Liebesgöttin Aphrodite zulasten von Aphrodites Ehemann, dem Schmiedegott Hephaistos, ist seit der homerischen Darstellung, wie der gehörnte Ehemann die beiden Sünder in einem von ihm geschmiedeten Netz einfing und den übrigen Göttern in flagranti präsenzierte (Hom. *Od.* VIII 266–366), berühmt; als Tochter von Ares und Aphrodite wird Harmonia erstmals in Hesiods *Theogonie* (V. 937) erwähnt. Zu Andron vgl. D. RÖSSLER, „Andron (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 43.
- 539 Sophron von Syrakus ist der erste bekannte Dichter sogenannter Mimoi, einer kleineren Form komischer Dramen, die bereits vorliterarisch verbreitet waren. Die Fragmente von Sophrons Stücken (die übrigens nicht in Versen, sondern in Prosa gefasst waren und deshalb keine „Komödien“ im landläufigen antiken Sinn sind) sind ediert in PCG I (2001) 187–253, einen Kommentar bietet J. H. HORDERN, *Sophon's Mimes. Text, Translation, and Commentary* (Oxford 2004).
- 540 MARCOVICH hat zu Recht vermutet, dass zwischen τῆς und χαλκευτικῆς der Name des bildenden Künstlers ausgefallen ist, der eine Bronzestatue Sophrons anfertigte, denn die Aussage „berühmter noch ist er [scil. der dargestellte Sophron] durch die Schmiedekunst, die bis heute existiert“ (Übersetzung TRELENBERG), wäre einfach nur banal, und die Übersetzung „his reputation is all the greater because of the bronze statue of him which exists to the present day“ (WHITTAKER) ist durch den Bedeutungsgehalt von χαλκευτικῆ nicht gedeckt (ebensowenig KUKULAS Wiedergabe mit dem Plural „Erzbilder“). Es wäre dies zudem die einzige Stelle, an der Tatian in diesem „Künstlerkatalog“ den Namen des Künstlers ausgelassen hätte.
- 541 MARCOVICH wollte hier, eine sekundäre Korrektur in der Handschrift P aufgreifend, <ἀλλὰ> καὶ (naheliegender nach dem vorausgehenden οὐ μόνον) lesen und musste dann auch noch das etwas später folgende und nun mehr störende δέ in δὴ ändern. Es gibt aber auch andere Stellen, an denen Tatian einem οὐ μόνον offenbar kein ἀλλὰ καὶ folgen lässt; vgl. *Or.* 31,1 (mit Anm. 466 oben) und NESSELRATH 2005, 258 mit Anm. 31.
- 542 SCHWARTZ änderte das von allen drei Handschriften überlieferte περιπούδαστον in den Nominativ, und dieser wurde von MARCOVICH und TRELENBERG übernommen (wobei TRELENBERGS Übersetzung περιπούδαστον wiedergibt: „trug ... zu seiner Berühmtheit bei“). Die Änderung ist jedoch unnötig, da sich περιπούδαστον sehr gut immer noch auf Äsop beziehen lässt, der durch seine Darstellung in Bronze eben (zusätzliches) Interesse erfährt. Zu dem Bildhauer Aristodemos vgl. G. BRÖKER, „Aristodemos (I)“, in: VOLLKOMMER 2001, 85.
- 543 Ein kurzes Zwischenfazit: Die Griechen haben so viele schlechte Frauen und Männer in bildender Kunst verewigt, dass sie sich hüten sollten, die Reputation christlicher Frauen zu beanstanden. MARCOVICHs Tilgung von καὶ μοχθηροὺς ἄνδρας ist nicht berechtigt, denn es war ja bereits wirklich von „schlechten Kerlen“ die Rede (Phalaris, Sophron, Äsop; von den mythischen Figuren Zeus, Ares, Eteokles und Polyneikes nicht zu reden).
- 544 Euanthe ist eine uns aus keiner anderen Stelle der antiken Literatur bekannte Person, die durch eine Niederkunft in der Philosophenschule des Peripatos offenbar einen Skandal verursachte; mit Sicherheit ist mit dem Namen nicht die (göttliche) Mutter der drei Chariten gemeint (so aber TRELENBERG), denn wieso sollte diese als menschliche Kindsgebärende dargestellt werden? Zu Kallistratos vgl. VOLLKOM-

- MER 2001, 397. Die Angabe ἐν Περιπάτῳ ist oft als ἐν περιπάτῳ („auf dem/einem Spaziergang“, HARNACK, KUKULA / TRELENBERG, der freilich in seinem griechischen Text ἐν Περιπάτῳ druckt; vgl. PUECH, FERMI, DI CRISTINA) verstanden worden, aber damit würde der Aussage ein erheblicher Teil des „Skandals“ genommen.
- 545 Die überlieferte Wortfolge καὶ πρὸς τὰ Καλλιᾶδου Νεαίρα παρέχειν τοὺς ὀφθαλμοὺς hat syntaktisch immer Schwierigkeiten bereitet und ist deshalb vielfach geändert worden. SCHWARTZ schlug vor, statt καὶ πρὸς τὰ lieber τί δὲ διὰ zu lesen (aber müsste διὰ dann nicht auch mit dem Akkusativ stehen, „wegen Kalliades“? vgl. in 34,3 διὰ Περιελεύμενον), und ersetzte παρέχειν durch προσέχειν. Letzteres übernahm WHITTAKER, blieb aber am Anfang beim überlieferten καὶ πρὸς τὰ Καλλιᾶδου Νεαίρα (was sich, wie gesagt, nicht konstruieren lässt. In ihrer Übersetzung „to glue my eyes to Calliades’ Neaera“ tut WHITTAKER so, als stünde nicht τὰ, sondern τῆ im Text; vgl. unten). Am weitesten geht wieder einmal MARCOVICI, der ἢ πρὸς τῆ Καλλιᾶδου Νεαίρα προσέχειν τοὺς ὀφθαλμοὺς lesen will, also früheren Konjekturen von SCHWARTZ noch die Ersetzung des anfänglichen καὶ durch ἢ hinzufügt. TRELENBERG liest so wie vor ihm bereits KUKULA (obwohl er sich selbst καὶ τῆ zuschreibt): καὶ τῆ Καλλιᾶδου Νεαίρα παρέχειν τοὺς ὀφθαλμοὺς, d.h. er streicht πρὸς und ändert τὰ in τῆ. Letzteres scheint notwendig, nicht aber auch die Streichung von πρὸς, wenn man es adverbial im Sinne von „darüber hinaus“ versteht (vgl. dazu NESSELRATH 2005, 258f.). Den so entstandenen Text (mit nur einer kleinen Änderung von τὰ in τῆ) liest man übrigens schon bei VON OTTO (der πρὸς freilich noch nicht adverbial verstanden zu haben scheint, jedenfalls nicht so übersetzt). Neaira ist dank der Rede 59 im *Corpus Demosthenicum* (die jedoch nicht von Demosthenes, sondern von dem athenischen Redner und Politiker Apollodoros stammt; zu ihm vgl. J. ENGELS, „Apollodoros [1]“, *DNP* 1 [1999] 856f.) die wohl am besten bekannte Hetäre des klassischen Altertums. Zu Kalliades vgl. R. VOLKKOMMER, „Kalliades (I)“, in: VOLKKOMMER 2001, 386.
- 546 Das an dieser Stelle in den Handschriften zu findende Wort τοῦργος dürfte die entstellte Form des Namens des Künstlers sein, der die berühmte Lais (oder eine der Hetären dieses Namens, denn es gab wenigstens zwei berühmte; vgl. M. STROTHMANN, „Lais 1 + 2“, *DNP* 6 [1999] 1067f.) in einem Kunstwerk verewigte und sie damit „zu einem Denkmal der Hurerei“ machte. Alle bisherigen Versuche, die Korruptel zu verbessern, überzeugen nicht (vgl. dazu NESSELRATH 2005, 259): weder WILAMOWITZ’ Änderung von τοῦργος in πόργος (übernommen von SCHWARTZ, PUECH, FERMI, WHITTAKER, DI CRISTINA und TRELENBERG) noch MARCOVICI’S Postulat einer Lücke nach diesem πόργος.
- 547 Von Hephaistion wurde in der Antike vielfach angenommen, er habe eine homoerotische Beziehung zu Alexander d. Gr. gehabt wie im Mythos Patroklos zu Achill (vgl. Arr. *Anab.* I 12,1 in Verbindung mit Ael. *VH* XII 7; Plut. *Alex.* 39,8; *Epistulae Diogenis* 24); für Tatian ist so etwas natürlich πορνεία. Zu Philon vgl. VOLKKOMMER, „Philon (III)“, in: VOLKKOMMER 2001, 681.
- 548 Leochares’ (zu ihm vgl. P. MORENO, „Leochares“, in: VOLKKOMMER 2001, [441–447] 444) Skulptur des Adlers, der den schönen jungen Ganymedes zum Göttervater Zeus bringt, erwähnt auch der Ältere Plinius (*Nat.* XXXIV 79). In Rom wurde eine Inschrift gefunden, die die Überführung dieser Leochares-Skulptur bezeugt (vgl. D. MUSTILLI, „Nuova iscrizione di Myron tebano“, *Bullettino della commissione archeologica comunale di Roma* 61 [1933] [207–210] 208f. mit Abb. 2); sie wird auch in einem Epigramm des Straton von Sardes (*Anth. Pal.* XII 221) beschrieben und von Juvenal (*Sat.* 9,22) erwähnt. Vgl. auch H. SICHTERMANN, „Ganymedes“, *LIMC* IV (1988) Nr. 200 (S. 164) und 251 (S. 166).
- 549 Die sogenannte *pseliumene* des Praxiteles erwähnt wiederum der Ältere Plinius (*Nat.* XXXIV 70). Warum Tatian auf die Darstellung zweier Fälle von in seinen Au-

- gen skandalöser Homosexualität zwischen Männern nun gerade diese Praxiteles-Skulptur einer Frau folgen lässt, ist nicht klar.
- 550 Während die „Anaischyntographin“ (der Ausdruck findet sich bei Polyb. XII 13,1 für noch andere Vertreter dieser „Gattung“) Philainis recht häufig in antiker Literatur seit dem 4. Jh. v. Chr. evoziert wird (vgl. Klearchos, Fr. 63 WEHRLI und Aischrion, SH 4 mit weiteren Belegen), ist eine Autorin namens Elephantis in griechischer Literatur nur hier bei Tatian zu finden; sie könnte allerdings mit der im *Suda*-Lexikon (α 4261) zitierten Elephantine identisch sein. In lateinischer Literatur: Plinius erwähnt Elephantis in *Nat.* I 28c als eine Quellenautorin und zitiert sie in XXVIII 81 als Autorität zu Abtreibungsmitteln. *Elephantidos libelli* werden in *Carm. Priap.* 4,2 und Mart. XII 43,4 erwähnt sowie in Suetons *Tiberius-Vita* als Vorlage für die Ausschmückung von Tiberius' Räumen mit lasziven Gemälden.
- 551 Vor δόγμασιν ἀσυναρτητοῖς haben SCHWARTZ und MARCOVICH eine Lücke angenommen und verschieden ausgefüllt, WHITTAKER und TRELENBERG kommen dagegen zu Recht ohne Lücke aus; vgl. NESSELRATH 2005, 260.
- 552 SCHWARTZ und MARCOVICH sind einer Konjektur GESNERS gefolgt und wollten καθ' ἡμᾶς statt des einhellig überlieferten καθ' ὑμᾶς lesen; WHITTAKER und TRELENBERG sind zu Recht bei der Überlieferung geblieben (vgl. NESSELRATH 2005, 260).
- 553 An dieser Stelle findet sich in SCHWARTZ' Text die Anzeige einer Lücke, die WILAMOWITZ durch den Infinitiv ἐκθέσθαι ausfüllen wollte; KUKULAS Vorschlag περαινέειν erscheint besser (aber noch nicht ausreichend), da Tatian ja gerade auf den von ihm in Kap. 31 begonnenen Altersbeweis verwiesen hat, den er jetzt offenbar zu Ende führen möchte. WHITTAKER, MARCOVICH (!) und TRELENBERG glauben ohne die Annahme einer Lücke auskommen zu können, aber der sich dann ergebende Text („werde nun aber ... es in Angriff nehmen, über ihre [d.h. die christlichen] Lehren zu sprechen“, wie TRELENBERG übersetzt) lässt Tatian etwas ankündigen, was er gar nicht tun will, denn er will ja nicht über die Lehren der christlichen Philosophie als solche sprechen, sondern ihr hohes Alter erweisen, und etwas in diesem Tenor müsste hier gestanden haben.
- 554 Der hier gemeinte „Sophist“ ist der berühmte athenische Staatsmann (und Dichter) Solon, der später als einer der Sieben Weisen galt, und sein von Tatian leicht abgewandelter (dem Kontext angepasster) Ausspruch ist Fr. 18 WEST (γηράσκω δ' αἰεὶ πολλά διδασκόμενος, „ich werde alt und lerne dabei immer noch vieles“). Er wird bei Herodot (I 29,1) als der bedeutendste der griechischen σοφισταὶ eingeführt, die den steinreichen lydischen König Kroisos besuchen; bei Tatian hat die bei Herodot noch neutral verwendete Bezeichnung „Sophist“ (= kluger Mann) eine deutlich negative Konnotation.
- 555 Vom Beginn dieses Kapitels an bis zum Ende der Schrift wird Tatians Text auch in Eusebios' *Praeparatio evangelica* als Auszug geboten (PE X 11,6–35) und steht damit in einem wichtigen weiteren Überlieferungsträger zur Verfügung.
- 556 Die Handschriften bieten hier μὴ ὕστερον, die Eusebios-Überlieferung dagegen μὴ μόνον ὕστερον, was SCHWARTZ, WHITTAKER und TRELENBERG übernehmen, was aber eher eine Verdunkelung des Gemeinten darstellt; denn was soll heißen, dass man annehmen soll, „Homer habe nicht <bloß> nach den Kämpfen um Troja, sondern zu genau jener Zeit des Krieges gelebt“, wie TRELENBERG übersetzt? WHITTAKER gibt den Text mit „let us assume that Homer was not only no later than the Trojan War, but lived at the very same time“ wieder und nimmt damit MARCOVICHS Ergänzung (μὴ μόνον <οὐχ> ὕστερον) vorweg, aber damit werden die beiden Satzhälften zur Tautologie („nicht später als der Trojanische Krieg“ = zur genau gleichen Zeit wie der Trojanische Krieg“). Auch KUKULA und PUECH bevorzugen die Lesart der Handschriften vor der Eusebios-Überlieferung.
- 557 Laut der dem Neuplatoniker Proklos zugeschriebenen Homer-Vita datierte der pergamenische Philologe Krates von Mallos Homer noch in die Zeit des Trojani-

- schen Krieges (*Vita Procli* 7, 424 WEST: οἱ δὲ περὶ Κράτηρα ἀνάγουσιν αὐτὸν εἰς τοὺς Τρωϊκοὺς χρόνους, „Krates datiert ihn in troische Zeiten“). Dies widerspricht freilich Tatians eigener Aussage in 31,4 („innerhalb von achtzig Jahren nach dem Trojanischen Krieg“) und auch den Zeugnissen anderer Homer-Viten (Ps.-Plut. *De Hom.* 3, 416 WEST: οἱ δὲ περὶ Κράτηρα καὶ πρὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου λέγουσιν αὐτὸν γενέσθαι, ὡς οὐδὲ ὅλα ἔτη ὀγδοήκοντα ἀπέχειν τῶν Τρωϊκῶν, „Krates sagt, er habe sogar vor der Rückkehr der Herakliden gelebt, so dass er nicht einmal ganze achtzig Jahre vom Trojanischen Krieg entfernt war“; *Vita Romana* 4, 434 WEST: Κράτης δ' ὁ μεθ' ἐξήκοντα ἔτη τοῦ Ἰλιακοῦ πολέμου φησὶν ἀκμάσαι, „Krates von Mallos sagt, er [= Homer] habe sechzig Jahre nach dem Trojanischen Krieg seine Blüte gehabt“). In jedem Fall sind die dem Krates zugeschriebenen Datierungen die frühesten; alle anderen antiken Homerforscher datierten Homer später.
- 558 Die Meinung, Homer sei des Schreibens noch nicht mächtig gewesen (weil dieses noch nicht erfunden war) und habe seine Gesänge nur mündlich hinterlassen, findet sich zuerst bei Flavius Josephus (*Contra Apionem* I 12: ὅλως δὲ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν οὐδὲν ὁμολογούμενον εὐρίσκεται γράμμα τῆς Ὀμήρου ποιήσεως πρὸς βύτηρον, ... καὶ φασὶν οὐδὲ τοῦτον ἐν γράμμασι τὴν αὐτοῦ ποίησιν καταλιπεῖν, „Überhaupt aber findet sich bei den Griechen keine Schrift, bei der man sich einig wäre, dass sie älter als die Dichtung Homers ist, ... und man sagt, dass auch dieser seine Dichtung nicht schriftlich hinterlassen habe“; vgl. auch *Scholia in Dion. Thr.*, GG III [Leipzig 1901] 179,11ff.; *Schol. Hom. Il.* VI 168 und VII 175).
- 559 Vor Ἰλίου κτίσεως hat die Eusebios-Überlieferung das Partizip γεγρονυίας, das TRELENBERG (als einziger der modernen Editoren) in seinen Text übernimmt.
- 560 Ilios wurde von Ilos, dem Sohn des Tros (vgl. die nächste Anm.) gegründet (vgl. Apollod. *Bibl.* III 142f. = III 12,2f.).
- 561 Über die frühen troischen Könige Dardanos und Tros unterrichtet uns bereits ein ausführlicher Exkurs, den Aineias im 20. Buch der *Ilias* seinem Gegner Achill über seine Genealogie gibt (bevor er mit ihm in den Kampf eintritt): Der Zeus-Sohn Dardanos gründete Dardania als Vorgängerstadt Trojas (*Il.* XX 215–218; vgl. auch unten 39,5), und Tros, der Namensgeber der Trojaner, war Enkel des Dardanos (*Il.* XX 219,230) und seinerseits Urgroßvater des Priamos (*Il.* XX 231f.,235f.), zu dessen Zeit Troja zerstört wurde; Dardanos lebte mithin fünf und Tros drei Generationen vor dem Trojanischen Krieg.
- 562 Bemerkenswerterweise führt Josephus, *Contra Apionem* I 215 genau die gleichen drei Völker als Zeugen für das hohe Alter des jüdischen Volkes an (ἀρκούσι δὲ ὅμως εἰς τὴν ἀπόδειξιν τῆς ἀρχαιότητος αἱ τε Αἰγυπτίων καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων ἀναγραφαὶ κτλ., „es reichen jedoch zum Beweis des Alters die Aufzeichnungen der Ägypter und Chaldäer und Phönizier“); dies zeigt, dass Tatian mit seinem Altersbeweis in jüdischer Tradition steht.
- 563 An dieser Stelle ist in zwei der drei Tatian-Handschriften (M und V) der Text gestört, denn nach διηγῆσεις καὶ geht es völlig anders weiter. In der Handschrift P und der Eusebios-Überlieferung ist καὶ weggelassen (dies haben VON OTTO und jetzt auch TRELENBERG in ihrem Text übernommen) und damit die Störung oberflächlich behoben; im folgenden Satz findet jedoch mit der Einführung des Berossos ein so abrupter Themenwechsel statt, dass es sehr schwer fällt zu glauben, hier sei nichts ausgefallen.
- Als erster hat an dieser Stelle SCHWARTZ eine Lücke angenommen; er hat jedoch gleichzeitig das vor dieser Lücke stehende καὶ in ἡ geändert (wegen des vorangehenden Komparativs συντομωτέρας) und im kritischen Apparat die Ergänzung τὸν ἐξαπατᾶν περιώμενον τὰς περὶ τῶν δοξῶν μακρολογίας vorgeschlagen, womit für einen besseren Übergang zum Folgenden freilich nichts getan ist. WHITTAKER hat das von SCHWARTZ konjizierte ἡ und die Annahme der Lücke danach übernommen, auf SCHWARTZ' Ergänzungsvorschlag jedoch verzichtet; MARCOVICH hat

das überlieferte *καί* zum Anfang des folgenden Satzes gezogen und geglaubt, den Übergang zu ihm durch ein nach Βηρωσοός eingefügtes οὖν noch etwas glätten zu können; der inhaltliche Bruch ist damit jedoch nicht beseitigt, und dieser Bruch bleibt auch in TRELENBERGS Textkonstitution (vgl. oben) bestehen.

Dass dieser Bruch ein wirklich tiefer ist, ergibt sich aus dem, was Tatian in 36,2 ankündigt, sein Text dann aber (jedenfalls zunächst) nicht einlöst: Angekündigt wurden Gewährleute der Chaldäer, Phönizier und Ägypter, die zeigen sollten, dass die in 36,1 formulierte These, Moses habe viel früher nicht nur als der Trojanische Krieg, sondern auch als die Gründung Trojas gelebt, wahr ist; in den dann folgenden Ausführungen über Berossos gelangt Tatian dann aber mit dem Krieg des „Nabuchodonosor“ gegen Juden und Phönizier (vgl. unten) gerade einmal an den Anfang des 6. Jh.s v. Chr. und bleibt damit über ein halbes Jahrtausend zeitlich diesseits der Zerstörung Trojas – was soll dies für das Alter des Moses beweisen? Entweder hat Tatian das von ihm selbst angekündigte Beweisziel eklatant verfehlt, oder zu Beginn seiner Ausführungen sind Dinge ausgefallen, die dieses Beweisziel stützen konnten. Wenn hier ein (vielleicht größerer) Textschaden vorliegt, ist er freilich schon entstanden, bevor dieser Text zu Eusebios kam, denn in dessen Zitierung wurde er nur ganz unzureichend behoben (vgl. oben).

Dass die babylonische bzw. assyrische Geschichte in der Tat als erheblich älter galt als die griechische und durch einen entsprechenden Synchronismus (der bei Tatian aber eben fehlt) das hohe Alter des Moses beweisen konnte, zeigt Clem. Alex. *Strom.* I 102,4 (= Dionysios von Halikarnass, *FGrHist* 251 F 1): *εἰ δὲ τὰ Ἀσσυρίων πολλοῖς ἔτεσι πρεσβύτερα τῶν Ἑλληνικῶν ἀφ' ὧν Κτησίας λέγει, φανήσεται (τῷ δευτέρῳ καὶ τετρακοσιοστῷ ἔτει τῆς Ἀσσυρίων ἀρχῆς, τῆς δὲ Βηλούχου τοῦ ὀγδόου δυναστείας) τῷ δευτέρῳ καὶ τριακοστῷ ἢ Μωυσέως κατὰ Ἄμωσιν τὸν Αἰγύπτιον καὶ κατὰ Ἰναχὸν τὸν Ἀργεῖον ἐξ Αἰγύπτου κινήσις* („wenn aber die Geschichte der Assyrer viele Jahre älter ist als die griechische, aufgrund dessen, was Ktesias sagt, so wird sich zeigen, dass im 402. Jahr der assyrischen Herrschaft und im 32. Jahr der Herrschaft des Beluchos des Achten der Aufbruch des Moses aus Ägypten zur Zeit des Ägypters Ahmose und des Argivers Inachos erfolgt ist“). Etwas in dieser Art hätte hier eigentlich auch bei Tatian stehen sollen.

564 Die Fragmente des Berossos sind gesammelt in *FGrHist* 680.

565 Belos heißt der babylonische Hauptgott bereits bei Herodot (I 181,2), wo er mit Zeus identifiziert wird.

566 Antiochos I. (Mitregent seines Vaters Seleukos seit 294 v. Chr., Alleinregent 281–261 v. Chr.) ist der „dritte König“, wenn man von Alexander d. Gr. an inklusiv rechnet und eine direkte Abfolge Alexander – Seleukos – Antiochos postuliert.

567 Nabuchodonosor ist als Namensform für den neubabylonischen König Nebukadnezar II. (regierte 605–562 v. Chr.) seit der Septuaginta belegt und wurde aus ihr in spätere jüdische und christliche Literatur übernommen.

568 Von diesem Feldzug berichtet – mit gleicher Datierungs- und Quellenangabe – auch Clemens in seinen *Stromateis* (I 122,1): *Ἐν δὲ τῷ δωδεκάτῳ ἔτει τῆς Σεδεκίου βασιλείας Ναβουχοδονόσορ πρὸ τῆς Περσῶν ἡγεμονίας ἔτεσιν ἑβδόμηκοντα ἐπὶ Φοινίκας καὶ Ἰουδαίους ἐστράτευσεν, ὡς φησι Βηρωσοος ἐν ταῖς Χαλδαϊκαῖς ἱστορίαις* („Im zwölften Jahr der Königsherrschaft des Sedekias zog Nabuchodonosor – siebzig Jahre vor der Herrschaft der Perser – gegen Phönizier und Juden zu Felde, wie Berossos in seiner ‚Chaldäischen Geschichte‘ erzählt“).

569 Die erhaltenen Fragmente aus dem schriftstellerischen Oeuvre Jubas II. sind in *FGrHist* 275 gesammelt.

570 Aus dieser Angabe (die eine deutliche Parallele in Clem. Alex. *Strom.* I 122,2 hat) ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, dass Tatian Berossos nicht direkt gelesen, sondern über Juba rezipiert hat.

- 571 Mochos wird als Autor von Φοινικικά auch von Flavius Josephus (*AJ* I 107) und bei Ath. III 126a erwähnt. Von diesem Mochos ist vielleicht noch wenigstens ein Homonymos zu unterscheiden, nämlich ein uralter Philosoph (dagegen nimmt R. LAQUEUR, „Mochos“, *RE* XV 2 [1932] 2314 nur einen Mochos an): Laut Poseidonios (Fr. 57ab THEILER = *FGrHist* 87 F 67 = Fr. 285 EDELSTEIN-KIDD, zitiert von Strabon XVI 2,24, 757,25–27 RADT und Sextus Empiricus, *Math.* IX 363) soll ein Mochos von Sidon bereits vor dem Trojanischen Krieg gelebt und die Atomlehre aufgestellt haben (vielleicht ist auch der in Diog. Laert. I 1 erwähnte Phönizier Ochos, der hier als einer der ersten nichtgriechischen Philosophen präsentiert wird, richtig „Mochos“ zu lesen; vgl. *FGrHist* 784 F 2). Eudemos, Fr. 150 WEHRLI präsentiert eine Φοινίκων κατὰ Μῶχον μυθολογία, und laut Jamblich, *VP* 3,14 traf Pythagoras mit den Nachfahren des φυσιολόγος προφήτης Mochos zusammen. Vgl. zu Mochos auch WEST 1994, 291–293.
- Zu Hypsikrates finden sich keine weiteren Belege in der uns bekannten antiken Literatur (vgl. F. JACOBY, „Hypsikrates [2]“, *RE* VIII 2 [1914] 434); Theodotos könnte mit dem von Josephus, *Contra Apionem* I 216 genannten Autor identisch sein, der hier zusammen mit anderen als Gewährsmann für das hohe Alter des jüdischen Volkes angeführt wird (vgl. R. LAQUEUR, „Theodotos [20]“, *RE* V A 2 [1934] 1958).
- 572 Laitos' Φοινικικά (deren Fragmente in *FGrHist* 784 gesammelt sind) werden sonst nur noch in Clemens' *Stromateis* (I 114,2, einer Stelle, die viele inhaltliche Übereinstimmungen mit unserer Tatian-Stelle hat; vgl. oben Einführung S. 23) erwähnt. Es ist auffällig, dass Laitos auch die Werke von zwei Autoren ins Griechische übersetzt haben soll, die selber rein griechische Namen tragen; vielleicht handelt es sich hier bereits ebenfalls um Übertragungen ursprünglich phönizischer Namen. Den Laitos möchte R. LAQUEUR („Laitos“, *RE* XII 1 [1924] 517f.) nicht erst ins 2. Jh. n. Chr., sondern bereits in hellenistische Zeit datieren; dagegen könnte jedoch der wahrscheinlich römische Name (= Laetus) sprechen, der kaum vor der Kaiserzeit im griechischen Osten denkbar ist (gegen die Annahme, dass Laitos römisch ist, jedoch WEST 1994, 292). Zu Laitos vgl. auch M. HAAKE, *Der Philosoph in der Stadt: Untersuchungen zur öffentlichen Rede über Philosophen und Philosophie in den hellenistischen Poleis* (München 2007) 307–309, der die Identifizierung eines Akarnanen Laitos aus Stratos, dem eine delphische Ehreninschrift von etwa 275 v. Chr. gewidmet ist (*FD* III 1,106), mit dem von Tatian genannten Autor zu Recht zurückweist.
- 573 Ein kurzer Hinweis auf Menelaos' Besuch in Phönizien (während seiner Irrfahrten nach der Zerstörung Trojas) findet sich in Hom. *Od.* IV 83.
- 574 Die Lebens- bzw. Regierungsdaten des Königs Hiram I. von Tyros werden unterschiedlich angegeben, umfassen in der Regel aber die mittleren Jahrzehnte des 10. Jh.s v. Chr. (H. G. NIEMEYER, „Hiram I.“, *DNP* 5 [1998] 612: 962–929 v. Chr.). Über die Mitwirkung Hiram an Salomons Tempelbau und die guten Beziehungen der beiden berichtet 1 Kön 5,15–32, ferner 9,10–14; 10,11 (von einer Verheiratung der Tochter Hiram mit Salomon ist in diesen Kapiteln freilich nicht die Rede).
- 575 Menander von Pergamon wird sonst nur bei Clem. Alex. *Strom.* I 114,2 als Autor erwähnt, in einer Partie, die so viele Gemeinsamkeiten mit der vorliegenden Tatian-Stelle hat, dass ihr wohl die gleiche Quelle zugrunde liegt (vgl. oben Einführung S. 23). Bei Josephus (*C. Ap.* I 116) wird als Autor sowohl für griechische als auch nichtgriechische Geschichte ein Menander von Ephesos (*FGrHist* 783) zitiert; sowohl Josephus (*C. Ap.* I 116–121) als auch der Apologet Theophilus (*Autol.* III 22) zitieren (größtenteils gleich) ein längeres Referat Menanders über eine phönizische Königsreihe, in der auch Hiram erscheint (= *FGrHist* 783 F 1), und deshalb ist vermutet worden, dass Menander von Pergamon und Menander von Ephesos ein und dieselbe Person sind (JACOBY in den *FGrHist* nimmt die Identität ohne weiteres an; vgl. auch R. LAQUEUR, „Menandros [10] von Ephesos“, *RE* XV 1 [1931] 762 und bereits von OTTO ad loc.).

- 576 Falls Tatian die gleichen Vorstellungen von der Chronologie Hiram (und Salomons) hatte wie wir Heutigen (also frühes bis mittleres 10. Jh. v. Chr.), dann ist „ziemlich nah“ recht großzügig bemessen, denn das eratosthenische Datum der Zerstörung Trojas (vgl. oben Anm. 491) liegt noch etwa zwei Jahrhunderte früher.
- 577 Etwas mehr zu diesem Ptolemaios, Priester einer Stadt im östlichen Nildelta (seine wenigen Fragmente sind in *FGrHist* 611 gesammelt), findet sich bei Clemens, *Strom.* I 101,5 (vor allem die Angabe, sein Werk habe drei Bücher umfasst). Zeitlich lässt er sich nur als früher als Apion (vgl. oben Anm. 427) bestimmen, der ihn benutzt hat. Wie gleich 38,2 zeigt, hat Tatian Ptolemaios' Werk sehr wahrscheinlich nicht direkt benutzt, sondern dessen Inhalt über Apion kennengelernt. – Statt γράμμάτων (so bei Eusebios) steht in den Tatian-Handschriften παραγράμτων; im vorliegenden Kontext ist die bei Eusebios erhaltene Variante die wahrscheinlichere.
- 578 Ein ägyptischer König Ahmose/Amosis taucht in erhaltenem griechischen Schrifttum zuerst im 1. Buch Diodors auf, das hauptsächlich auf das Ägyptenbuch des frühhellenistischen Autors Hekataios von Abdera zurückgeht (Diod. I 64,13 = *Hec.* *FGrHist* 264 F 25,13).
- 579 In 27,3 war Tatians Bewertung Apions deutlich kritischer (vgl. dort, sowie Anm. 427), hier aber (= *FGrHist* 616 F 2) geht es darum, sein Zeugnis für den Synchronismus zwischen dem Pharaon Ahmose und dem mythischen argivischen König Inachos (vgl. unten) präsentieren zu können; da kann Tatian wohl darüber hinwegsehen, dass Apion in seiner „Ägyptischen Geschichte“ offenbar so viel Negatives über die Juden und ihre Geschichte sagte, dass sich Flavius Josephus zu seiner Gegendarstellung in *Contra Apionem* veranlasst fühlte. Bei Eusebios (*PE* X 10,16 = *FGrHist* 616 F 2b) wird Apion ausdrücklich der Synchronismus zwischen Inachos, Ahmose und Moses zugeschrieben: Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βιβλίῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἰστοριῶν φησι κατὰ Ἰναχον Ἀργου βασιλεῖα, Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστήναι Ἰουδαίους, ὧν ἠγγεῖσθαι Μωσεία („Apion, der Sohn des Poseidonios, ein unglaublich wichtigtuerischer Grammatiker, sagt in seiner Schrift ‚Gegen die Juden‘ und im vierten Buch seines Geschichtswerks, dass die Juden zur Zeit des Königs Inachos von Argos, als Ahmose über die Ägypter König war, rebelliert hätten, und Moses habe sie angeführt“).
- 580 Die folgende Liste der mythischen Könige von Argos dürfte auf ein mythologisches Handbuch zurückgehen, wie es uns in der sogenannten *Bibliothèque* des Apollodor (den Pseudo-Apollodor zu nennen kein Anlass besteht) noch vorliegt. In Apollodors *Bibliothèque* ist das zweite Buch dem Inachos und seinen Nachfahren gewidmet, wobei sich freilich auch einige deutliche Unterschiede gegenüber Tatians Liste zeigen (Apollod. *Bibl.* II 1–53 = II 1,1–4,6): Inachos und Phoroneus sind in § 1 behandelt, Apis in § 2, Argos (nicht Argeios) in § 2 und 3, Kriasos ebenfalls in § 3, Agenor (nicht bei Tatian) und ein zweiter Argos (der sogenannte „Panoptes“, nicht bei Tatian) in § 4, Iasos (nicht bei Tatian) in § 5, dessen Tochter Io (nicht bei Tatian) in § 5–9. Bei Apollodor kommen dann Phorbas, Triopas, Krotopos und Sthenelaos nicht vor; stattdessen geht es nach Io und ihrem Übergang nach Ägypten mit Epaphos, Libye, Belos und Danaos weiter, mit dem das Geschlecht nach Argos zurückkehrt (§ 10–13); danach folgen wie bei Tatian Lynkeus, Abas, Proitos/Akrisios (§ 24), schließlich Perseus (§ 35 und 47f.), Sthenelos (§ 49 und 53), Eurystheus (§ 53 und 73). Eine Liste der argivischen Könige von Inachos bis Perseus, die der Tatians sehr nahekommt, bietet auch Pausanias II 15,5–16,3: Inachos, Phoroneus, Argos, Peirasos/Phorbas, Triopas, Iasos/Agenor, Krotopos, Sthenelas, (Gelanor) Danaos, Lynkeus, Abas, Akrisios/Proitos, Perseus. Noch eine Liste (wiederum mit Abweichungen) von Inachos bis Danaos bietet ein Scholion zu Vers 932 von Euripides' *Orestes*: Inachos (er wird hier als der erste Urbarmacher und Besiedler der Ebene von Argos

eingeführt), Phoroneus, Apis, Argos (Sohn von Apis' Schwester Niobe), Kriasos, Phorbas, Triopas, Pelasgos/Iasos/Agenor/Xanthos, Io, Epaphos, Libye, Belos, Danaos.

Die meisten Übereinstimmungen mit Tatians Liste (gerade für die erste Hälfte) bietet der im 1. Jh. v. Chr. tätige Geschichtsschreiber Kastor von Rhodos (*FGrHist* 250), dessen Präsentation der mythischen argivischen Könige noch in der armenischen Fassung von Eusebios' *Chronik* erhalten ist (*FGrHist* 250 F 3). Hier finden wir die Reihenfolge Inachos – Phoroneus – Apis – Argos – Kriasos – Phorbas – Triopas – Krotopas [sic] – Sthenelos [sic] – Danaos – Linkeus [sic] – Abas – Proitos – Akrisios – Euristheus [sic] – Atreus und Thiestes [sic] – Agamemnon. Die einzige größere Störung ist hier der direkte Übergang von Akrisios zu seinem Urenkel Eurystheus; wurde hier ein Ausfall durch das nochmalige Auftauchen des Namens Sthenelaos verursacht?

Insgesamt wirkt die bei Tatian präsentierte Liste glatter, als sie eigentlich ist: Ihre 20 Namen sollen die dann erwähnten 20 Generationen suggerieren, bei genauerem Hinsehen aber kommen die nicht zustande, denn sowohl Proitos und Akrisios als auch Atreus und Thyestes sind Brüderpaare, gehören also der gleichen Generation an. Ein gewisser Ausgleich wird dadurch geboten, dass Perseus nicht der Sohn, sondern der Enkel des Akrisios (von dessen Tochter Danae) ist, wodurch wieder eine Generation hinzukommt, so dass wir auf 19 (aber immer noch nicht 20) Generationen kommen. Tatian scheint also eine ‚Komplexitätsreduktion‘ vorgenommen zu haben, um seinen Beweis überzeugender erscheinen zu lassen.

581 Argeios heißt in den anderen Listen regelmäßig (vgl. Anm. 580) Argos.

582 Dieser zweite Sthenelaos heißt in den anderen Listen regelmäßig (vgl. Anm. 580) Sthenelos.

583 Vgl. oben 31,1 (und 36,1).

584 Vgl. dazu unten 39,5.

585 Zur Kulturleistung des Phoroneus vgl. auch Paus. II 15,5: Φορωνεύς δὲ ὁ Ἰνάχου τοῦς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον ἐς κοινόν, σποράδας τῆως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἐκάστοτε οἰκοῦντας („Phoroneus, der Sohn des Inachos, vereinigte die Menschen zum ersten Mal zu einer Gemeinschaft, während sie bis dahin verstreut und jeweils für sich lebten“). In dem im 6. Jh. entstandenen Epos *Phoronis* (Fr. 1 BERNABÉ = Fr. 1 DAVIES = Fr. 1 WEST) und bei dem Mythographen Akusilaos von Argos (*FGrHist* 2 F 23a) war Phoroneus noch der erste Mensch überhaupt, was Platon im *Timaios* (22a) übernommen hat.

586 Die Gleichsetzung von vierhundert Jahren mit zwanzig Generationen (vgl. oben 38,3) ergibt eine Ansetzung von zwanzig Jahren pro Generation; damit sind diese Generationen sehr kurz angesetzt, wenn man z.B. die Generationenrechnung bei Hdt. II 142,2 vergleicht, wo drei Generationen genau einhundert Jahre ausmachen (nach dieser Rechnung hätte man für die vierhundert Jahre zwischen Inachos und Trojas Zerstörung nur zwölf Generationen gebraucht).

In *PE X* 9,8–10 wird übrigens ein anderer Synchronismus, der des Moses mit dem attischen König Kekrops, verfochten (in 9,11 gibt Eusebios als Quelle dafür die von ihm erarbeiteten *Χρονικοὶ Κανόνες* an). Der in *PE X* 10,9 zitierte Julius Africanus (vgl. unten Anm. 589) wiederum situiert Moses in die Zeit des attischen Königs Oyggos, d.h. deutlich vor Kekrops (ebenso in 10,11 und 10,21); der in *PE X* 10,15 von Africanus zitierte Polemon dagegen platziert Moses in die Zeit des dritten argivischen Königs Apis.

587 Die attischen Könige haben in Apollodors *Bibliothek* einen eigenen Abschnitt (III 177–218 = III 14,1–16,2, wo das Buch in der Darstellung des Theseus abbricht; doch bietet eine Epitome noch eine Ergänzung).

Wieder lohnt es sich, hier die attische Königsliste zu vergleichen, die Kastor von Rhodos (vgl. oben Anm. 580) präsentierte und die sich ebenfalls in der armenischen

- Version von Eusebios' *Chronik* erhalten hat (FGrHist 250 F 4): Hier finden wir die Reihenfolge Oygigos [sic] – 190 Jahre ohne Königtum (nach der Überflutung Attikas, vgl. unten Anm. 589) – Kekrops „Diphyes“ (zum Beinamen vgl. unten Anm. 591) – Kranaos – Amphiktion [sic] – Erichthonios – Pandion I. – Erechtheus – Kekrops II. – Pandion II. – Egeus [sic] – Theseus – Menestheus. Der bei Tatian erwähnte Aktaios ist hier nicht zu finden; er wurde offenbar schon seit dem 4. Jh. v. Chr. als mythischer attischer Urkönig noch vor Kekrops diskutiert (vgl. Marmor Parium, FGrHist 239 A 1; Strab. IX 1,18, 397 C, 3f. RADT), aber von Philochoros zurückgewiesen (FGrHist 328 F 92a).
- 588 Laut TRELENBERG 2012, 185 Anm. 409 ist das Folgende, nämlich „der geschichtliche Abriss der wichtigsten Ereignisse von der Zeit des Phoroneus bis auf Agamemnon“, „wörtlich von Clemens Alexandrinus übernommen worden“. Dies ist nicht völlig richtig, denn es gibt bei Clemens auch textliche Überschüsse, die eher vermuten lassen, dass er und Tatian hier die gleiche Quelle benutzt haben; vgl. oben Einführung S. 21.
- 589 Ogygos war ursprünglich eine Figur der böotischen Urgeschichte und wurde offenbar erst sekundär in die attische integriert, um diese genauso alt zu machen wie die böotische (denn laut Clem. Alex. *Strom.* I 102,2, der hier auf die nicht erhaltenen *Chronoi* des Dionys von Halikarnass zurückgeht, begann die attische Königslinie mit Kekrops erst vier Generationen später als die argivische); vgl. E. WÖRNER, „Ogygos I“, in: W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band II 1 (Leipzig 1902) 684f. So kennt Pausanias I 38,7 eine Genealogie, die Ogygos zum Vater des Eleusis macht, der dem gleichnamigen Ort in Attika seinen Namen gab; bei Eusebios, *PE* X 10,10 ist Ogygos sogar Gründer und König von Eleusis, in X 10,7 ist Ogygos attischer Autochthone, und hier wird auch die große Flut erwähnt, die zu seiner und des Phoroneus Zeit Attika überschwemmte; beide Eusebios-Partien sind Teil eines Auszugs aus dem dritten Buch der *Chronographiai* des ersten christlichen Chronographen Julius Africanus (der freilich etwas jünger als Tatian ist). Diese sogenannte „ogygische Flut“, die noch vor der deukalionischen stattgefunden haben soll, lässt sich in der griechischen Literatur nicht vor dem im 1. Jh. v. Chr. schreibenden Kastor von Rhodos (FGrHist 250 F 1, S. 1132,7 JACOVY; F 4. 9; vgl. auch oben Anm. 580) belegen (vgl. K. SCHÖPDAU, *Platon. Nomoi*, Bd. I [Göttingen 1994] 359).
- 590 Zu Aktaios vgl. auch oben Anm. 587. Pausanias (I 2,6) präsentiert ihn als unmittelbaren Vorgänger des Kekrops, der seine Tochter heiratete.
- 591 Nachdem Aktaios mit Phorbas (dem sechsten in Tatiens argivischer Königsreihe) synchronisiert wurde, ist es nur folgerichtig, dass Aktaios' Nachfolger Kekrops (vgl. die vorangehende Anm.) – der wie bei Kastor von Rhodos (vgl. oben Anm. 589) mit dem Attribut „aus zwei Gestalten bestehend“ (διφύρης), d.h. Mensch mit Schlangenterleib (was seine Autochthonie = Erdgeborenheit vor Augen führt) bezeichnet wird – mit Phorbas' Nachfolger Triopas synchronisiert wird. Die bisher von Tatian noch nicht erwähnte Io (die bei Ovid Tochter des Inachos ist) wird in den anderen argivischen Königslisten (s. oben Anm. 580) in der Regel als Tochter des Iasos, eines Sohnes des Triopas eingeführt, was einigermaßen auch zu unserem Kontext passt. Prometheus, Epimetheus und Atlas sind alle Söhne des Titanen Iapetos (vgl. bereits Hes. *Theog.* 509–511).
- 592 Wieder eine Generation später wird hier Krotopos, der Nachfolger des Triopas, mit Deukalion, dem Sohn des Prometheus (vgl. Apoll. Rhod. *Arg.* III 1086f.) synchronisiert.
- 593 Amphiktyon ist der übernächste attische König nach Kekrops (vgl. die Liste oben in Anm. 587), und Sthenelaos der übernächste König nach Triopas, der mit Kekrops synchronisiert worden war. Auf Sthenelaos folgt Danaos, der mit seinen Töchtern

- (den Danaiden) aus Ägypten nach Argos zurückkehrt (was in Aischylos' *Schutzflehenden* dargestellt ist).
- 594 Von Dardanos war bereits in 36,1 die Rede (s. oben Anm. 561), wo er als erheblich jünger als Moses dargestellt war; dazu passt gut, dass der gleichzeitige Danaos bereits Nr. 10 auf der argivischen Königsliste ist (deren Nr. 1, Inachos, mit Moses synchronisiert war).
- 595 Der Raub der Kore = Persephone durch ihren Onkel, den Unterweltherrscher Hades, die mittelbar darauf zurückgehende Gründung des Heiligtums von Eleusis (weil die nach ihrer Tochter Persephone suchende Demeter bei dieser Suche nach Eleusis gelangt) und das Wirken des attischen Heros Triptolemos, den Demeter die Gabe des Getreides in der Welt verbreiten lässt, sind wichtige Ereignisse in der nächsten Generation, die hier implizit in die Zeit des attischen Königs Erichthonios datiert werden (da Lynkeus der nächste argivische König nach dem zuletzt erwähnten Danaos ist und Erichthonios der nächste attische König nach dem zuletzt erwähnten Amphiktyon).
- 596 Zu Kadmos vgl. oben 39,2. Bei dem Hinweis auf die Herrschaft des berühmten Königs Minos in Kreta knirscht die mythische Chronologie freilich ziemlich stark, weil Minos' Herrschaft sonst gleichzeitig mit der des athenischen Königs Aigeus (dessen Sohn Theseus ja zu Minos fährt, um den Minotaurus zu bezwingen) angesetzt wird, von dem uns jedoch in der bei Tatian anzusetzenden Chronologie (mit dem zweiten Kekrops und dem zweiten Pandion) nach Erichthonios noch vier Generationen trennen.
- 597 Proitos ist der übernächste argivische König nach dem zuletzt genannten Lynkeus und passt daher wieder gut zu der Zeit des erwähnten Krieges der Athener gegen den Thrakerkönig Eumolpos, den der athenische König Erechtheus, übernächster Amtsinhaber nach dem zuletzt genannten Erichthonios, führte.
- 598 In Argos ist (jedenfalls in Tatiens Darstellung in 39,1; vgl. dazu oben Anm. 580) Akrisios und in Athen der zweite Kekrops der jeweils nächste König. Die „Ankunft des Ion“ könnte hier gewisse Probleme schaffen, denn Ion ist der (uneheliche, weil von Apollon gezeugte) Sohn der Erechtheus-Tochter Kreusa, als deren Ehemann der aus dem thessalischen Iolkos stammende Xuthos in Athen regiert. Dies ist jedenfalls die Konstellation im Stück *Ion* des Euripides, das gewissermaßen die „Ankunft des Ion in Athen“ zum Thema hat und innerhalb deren für einen zweiten Kekrops (der wie der zweite Pandion erst nach Euripides in die attische Königsliste eingeschoben wurde) eigentlich kein Platz ist.
- 599 Bemerkenswerterweise ist auch in der attischen Königsliste des Kastor von Rhodos (vgl. oben Anm. 587) der zweite Kekrops mit Dionysos synchronisiert, während andere Synchronismen in Kastors Liste mit solchen bei Tatian nicht übereinstimmen (auch dazu oben Anm. 580).
- 600 Zu Musaios vgl. unten Anm. 610 und 611.
- 601 Von der Zeit des Perseus überspringt Tatian vier Generationen bis zur Zeit des Agamemnon, um zum Schluss seiner Synchronisierung der argivischen und der attischen Mythengeschichte zu kommen.
- 602 Während in der Eusebios-Überlieferung nur πόλεων steht, findet sich in den Tatian-Handschriften an dieser Stelle ein erweiterter, aber zum Teil auch unsinniger Text (vielleicht die Folge einer hier unleserlichen Vorlage, die verschieden entziffert wurde): παλαιῶν πόλεμων P: παλαιῶν καὶ πόλεμων M: παλαιῶν ἀπὸ τε πόλεμων V. VON OTTO hat deswegen πόλεων, πόλεμων konjiziert, und MARCOVICH und TRELLENBERG haben diese Konjektur übernommen. Aber von Kriegen (außer dem Trojanischen), im Vergleich zu denen Moses älter sein soll, war nicht die Rede; deshalb scheint hier die Eusebios-Überlieferung das Richtige wiederzugeben.
- 603 Die Wortfolge παρὰ τῶν κατὰ Μωσέα καὶ τῶν ὁμοίως αὐτῷ φιλοσοφούντων erweckt den Eindruck einer Tautologie („von denen, die gemäß Moses und ähnlich

wie er philosophierten“; TRELENBERG, wie bereits KUKULA, versteht *παρὰ τῶν κατὰ Μωυσέα* als „aus den Büchern des Moses“, aber da von diesen bisher nicht die Rede war, müssten sie expliziter bezeichnet sein) und hat daher MARCOVICH zu einem drastischen Eingriff (*παρὰ τοῦ κατὰ Μωσέως*) bewogen. Die hier vorgelegte Übersetzung („von Moses und denen ...“, die ähnlich wie er philosophierten“; ähnlich schon PUECH, FERRI und DI CRISTINA) versteht *τῶν κατὰ Μωυσέα* wie *τῶν περὶ Μωυσέα* (vgl. zu *οἱ περὶ* oben Anm. 489); aber vielleicht muss man soweit gehen, hier den Text entsprechend zu ändern.

- 604 Alle modernen Editionen folgen hier der Eusebios-Überlieferung, die einen Textüberschuss der Tatian-Handschriften nach *ἔγνωσαν* ($\tilde{\alpha}$ καὶ MP: $\tilde{\alpha}$ V) als den Satzduktus störend getilgt haben; doch könnte dieser Überschuss anzeigen, dass noch vor der Zeit des Eusebios aus Tatians Satz etwas ausgefallen ist, womit das in den Tatian-Handschriften zu findende $\tilde{\alpha}$ (καὶ) noch einen Sinn ergab (vgl. NESSELRATH 2005, 262). Was das gewesen sein könnte, lässt sich vielleicht noch aus einem Passus des Clemens von Alexandria eruieren, der mit unserer Tatian-Stelle auffällige Ähnlichkeiten hat (*Strom.* I 87,2: *ταύτη δ' ἂν εἶεν «κλέπται καὶ λησται» οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες, ἀλλ' ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα, καὶ τὰ μὲν παραχαράξαντες, τὰ δὲ ὑπὸ περιεργίας ἀμαθῶς σοφισάμενοι, τὰ δὲ καὶ ἐξευρόντες, „in dieser Weise wären die Philosophen bei den Griechen ‚Diebe und Räuber‘, wie auch diejenigen, die vor der Erscheinung des Herrn von den jüdischen Propheten Teile der Wahrheit nicht in echter Anerkennung übernommen, sondern sich angeeignet haben, als wären es ihre eigenen Erkenntnisse, und die das eine verfälschten, das andere aufgrund ihrer Neugier in unverständiger Weise spitzfindig verdrehten und manches auch [hinzu]erfanden“). In Clemens' Text erwecken die Elemente *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, παραχαράξαντες, ὑπὸ περιεργίας* und *σοφισάμενοι* den Eindruck, als hätte er unsere Tatian-Stelle vor Augen gehabt (ähnlich TRELENBERG 2012, 187 Anm. 414, ohne daraus jedoch Schlüsse für den Text zu ziehen), und vielleicht gilt dies auch für die Wortfolge *ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα*; auf sie jedenfalls stützt sich meine Texteingfügung, die dem in den Tatian-Handschriften überlieferten $\tilde{\alpha}$ (καὶ) wieder einen syntaktischen Sinn gibt.*
- 605 Der jetzt folgende Katalog hat eine Reihe von Namen gemeinsam mit der *Συναγωγῇ τῶν ἐν μουσικῇ διαλαμψάντων*, die der Peripatetiker Herakleides Pontikos zusammengestellt hat (Fr. 157 WEHRLI): Amphion, Linos, Philammon, Thamyris, Demodokos, Pheios.
- 606 Als Schriftsteller ist der frühe thebanische Sänger und Musiker Linos (zu seiner Datierung äußert sich Tatian genauer in *Or.* 41,2) aus folgenden Quellen bekannt: Diodor III 67,4 (= Dionysios Skytobrachion *FGrHist* 32 F 8) schreibt ihm als Werke *τὰς τοῦ πρώτου Διονύσου πράξεις καὶ τὰς ἄλλας μυθολογίας* („Die Taten des ersten Dionysos und die übrigen mythischen Geschichten“) zu, Diogenes Laertios I 4 *κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν, καὶ ζῶων καὶ καρπῶν γενέσεις* („Die Entstehung des Kosmos, Der Lauf von Sonne und Mond, und Die Entstehung von Tieren und Pflanzen“). Vgl. auch Paus. VIII 18,1, der jedoch diese Werke als „Fälschungen“ (*κίβδηλα*) bezeichnet (auch Paus. IX 29,9 wird die Existenz solcher Gedichte bestritten). Clemens von Alexandria rechnet Orpheus, Linos und Musaios neben Homer und Hesiod zu den Dichtern, die vieles Theologische (was sie von den jüdischen Propheten gelernt hätten) in ihren Werken verklausuliert (*οἱ ὑπονοίας*) wiedergäben (*Strom.* V 22,1). (Ps.-Plutarch, *De musica* 1132A = Herakleides Pontikos, Fr. 157 WEHRLI schreibt einem Linos aus Euboia *θρηνοῦς, „Trauergesänge“*, zu; laut Herakleides Pontikos, Fr. 160 WEHRLI gab es drei verschiedene Linoi.) Laut Diodor III 67,2 war Linos auch der Lehrer des Orpheus (so auch im *Suda*-Artikel zu

- Orpheus, o 654) und des Thamyras/Thamyris; dagegen ist bei Nikomachos, *Math. Exc.* 1 Orpheus der Lehrer des Linos und Thamyris.
- 607 Laut Herakleides Pontikos, Fr. 157 WEHRLI (vgl. oben Anm. 605) soll Philammon Λητούς τε καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἀπόλλωνος γένεσιν ... ἐν μέλει („Die Geburt von Leto, Artemis und Apollon ... in Liedern“) gedichtet haben. Zu Philammon und seinem Sohn Thamyris (vgl. die folgende Anm.) vgl. auch die 7. *narratio* des Mythographen Konon, jetzt bei BROWN 2002, 88–92.
- 608 Laut Herakleides Pontikos, Fr. 157 WEHRLI soll Thamyris eine Titanomachie (Τιτάνων πρὸς τοὺς θεοὺς πόλεμος) gedichtet haben.
- 609 Amphion gehört mythenchronologisch der Großvätergeneration der Trojakämpfer an (was unten in 41,4 auch explizit gesagt wird); seine größte musische Leistung war die Erbauung von Thebens Stadtmauern, indem er die Steine allein durch sein wunderbares Leierspiel bewegte (vgl. Apoll. Rhod. *Arg.* I 740f.). Titel von Werken, die er verfasst hätte, sind (im Gegensatz zu den übrigen musischen Künstlern hier auf Tatians Liste) nicht überliefert.
- 610 Den Orpheus nennt Diog. Laert. I 5 erst nach Linos und Musaios. Zu den zahlreichen Werken, die Orpheus zugeschrieben wurden, vgl. seinen *Suda*-Artikel (o 654), ferner Philochoros, *FGHist* 328 F 207. Als prominenter Teilnehmer der Argonautenfahrt gehört Orpheus der Generation vor dem Trojanischen Krieg an.
- 611 Der Athener Musaios, Sohn des Eumolpos, hat laut Diog. Laert. I 3 Ἐοργονίαν καὶ Σφαίραν („Entstehung der Götter“ und „Kugel“) gedichtet.
- 612 Demodokos als Sänger der Phäaken, zu denen Odysseus auf seinen Irrfahrten verschlagen wird, ist eigentlich eine fiktionale Gestalt im achten Buch der *Odyssee*; auch er wird jedoch im Katalog des Herakleides Pontikos (vgl. oben Anm. 605) zu „Demodokos von Kerkyra“ (bereits im 5. Jh. v. Chr. wurde die Phäaken-Insel Scheria mit Kerkyra gleichgesetzt) historisiert, und ihm werden als reale Werke eine λίου πόρθησις („Zerstörung Trojas“) und ein Ἀφροδίτης καὶ Ἥφαιστου γάμος („Hochzeit der Aphrodite und des Hephaistos“) zugeschrieben, also Themen, über die er gerade im achten Buch der *Odyssee* singt.
- 613 Auch Phemios, den in der *Odyssee* auftretenden Sänger am Hof des Odysseus, hat Herakleides Pontikos (vgl. oben Anm. 605) als „Phemios von Ithaka“ historisiert und zum Autor eines νόστος τῶν ἀπὸ Τροίας μετ' Ἀγαμέμνονος ἀνακομισθέντων („Heimkehr derjenigen, die von Troja mit Agamemnon zurückkehrten“) gemacht.
- 614 Mit Tatians lapidarem Hinweis auf „die Sibylle“ sind wahrscheinlich die Sibyllinischen Orakel gemeint, eine Sammlung von hexametrischen Orakeltexten, deren erste Teile im 2. Jh. v. Chr. in jüdischem Milieu entstanden und in den folgenden Jahrhunderten um weitere Stücke (nun auch mit deutlich christlichem Tenor) erweitert wurden (vgl. H. MERKEL, *Sibyllinen*. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/8 [Gütersloh 1998] 1069f.; J. L. LIGHTFOOT, *The Sibylline Oracles. With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books* [Oxford 2007] 23. 219–253; O. WASSMUTH, *Sibyllinische Orakel 1-2. Studien und Kommentar* [Leiden/Boston 2011] 14–16). Die erste Sibylle soll vom Musenberg Helikon gekommen und sich auf einem Felsen im Heiligtum von Delphi niedergelassen haben, um dort zu weissagen (Plut. *Pyth. or.* 9, 398C); Pausanias (X 12,1f.) spricht sogar von zwei in Delphi tätigen Sibyllen, einer älteren, Tochter des Zeus und der Poseidon-Tochter Lamia, und einer jüngeren namens Herophile, die aber auch noch vor dem Trojanischen Krieg gelebt und den Untergang Trojas vorausgesagt haben soll. Sie soll ferner einen Hymnos auf Apollon verfasst haben, so dass Tatian sie hier zu Recht unter „Autoren, die älter sind als Homer“ aufgenommen hätte.
- 615 Die gleiche Formulierung zur Einführung des Epimenides (Ἐπιμηνίδης τε ὁ Κόρης, ὅστις εἰς Σπάτην ἀφίκετο) verwendet Clemens, *Strom.* I 133,2 (= Herakleides Pontikos, Fr. 90 WEHRLI). – Warum Epimenides in einer Reihe von Autoren erscheint,

- die als „älter als Homer“ eingeführt werden, ist nicht klar, denn die Biographie, die ihm bei Diogenes Laertios gewidmet ist (I 109–112, mit einem Katalog seiner Werke in 111f.), setzt ihn in die Zeit Solons, also ins frühe 6. Jh. v. Chr., und in Platons *Nomoi* (I 642d) wird er sogar ans Ende des 6. Jh.s datiert. Zu Epimenides' Kommen nach Sparta vermerkt Pausanias (II 21,3 = *FGrHist* 457 T 5e), dass er dorthin als Kriegsgefangener gelangte und dann von den Spartanern getötet wurde, als er ihnen düstere Prophezeiungen gab.
- 616 Aristetas von Prokonnesos (die Form Ἀριστάειος ist einhellig in den Tatian-Handschriften und bei Eusebios überliefert und beruht auf einer Verwechslung der lautlich gleich gesprochenen Vokale ε und αι), ist ein weiterer Autor, der in diese Liste der „Autoren vor Homer“ nicht passt, denn nach dem Bericht Herodots (IV 113–116) über ihn gehört er ins frühe 7. Jh. v. Chr. Inhalte seiner *Arimaspeia* referiert noch Pausanias (I 24,6; V 7,9).
- 617 Der Kentaure Asbolos erscheint zum ersten Mal in der griechischen Literatur in dem unter Hesiods Namen überlieferten „Schild des Herakles“, wo er unter den Kentauern genannt wird, die am Kampf der Kentauern gegen die Lapithen teilnehmen (vgl. auch *Ov. Met.* XII 307f.: *augur / Asbolus*); hier wird er in V. 185 als οἰωνιστής, d.h. als Deuter der Zukunft aus Vogelflug, eingeführt. Dass er von „tiefschwarzer“ Hautfarbe gewesen sei (so TRELENBERG 2012, 189 Anm. 424), wie sein Name (ἄσβολος = Ruß) nahelegen könnte, ist nirgends in der griechischen Literatur belegt (dagegen wird in *Ov. Met.* III 218 ein Asbolos „mit schwarzen Zotteln“, *villis ... atris*, unter den Hunden des Aktaion eingeführt).
- 618 Der bereits bei Herodot erwähnte Bakis soll zum Teil genaue Voraussagen zum Perserkrieg von 480 v. Chr., gemacht haben (Hdt. VIII 96,2; IX 43,1); auch er aber ist kein „Autor vor Homer“.
- 619 Der einzige in der griechischen Literatur belegte Drymon ist ein Pythagoreer aus Kaulonia (genannt bei Iamblich, *VP* 267), der wiederum nicht in eine Liste von „Autoren vor Homer“ passt. Vielleicht ist der Name aber auch entstellt, wie noch manche andere in dieser Liste (so steht statt Βάκιδος [coni. SCHWARTZ] in den Tatian-Handschriften und bei Eusebios Ἰσάτιδος; statt Εὐκλου in der Eusebios-Handschrift Ο Εὐπλου und in den Tatian-Handschriften Εὐμίκλου; statt Προναπίδου [coni. WORTH] in den Tatian-Handschriften Προναυτίδου, in den Eusebios-Handschriften I und Ο Προναυτίδου und in den Eusebios-Handschriften N und D Προταινίδου).
- 620 Der Orakelverkünder Euklus/-kloos aus Zypern passt wieder in die Reihe der „Autoren vor Homer“, denn er soll Homers Geburt vorhergesagt haben (Paus. X 24,3, wo noch die entsprechenden Verse des Eukloos zitiert sind).
- 621 Ein Horos von Samos scheint sonst nirgends belegt zu sein.
- 622 Den Pronapides nennt Diodor III 67,5 (= Dionysios Skytobrachion *FGrHist* 32 F 8) als Lehrer Homers, womit er natürlich auch älter als Homer ist.
- 623 In den nächsten Sätzen werden von den in 41,1 Genannten Linos, Orpheus, Musaios, Amphion, Demodokos, Phemios, Thamyris und Philammon zeitlich näher bestimmt. Dies ist aber nur der kleinere Teil der Genannten; bei manchen anderen auf der Liste ließe sich ein solcher Nachweis gar nicht führen (vgl. oben zu Epimenides, Aristetas, Bakis). Wahrscheinlich ist es Tatians Absicht, die explizite Beweisführung auch für die nicht Genannten wirken zu lassen.
- 624 Der Herakles-Sohn Tlepolemos wird im Schiffskatalog der *Ilias* als Führer des griechischen Truppenkontingents aus Rhodos vorgestellt (*Hom. Il.* II 653–670); im 5. Buch unterliegt er im Kampf dem Lykierfürsten Sarpedon (V 628–669).
- 625 SCHWARTZ, MARCOVICH und TRELENBERG übernehmen aus der Eusebios-Überlieferung den Artikel τοῦ vor σπαρτεύσαντος, den die Tatian-Handschriften nicht haben; diese Übernahme erscheint jedoch unnötig, da im nächsten Satz auch die Parti-

- zipial-Erläuterung zu Onomakritos (γενομένου κατὰ τὴν Πεισιστρατιδῶν ἀρχὴν) ohne einen solchen Artikel eingeführt ist.
- Laut TRELENBERG 2012, 189 Anm. 428 wird „die [von Tatian präsentierte] Fixierung der Lebenszeit des Herakles mittels des Auftretens seines Sohnes im Trojanischen Krieg ... von Clemens (*Strom.* 1,104,3) reproduziert“; er übersieht dabei, dass es bei Clemens eigentlich um die Fixierung der Lebenszeit des Theseus mithilfe des Herakles geht, während Tatian Theseus aus seiner Beweisführung eliminiert hat (vgl. oben Einführung S. 22).
- 626 Dass Onomakritos der wahre Autor von dem Orpheus zugeschriebenen Werken gewesen sein soll, hat bereits Aristoteles in seinem verlorenen Werk *περὶ φιλοσοφίας* (Fr. 7 ROSE = Joh. Philop. in *Arist. de an.* 186,24–26 HAYDUCK) festgestellt. Vgl. auch Sext. *Pyrrh. hyp.* III 30 (Ὀνομάκριτος ... ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς) und *Math.* IX 361, sowie den *Suda*-Artikel zu Orpheus (σ 654), der dem Onomakritos die unter Orpheus' Namen im Umlauf befindlichen *Χρησμοί* („Orakelsprüche“) und *Τελεταί* („Einweihungen“) zuweist.
- 627 Zu Demodokos und Phemios vgl. oben Anm. 612 und 613.
- 628 Zu Thamyris und Philammon vgl. oben Anm. 607f.
- 629 An dieser Stelle hat WILAMOWITZ eine Lücke vermutet und versuchsweise mit ἐπιμελῶς τὰ κατεπεύγοντα ausgefüllt; auch MARCOVICH'S συντόμως καὶ wäre denkbar (KUKULA hatte μετρίως τε καὶ vorgeschlagen). WHITTAKER und TRELENBERG versuchen, ohne die Annahme einer Lücke durchzukommen; aber σφόδρα μετὰ πάσης ὑμῖν ἀκριβείας ist eine im Griechischen kaum denkbare Fügung (es ist wohl kein Zufall, dass die Eusebios-Handschriften N und D diese Wortfolge einfach durch ein glattes ἀκριβῶς ersetzt haben).
- 630 „Die als weise gelten“ sind zunächst Gesetzgeber: der Kreter Minos (zu ihm vgl. *Plat. leg.* I 624a; 630d; 632d), der Spartaner Lykurg, die Athener Drakon und Solon; nur Pythagoras fällt etwas aus der Reihe heraus. Zu diesen Gesetzgebern und ihren Zeiten vgl. auch Clem. Alex. *Strom.* I 79,4–80,1.
- 631 Zu Minos als Gesetzgeber vgl. Paus. III 2,4.
- 632 Zur Synchronisierung des Minos mit dem argivischen König Lynkeus vgl. oben 39,5 und Anm. 596.
- 633 Zu den schon in der Antike recht unterschiedlichen Datierungen des Lykurg gibt Plutarch zu Beginn seiner *Lykurg-Vita* eine hilfreiche Übersicht (*Lyc.* 1,1–3): Die hellenistischen Gelehrten Eratosthenes von Kyrene und Apollodor von Athen hielten ihn für οὐκ ὀλίγοις ἔτεσι πρεσβύτερον ... τῆς πρώτης Ὀλυμπιάδος („nicht wenige Jahre älter als die erste Olympiade“). Vgl. auch Strabon X 4,18 (= Ephoros *FGrHist* 70 F 149,18; sechste Generation nach Prokles). Pausanias III 2,4 setzt Lykurg in die Zeit des Agesilaos I., des sechsten Königs der Agiaden (frühes 9. Jh. v. Chr.) und damit etwa in die gleiche Zeit wie Tatian; dazu stimmt auch, dass Plut. *Lyc.* 1,1 und Paus. V 4,5 die Olympischen Spiele von Lykurgos und Iphitos begründen lassen, was laut Aristodemus von Elis 28 Olympiaden (= 112 Jahre) vor der ersten gezählten Olympiade (776 v. Chr.) geschah.
- 634 Vgl. oben 31,5.
- 635 Thales ist nicht unbedingt älter als Solon, aber dieser wurde bereits unter den Gesetzgebern abgehandelt.
- 636 Zur Bedeutung der geographischen Angabe „im Land der Assyrer“ vgl. oben Einführung, S. 4–5.

C. Essays

Tatians *Oratio ad Graecos* und der Diskurs über ‚Religion‘ in der frühen Kaiserzeit

Ferdinand R. Prostmeier

1. Antiochia am Orontes und sein religiöser Kosmos

Für die Profilierung von Tatians *Oratio ad Graecos* im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs sind vor allem Zeit und Ort ihrer Abfassung relevant.¹ In der Frühchristentumsforschung ist es zwar fast Konsens, dass die *Oratio ad Graecos* ihre Endgestalt nicht lange nach 172 n. Chr. erhalten hat.² In der Diskussion steht hingegen der textgenerative Prozess selbst, insbesondere ob „Versatzstücke sogar aus Tatians vorchristlicher Periode“³ Verwendung gefunden haben, ob der Syrer während der Erarbeitungsphase andere Werke begonnen oder abgeschlossen hat, und vor allem das literarische Verhältnis der *Oratio ad Graecos* zu Justins Œuvre. Bezüglich des Abfassungsortes wird weithin Harnack gefolgt, dass die *Oratio ad Graecos* „mit einem deutlichen Abstand von der Hauptstadt berichtet“.⁴ Unter den schon von Harnack erwogenen Abfassungsorten „Griechenland, Edessa, insbesondere aber Antiochien“⁵ dürfte letzterer die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben.

Eine Abfassung oder Endredaktion der *Oratio ad Graecos* nach 172 n. Chr. in Antiochia am Orontes bringen Tatian und sein Œuvre⁶ in zeit-

¹ Die Prolegomena zu Tatians *Oratio ad Graecos* sind in der Einführung von H.-G. NESSELRATH besprochen; vgl. ferner die einleitungswissenschaftlichen Abschnitte in der monographischen Edition und Übersetzung durch TRELENBERG 2012, 1–80. 195–240.

² Abfassungszeit und Entstehungsort der *Oratio ad Graecos* sind eng mit der Frage nach der literarischen Integrität des Werks sowie der Anwesenheit Tatians in Rom und seinem Verhältnis zu Justin verflochten. Zur Forschungsgeschichte vgl. die Einführung von NESSELRATH in diesem Band, S. 14–17 sowie den Forschungsüberblick bei TRELENBERG 2012, 8–15; zur Fertigstellung der Endgestalt der *Oratio ad Graecos* bald nach 172 n. Chr. vgl. ebd. 15.

³ TRELENBERG 2012, 15.

⁴ TRELENBERG 2012, 15.

⁵ TRELENBERG 2012, 15.

⁶ Tatian scheint als theologischer Schriftsteller überaus produktiv gewesen zu sein. Neben dem λόγος πρὸς Ἕλληνας und das bis auf wenige Stellen verlorene *Diatessaron* (vgl. P. BRUNS, „Diatessaron“, *LACL* [2002] 193f.; LANGE 2008) sind die Titel von vier weiteren Werken bekannt: Περὶ ζώων, Πρὸς τοὺς ἀποοφθαλμμένους τὰ περὶ θεοῦ, Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτήρα καταρτισμοῦ, Προβλημάτων βιβλίον. „Dass weitere Schriften Tatians

liche und räumliche Nähe zu Theophilus von Antiochia, der zwischen 180–182 sein Spätwerk, die drei Bücher *An Autolykos*, schreibt.⁷ Ebenso wie in Tatians *Oratio ad Graecos* lassen sich auch in der Trilogie des Theophilus beachtliche Berührungen mit Justins Schriften ausfindig machen.⁸ Allerdings handelt es sich dabei um bekannte Anspielungen und Verweise oder es werden Topoi verwendet, die zumal bei den frühchristlichen Apologeten nicht selten begegnen, z.B. die Betonung der Bedürfnislosigkeit Gottes (Theophilus, *Autol.* II 10). Weder diese Berührungen noch die Verwendung bestimmter, im Religionsdiskurs usuell aufgerufener Werke aus der griechisch-römischen Tradition⁹ oder aus der biblischen und der frühchristlichen Literatur sind beweiskräftig für eine direkte literarische Abhängigkeit. Vielmehr verweisen der favorisierte Abfassungsort von Tatians *Oratio ad Graecos* und möglicherweise auch seiner anderen Schriften, zuvorderst seines *Diatessaron*,¹⁰ auf ein geistig-soziales Milieu von gebildeten und darum an philosophischen und theologischen Sujets interessier-

im Umlauf waren, deren Titel wir nicht kennen, ist sehr wahrscheinlich“ (TRELENBERG 2012, 3f.).

⁷ Die drei Bücher *An Autolykos* sind das einzige Werk des Theophilus von Antiochia, das erhalten ist. Verloren sind u.a. seine Schriften Πρὸς τὴν αἰρεσίν Ἐμογγένους sowie Κατὰ Μαρκίωνα, ferner ein Geschichtswerk (ἐν τῇ πρώτῃ βίβλῳ τῆ περι ἱστοριῶν), das er in *Autol.* II 28; 23; 31 und III 19 erwähnt, sowie Kommentare zu Proverbien. Einen angeblichen Evangelienkommentar (vgl. VON OTTO 1851, 278–324) des Theophilus (Κατηχητικὰ βιβλία) hat A. HARNACK, *Die Evangelien des Matthaeus und des Marcus aus dem Codex Purpureus Rossanensis. Der angebliche Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien.* TU 1,4 (Leipzig 1883) als Fälschung erwiesen. Die Trilogie ist wahrscheinlich kurz nach dem Tode von Marc Aurel (161–180 n. Chr.) verfasst worden; am häufigsten wird die Zeit 180–182 n. Chr. genannt. Neben der Chronologie in *Autol.* III 16–29, die bis zum „Tod des Kaisers Verus“ reicht, ist für den *terminus post quem* auf die Personalnotiz in *Autol.* III 27,3b über einen Χουσεύρωσ ὁ Νομεγκλάτωρ, einen *libertus* des Marc Aurel, zu verweisen, der in seinen ἀναγραφαί die Geschichte Roms *ab urbe condita* bis zum Tod Marc Aurels verzeichnet habe.

⁸ Vgl. die Synopse von 34 Textsequenzen mit auffälligen Berührungen zwischen den drei erhaltenen Werken Justins und Tatians *Oratio* bei TRELENBERG 2012, 196–203. Für ihn steht fest, dass Tatian die Werke Justins kannte. Allerdings scheint fraglich, ob mit TRELENBERG aus der bloßen Kenntnis von Justins Schriften und der Wiedergabe von Aussagen Justins, die weder in den Apologien noch im Dialog bezeugt sind, auf ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Justin und Tatian geschlossen werden darf. Ist die berühmte Bezeichnung von Justin als ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος („der hochbewunderungswürdige Justin“) in Tatian, *Or.* 18,6 Beleg dafür, dass sich um Justin ein Kreis von Hörern gebildet hat, der strukturell und der Intention nach nicht nur mit jenen Lehr- und Lernzirkel zu vergleichen ist, für die der aus dem Feld philosophischer Schulen entlehnte Begriff *disciplina* zutreffend scheint, sondern dass Justins Schule ein *contubernium* war, eine Lern- und Lebensgemeinschaft? Die Personalnotiz in *Or.* 18,6 könnte allerdings auch nur Respekt für den Märtyrer Justin signalisieren.

⁹ Näheres vgl. KRAUSE 1958, 131–142; zu den Zitaten und Anklängen an die pagane Literatur in der Trilogie sowie planvollen Verteilung vgl. PROSTMEIER 2013.

¹⁰ Vgl. ZAHN 1881; LANGE 2008.

ten Heiden und Christen.¹¹ Diesen ambitionierten Diskurs über religiöses Wissen hat man sich in verschiedenen Aktionsräumen vorzustellen: Neben der *convivialen* Szenerie¹² sind Sozialformen in Betracht zu ziehen, die als *disciplina* klassifiziert werden konnten sowie jene Sektoren der religiösen Inszenierung im öffentlichen Raum, in denen sich Einzelgestalten und *disciplinae* ebenso wie soziale Formen von Religion, die den Status einer *secta* hatten, präsentierten und für sich warben.¹³ In der frühen Kaiserzeit sind dieser religiöse Kosmos und der Religionsdiskurs unter Gebildeten geradezu Signum der Urbanität einer mondänen Metropole wie Antiochia am Orontes.¹⁴

Neben dem offiziellen „Reichskult“¹⁵ bot diese drittgrößte Stadt im Imperium Romanum Raum für alte wie neue Kulte und Religionen. Das Diasporajudentum wird ein Eckpfeiler im religiösen Kosmos der Stadt und seines Umlandes gewesen sein.¹⁶ Wie sehr das urbane westsyrische Judentum in der Zeit von Tatian und Theophilus aus dem Erbe des weltläufig-

¹¹ Zu dem von Platon beeinflussten paganen Sprachgebrauch von θεολογία als eine „philosophisch verantwortbare Aussage über Götter“ (*rep.* II 379a) und die Bezeichnung der „philosophischen Reflexion über die Götter als θεολογική (sc. φιλοσοφία) oder als das θεολογικόν“ vgl. Ch. MARKSCHIES, „Hohe Theologie und schlichte Frömmigkeit? Einige Beobachtungen zum Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit in der Antike“, in: GRIESER / MERKT 2009, [456–471] 460f.; MARKSCHIES 2007, 15–31.

¹² Vgl. U. EGELHAAF-GAISER, „Blütenlese fürs Bankett. Die Organisation und Präsentation religiösen Wissens in den Deipnosophisten des Athenaios“, in: Ch. FRATEANTONIO / H. KRASSER (Hg.), *Religion und Bildung. Medien und Funktionen religiösen Wissens in der Kaiserzeit*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 30 (Stuttgart 2010) 111–132.

¹³ Die dritte christliche Generation ruft diese Räume in ihrer literarischen Produktion gezielt auf. Zu den ältesten Zeugnissen kann die Episode von der Begegnung des Paulus mit dem Statthalter Sergius Paulus gerechnet werden (Apg 13,4–12), sodann die Areopagrede (Apg 17,16–34) sowie der Bericht über den Tumult im Theater von Ephesos (Apg 19,23–40). Zur Areopagrede vgl. PROSTMEIER 2013, 127–162 und zu kaiserzeitlichen Konzeptualisierungen von Religion (*sacra publica, sacra privata, peregrina sacra, disciplina, secta, collegia*) und den Schwierigkeiten, religiöse Deviation wirksam und für die Gesellschaft funktional zu normieren vgl. J. RÜPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung* (München 2001); ders., *Aberglauben oder Individualität? Religiöse Abweichung im römischen Reich* (Tübingen 2011) 77–152.

¹⁴ Näheres vgl. A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et Chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*. BEFAR 194 (Paris 1959); G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961); ders., „The Size of the Population of Antioch“, *TPAPA* 89 (1958) 84–91; F. KOLB, „Antiochia in der frühen Kaiserzeit“, in: H. CANKIĆ u.a. (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel*, Bd. 2 (Tübingen 1996) 97–118; KONDOLÉON 2001; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire* (Oxford 1972); J. HAHN, „Die Tempel sind die Augen der Städte‘ – Religiöse Landschaft und Christianisierung in Nordsyrien“, in: ders. (Hg.), *Religiöse Landschaften*. AOAT 301 (Münster 2002).

¹⁵ Zum Problem vgl. J. RÜPKE, „Wie veränderte ein Reich Religion – und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der ‚Reichsreligion‘“, in: H. CANKIĆ / J. RÜPKE (Hg.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Tübingen 2009) 5–18; ders., „Religiöser Pluralismus und das Römische Reich“, in: ebd., 331–354.

¹⁶ Vgl. dazu auch den Hinweis bei NESSELRATH, „dass Tatian mit seinem Altersbeweis in jüdischer Tradition steht“ (S. 179, Anm. 562 zu *Or.* 36,2).

gen, hellenistischen Judentums lebt oder von frührabbinischer Glaubens- und Lebenspraxis profiliert ist, ob und welche Kontakte zu christlichen Gemeinden bestanden, wäre eigens zu prüfen.¹⁷ Vier Beobachtungen weisen darauf hin, dass Juden und Christen in Antiochia schon geraume Zeit getrennte Wege gingen:

1. Im Matthäusevangelium¹⁸ scheint nicht nur eine facettenreiche Konfliktgeschichte mit der Religion durch, aus der das Christentum stammt, sondern es wird auch das ernste Bestreben erkennbar, all jene Christen in der Gemeinde zu halten, deren religiöse Wurzeln im Judentum liegen. Hierzu gehört die Modifikation des Verständnisses ererbter jüdischer Frömmigkeitsformen wie Almosen, Fasten und Gebet,¹⁹ so dass es auch jüdischen Gemeindemitgliedern möglich war, im Eigenleben der Gemeinde das Evangelium zu bezeugen. Die Rückprojektion der Konflikte in die Zeit des irdischen Jesus stattet dieses Glaubensprofil und Glaubensleben mit der Autorität der ‚Norm am Anfang‘ aus. Zu diesen Markierungen christlicher Identität gehört ebenso die Distanzierung gegenüber der Synagoge²⁰ und die Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten in Mt 23,1–36, die für diese Repräsentanten jüdischer Rechtgläubigkeit nur noch Weherufe übrig hat.

2. Anfang des zweiten Jahrhunderts schreibt die *Didache*²¹ mit großer Wahrscheinlichkeit für Gemeinden in der Region um die syrische Metropole am Orontes ethische Standards und disziplinäre Regeln fest. Skopos der Instruktionen dieser ältesten Kirchenordnung ist die klare Scheidung

¹⁷ Vgl. H. J. W. DRIJVERS, „Syrian Christianity and Judaism“, in: ders. (Hg.), *History and Religion in Late Antique Syria*. CStS 464 (Great Yarmouth / Norfolk 1994) 124–146; ROBINSON 2009.

¹⁸ Zu den Abfassungsverhältnissen vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*. EKK I/1 (Düsseldorf / Zürich ⁵2002) [100–105] 102f.: „Das Matthäusevangelium gibt seinen Entstehungsort nicht preis. Sicher war es eine größere syrische Stadt, in der lingua franca Griechisch war. M.E. ist Antiochien nicht die schlechteste Hypothese. Das Matthäusevangelium stammt also vielleicht aus einer (!) antiochenischen Gemeinde.“ Und: „Lange nach dem Jahre 80 wird man das Matthäusevangelium nicht ansetzen dürfen“ (ebd. 104).

¹⁹ Vgl. die aus dem Sondergut des Matthäusevangeliums stammenden Grundsätze in Mt 6,1–6.16–18 bezüglich der „neuen Gerechtigkeit“ und deren Anwendung in der aus Mk 2,18–22 rezipierten Fastenperikope in Mt 9,14–17.

²⁰ In der Exposition zur fünften ‚galiläischen Konfliktszene‘, der ‚Heilung der verdorrten Hand am Sabbat‘ (Mk 3,6) notiert Mk 3,1a: Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν, „Und er ging abermals in die Synagoge“. Das Matthäusevangelium übernimmt diese Therapiengeschichte aus Mk 3,1–6, trägt aber in die Exposition die aktuelle Konfliktlage der Gemeinde ein, indem er zwischen Gemeinde und Synagoge differenziert. In Mt 12,9 heißt es: Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν, „Und er ging von dort weiter und kam in ihre Synagoge.“ Analog macht Mt 13,54a gegenüber Mk 6,2a eine Front auf, die den Jesus des Matthäusevangeliums von seinen Glaubensbrüdern und seiner Familie abhebt.

²¹ Zu den einleitungswissenschaftlichen Fragen vgl. NIEDERWIMMER 1989, 78–80; J. A. DRAPER, „Die Didache“, in: PRATSCHER 2009, 17–38.

zwischen Judentum und christlicher Gemeinde, die schon vor der Konversion durch unterscheidendes Handeln bezeugt werden muss.²²

3. Die Ignatianen²³ profilieren das Christentum u.a. damit, dass sie alles Jüdische aus dem Glaubensleben der Gemeinden eliminiert wissen wollen.²⁴

4. Es ist auffällig, dass in der *Oratio ad Graecos* die jüdische Tradition weder in Gestalt eines fiktiven Gesprächspartners auftritt, wie z.B. in der Schrift *An Diognet*²⁵ oder – breit ausgeführt – im *Dialog mit Tryphon*, noch

²² Vgl. F. R. PROSTMEIER, „Unterscheidendes Handeln. Fasten und Taufen gemäß Did 7,4 und 8,1“, in: J. B. BAUER (Hg.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΣΙΣ. Grazer Theologische Studien 19 (Graz 1995) 55–75.

²³ Zumindest der literarischen Fiktion nach schreibt ein Antiochener Episkopos namens Ignatios auf seiner Deportationsreise nach Rom sieben Briefe mit Instruktionen an seinen Amtskollegen Polykarp von Smyrna (Ign. *Polyk.*) und an kleinasiatische Gemeinden (Ephesos, Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna) sowie an die Gemeinde im *caput mundi* (Ign. *Röm.*). – Zur komplexen neueren Ignatiosforschung vgl. R. M. HÜBNER, „Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1,1 (1997) 44–72; A. LINDEMANN, „Antwort auf die Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien“, *ZAC* 1,2 (1997) 185–194; Th. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*. SVigChr 47 (Leiden 1999); A. BRENT, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic*. STAC 36 (Tübingen 2006); ROBINSON 2009. Zu literarischen und historischen Grundfragen sowie den theologischen Hauptthemen des *Corpus Ignatianum* vgl. F. R. PROSTMEIER, „Ignatius von Antiochien“, *LACL* (2002) 346–348; H. LÖHR, „Die Briefe des Ignatius von Antiochien“, in: PRATSCHER 2009, 104–129. Strittig ist, ob das *Corpus* von dem bei Rufin als Episkopos von Antiochia am Orontes gelisteten Ignatios stammt und daher als echt anzusehen ist und in den Jahren 113/14 verfasst wurde, oder ob es sich um Pseudepigrapha handelt, die entweder kurz nach dem Tod Kaiser Hadrians verfasst wurden (BRENT et al.) oder bald nach 170 in Abhängigkeit von Noët von Smyrna. Sind die sieben Briefe echt, müssten sie an zwei kleinasiatischen Stationen der Deportationsreise des Antiochener Episkopos entstanden sein. Eine antivalentinianische Situierung und Stoßrichtung (HÜBNER, LECHNER) legt eine Abfassung in Smyrna in den 170er Jahren nahe. Mit dem Fokus auf die Rhetorik, die Funktionalität und Absicht der sieben Briefe rückt Rom im Kontext der ersten Phase des Quartodezimanerstreits als Abfassungsort und -zeit in den Blick (PROSTMEIER).

²⁴ Vgl. Ign. *Mag.* 8,1: Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαίοις ἀνοφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμόν ζωμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι; „Lasst euch nicht täuschen durch irrige Ansichten und alte Fabeln, die nichts wert sind. Denn wenn wir bis heute dem Judentum entsprechend leben, so bekennen wir, die Gnade nicht empfangen zu haben.“ Ferner: Ign. *Mag.* 10,3: Ἄτοπόν ἐστὶν Ἰησοῦν Χριστὸν λαλεῖν καὶ ἰουδαΐζειν. Ὁ γὰρ Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμόν ἐπίστευσεν, ἀλλ’ Ἰουδαϊσμός εἰς Χριστιανισμόν, (ὧ) πᾶσα γλώσσα πιστεύσασα εἰς θεὸν συνήχθη; „Es ist nicht Platz, Christus Jesus zu sagen und jüdisch zu leben. Denn das Christentum ist nicht zum Glauben an das Judentum gekommen, sondern das Judentum (zum Glauben) an das Christentum, zu dem jede Zunge, die an Gott glaubte, gebracht wurde.“ Näheres vgl. W. R. SCHOEDEL, *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar* (München 1990) 48f. 203–205. 216.

²⁵ Vgl. LONA 2001, 141–150.

als markierte Leerstelle, wie in der Weltchronik im dritten Buch des Theophilus von Antiochia *An Autolykos*.²⁶

Außer Frage dürfte stehen, dass die Schrift und biblisch-jüdische Bildung traditionell ein Teil des religiösen Kosmos in Antiochia waren.²⁷ Für die geistige und soziale Atmosphäre des westsyrischen Zentrums am Orontes und speziell für das Selbstverständnis der Christen in dieser Stadt und ihrem Umland dürfte vor allem die Erinnerung normierend gewesen sein, dass sich *erstens* in Antiochia die aus dem Judentum ‚exkommunizierten‘ hellenistischen Jesuanhänger um Stephanus als Gemeinde etablieren konnten, dass sie *zweitens* nach Ausweis von Apg 11,26b in dieser Stadt zum ersten Mal in der Geschichte als unterscheidbare religiöse Gruppe wahrgenommen²⁸ und benannt worden sind²⁹ und dass *drittens*

²⁶ In der Weltchronik in *Autol.* III 16–29, die Theophilus mit Gen 1 beginnen lässt und bis zum Babylonischen Exil (597–539) anhand biblischer Quellen konstruiert, folgt auf die Regentschaft des Perserkönigs Kyros II., mit dem das Exil endet, sofort jene des letzten Etruskerkönig Roms, Lucius Tarquinius Superbus (III 25,5; 27,1f.). Nahtlos schließt Theophilus die Konsuln an (III 27,3) und listet danach, dem Vorbild Suetons folgend (also beginnend mit Julius Caesar), die Augusti bis Marc Aurel auf (III 27,4b–5). Weltgeschichtlich betrachtet, ist die Geschichte Israels nur eine Etappe, die mit dem Babylonischen Exil endet (III 25,3) und direkt in die Geschichte Roms mündet. Weder das nachexilische Judentum noch die Jesusbewegung und die Geschichte des Christentums scheinen ein weltgeschichtliches Datum zu sein. Diese Ausblendung ist ein raffinierter Schachzug in der Konstruktion der eigenen Autorität, denn nach dieser Konstruktion liegt das Christentum Rom voraus, weil das Christentum in der Schöpfung grundgelegt ist. Theophilus zufolge ist das in den ältesten Quellen, nämlich in der Genesis, nachzulesen. Daher sind das Christentum und sein gesamtes religiöses Wissen nichts Fremdes, sie sind nicht außerhalb der griechisch-römischen Geschichte und Kultur entstanden. Es ist nicht erforderlich, sie in einer Weltchronik zu erwähnen, weil sie von ihren Grundlagen her sowohl den Anfang als auch die Koordinaten der Weltgeschichte in sich tragen, deren letzte Etappe nun das Imperium Romanum mit den Konsuln und den Augusti ist. So gesehen ist die Leerstelle eine sehr gerissene Weise, die Antiquitas der christlichen Tradition in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung festzuschreiben. – Zur Funktion dieser Leerstelle vgl. F. R. PROSTMEIER, „Die Jesusüberlieferung bei Theophilus von Antiochia ‚An Autolykos‘“, in: M. LANG (Hg.), *Ein neues Geschlecht. Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins. FS Wilhelm Pratscher*. NTOA 105 (Göttingen 2014) [179–214] 209–211.

²⁷ Näheres vgl. I. SANDWELL, *Religious identity in late antiquity. Greeks, Jews, and Christians in Antioch*. Greek culture in the Roman world (Cambridge / New York 2007); W. A. MEEKS / R. L. WILKEN, *Jesus and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*. Sources for biblical study 13 (Missoula, Mont. 1978); FELDTKELLER 1993, 84–87.

²⁸ Die neue deviante Gruppierung wurde zwar als philosophische Bewegung oder religiöser Verein klassifiziert – *χρηματιστικόν* ist qua Endung *-ικόν* pejorativ signiert und amtssprachliche Diktion, und auch die Etikettierung *Χριστιανοί* folgt den usuellen Modi, wie Bezeichnungen für religiöse Vereine gebildet wurden –, doch unterschied sie sich von diesen einzigartig, indem sie sich hergebrachten sozialen Formen von Religion im privaten und insbesondere im öffentlichen Raum, vor allem der *sacra publica* entzog. Vgl. FELDTKELLER 1993, 93f.

²⁹ Apg 11,26: *καὶ εὗρων ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἰκανόν, χρηματίσαι τε πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς*, „Und da er ihn fand, führte er ihn nach Antio-

die Theologie des hellenistischen Christentums in Antiochia ihren „Brennpunkt hatte“³⁰ und diesen erfolgreich behauptet hat (Gal 2,1–21; Apg 15).

Für die Vorgeschichte und damit für das Profil des geistig-sozialen Milieus, in dem Tatian und dann auch Theophilus auftreten werden, ist es nicht unbedeutend, dass zwischen den christlichen Anfängen und dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts in Antiochia und seinem Umland ein sehr facettenreiches Christentum bezeugt ist. In der neutestamentlichen Forschung ist es Konsens, dass die Gemeinde hinter dem Matthäusevangelium mit größter Wahrscheinlichkeit in Antiochia zu suchen ist,³¹ was hinsichtlich des literarischen Verhältnisses der ersten drei Evangelien zueinander Folgen auch für die Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte des Markusevangeliums und der großen Spruchsammlung (Q) hat.³² Die Frühchristentumsforschung und die Liturgie- und Kirchenrechtsgeschichte lokalisieren die Gemeinden, deren liturgische Ordnung und Frömmigkeitsformen, Verfassung und ethische Standards in der ältesten Kirchenordnung, der *Didache*,³³ mit rechtssprachlicher Diktion verbindlich und in Abgrenzung zum Judentum geregelt werden, in dem von Antiochia traditionell dominierten westsyrischen Kulturraum. In derselben Gegend scheint die Sammlung der ältesten christlichen Poesie, der *Oden Salomos*,³⁴ erfolgt zu sein.

Zwar sind die materiellen Berührungen zwischen diesen frühen literarischen Zeugnissen aus dem Osten und Tatians *Oratio ad Graecos* sehr überschaubar.³⁵ Diese Schriften weisen aber auf die Vielgestaltigkeit des Christentums in der syrischen Metropole und der Region hin.³⁶ Für die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist dieser religiöse Facettenreich-

chia. Es geschah aber, dass sie sogar ein ganzes Jahr in der Gemeinde zusammengeführt wurden und zahlreiches Volk lehrten. Und in Antiochia bezeichnete man die Jünger zuerst als Christen.“

³⁰ A. M. RITTER, „Antiochien“, RGG (4/1998) [551–553] 552.

³¹ Vgl. Anm. 14.

³² Zur Synoptikerforschung vgl. W. SCHMITHALS, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*. De-Gruyter-Lehrbuch (Berlin / New York 1985).

³³ Vgl. NIEDERWIMMER 1989, 80; zu Tatian vgl. ebd. 118 Anm. 7.

³⁴ Vgl. M. LATTKE, *Oden Salomos*. FC 1,19 (Freiburg u.a. 1995) 20–35. Im zweiten Jahrhundert scheint sich der Osten – Kleinasien und Syro-Palästina – als jene Region abzuzeichnen, in der die ältesten Bezeugungen der Oden vorliegen. Daher wäre es nicht unwahrscheinlich, dass sie auch im Osten entstanden sind.

³⁵ Vgl. das Stellenregister bei TRELENBERG 2012, 291–305, der leider die kanonische Literatur nicht registriert hat, sowie bei MARCOVICH 1995, 83, der bedauerlicherweise nur die kanonische Literatur verzeichnet. Bei genauerem Zusehen sind die Berührungen nicht immer signifikant. So verweisen die Editoren zu *Or.* 30,1b für die Formulierung τὴν γὰρ τῆς πονηρίας σύστασιν ἐοικυῖαν τῇ τῶν βραχυτάτων σπερμάτων auf Mt 13,32 (par Mk 4,31) μικρότερον ὅν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς. Ein Zitat aus den Synoptikern ist das kaum.

³⁶ Pluralität und Synkretismus sind Kennzeichen der Anfänge des Christentums. Das spiegelt sich wider in verschiedenen, z.T. konkurrierenden christlichen Identitäten ebenso

tum wohl auch an Tatians Evangelienharmonie zu ermessen; denn diese belegt, dass es im religiösen Milieu, aus dem Tatian womöglich stammt und in dem er nach seiner Rückkehr aus Rom wirkte, tolerabel oder gar erstrebenswert war, die bekannten Evangelien durch ein am Johannesevangelium orientiertes Kompilat zu ergänzen oder zu ersetzen. Schließlich bezeugt die Begründung aller christlicher Propria aus der griechischen Bibel durch Theophilus, dass unter Gebildeten religiöses Wissen, das sich auf die Schrift beruft, kommunikabel war und auch als überzeugendes Argument im Diskurs über zutreffendes religiöses Wissen eingesetzt werden konnte. Anders als Theophilus, der aus der römischen Provinz Osrhoene nach Antiochia kam und dort blieb, weiß der „Assyrer“³⁷ Tatian aus seiner Zeit in Rom, dass der religiöse Kosmos und auch die christliche Pluralität noch vielgestaltiger sein können als in seiner syrischen Heimat. Bezüglich des Christentums am Tiber sind nicht nur Justin und jene frühen Zeugnisse des Christentums in den Blick zu nehmen, aus denen die *catholica* wird, sondern auch ein frühchristliches Milieu von dem Niveau, aus dem wohl der *Hirt des Hermas*³⁸ stammt. In den Gemeinden oder an deren Rand leben Gebildete mit wachem Interesse an theologischen Kernfragen, bei denen eine nach griechischer Tradition intellektuell anschlussfähigere Erlösungsvorstellung, mit der Markion die christliche Hoffnung erschließen wollte, rasch Anklang fand.³⁹ Tatian erwähnt Markion nicht, er schreibt auch nicht gegen ihn. Allerdings ist es kaum vorstellbar, dass er in Rom von den Vorgängen um Markion aus den 140er Jahren nicht Kenntnis erlangte. In Antiochia war man offenbar der Überzeugung, dass über das enorme Gefahrenpotential markionitischer Theologie und Soteriologie aufgeklärt werden musste. Sofern die altkirchlichen Nachrichten zutreffen, verfasste Theophilus noch vor seinem Protreptikos *An Autolykos* eine Streitschrift *Gegen Markion* (Κατὰ Μαρκίωνος).

Diese wenigen Hinweise machen auf zweierlei aufmerksam: Zum einen ist das Christentum in Antiochia und seinem Umland nicht homogen, weder doxologisch noch in seinem Glaubensleben. Zum anderen ist

wie in der Vielgestaltigkeit frühchristlicher Theologien. Vgl. MARKSCHIES 2007, 379–383; FELDTKELLER 1993, 120–122. 197–201; speziell zu Tatian und seiner Zeit vgl. ebd. 158f.

³⁷ Vgl. dazu die Einführung in diesem Band, oben S. 4–5.

³⁸ Vgl. TRELENBERG 2012, 301, der auf Hermas, *sim.* 4,2; 9,1,1 verweist; ferner N. BROX, *Der Hirt des Hermas*. KAV 7 (Göttingen 1991) 22–25.

³⁹ Vgl. U. B. SCHMID, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbrieffausgabe*. ANTT 25 (Münster 1995); G. MAY (Hg.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz*. TU 150 (Berlin / New York 2002); H. C. BRENNECKE, „Marcion – oder das philosophische Gottesbild in der Spannung zwischen Orthodoxie und Häresie“, in: J. DUMMER / M. VIELBERG (Hg.), *Leitbilder im Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie. Altertumswissenschaftliches Kolloquium 19* (Stuttgart 2008) 11–28; B. ALAND, *Was ist Gnosis? Studien zum frühen Christentum, zu Marcion und zur kaiserzeitlichen Philosophie*. WUNT 239 (Tübingen 2009).

das religiöse Wissen unter Gebildeten über das Christentum nicht allein aus den Themen, Zitaten und Anspielungen in Tatians *Oratio ad Graecos* oder der Trilogie des Theophilus zu ersehen. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war das Christentum in den Metropolen am *Mare nostrum* keine neue Erscheinung. Art und Breite der Einwände gegen das Christentum, wie sie Kelsos im Namen der Tradition erhebt, oder das politisch-moralische Verdikt *superstitio*, mit dem ein halbes Jahrhundert früher Plinius d. J. in seinem Konsultationsbrief an Kaiser Trajan sein Vorgehen gegen kleinasiatische Christen begründet hat, weisen darauf hin, dass den literarisch inszenierten Auseinandersetzungen über zutreffendes religiöses Wissen und den Wert christlicher *Propria* eine Konfliktgeschichte vorausgeht, welche die Koordinaten des geistig-sozialen Milieus mitbestimmt, in dem die frühchristlichen Apologeten das Evangelium aktiv mit der sie umgebenden Kultur ins Gespräch bringen wollen. Die Auseinandersetzung der klassisch gebildeten Avantgarde unter den frühchristlichen Theologen⁴⁰ mit der griechisch-römischen Kulturwelt oder arrivierten Vertretern dieser Tradition⁴¹ über traditionelle Achsenthemen im Diskurs über Religion⁴² geschieht folglich auch vor dem Hintergrund der biblisch-christlichen Tradition sowie der Erfahrungen der Anhänger der neuen und fremden Religion aus dem Judentum, die sie in ihren angestammten Lebensräumen machen.

⁴⁰ Diesen Kreisen sind an erster Stelle die frühchristlichen Apologeten zuzurechnen (Justin, Athenagoras, Aristides, Meliton von Sardes, Tatian, Theophilus von Antiochia, Clemens von Alexandria, Tertullian, Minucius Felix), sodann prominente Gestalten wie Markion, Irenaeus von Lyon und Protagonisten der frühchristlichen Gnosis (z.B. Valentinus, Noët von Smyrna, Herakleon), ferner anonyme Schriften wie der zu den frühchristlichen Apologeten zählende Protreptikos *An Diognet* oder der gnostische *Brief an Rheginus* sowie Pseudepigrapha wie der Traktat des Pseudo-Justin *Über die Auferstehung des Fleisches*.

⁴¹ Die idealtypischen Vertreter der paganen Tradition sind u.a. aus den Widmungen der Werke der frühchristlichen Apologeten zu ersehen, so kann die Schrift an Personen adressiert sein, die diese Bildungswelt vertreten und die im Werk mit einem entsprechenden Profil ausgestattet werden, z.B. *Diognet*, *Autolykos*, *Octavius*, oder der Verfasser wendet sich demonstrativ an Repräsentanten der nichtchristlichen Kultur- und Rechtstradition wie etwa Aristides, der seine *Apologie* an Kaiser Hadrian adressiert und Athenagoras, der seine *Legatio* an die Kaiser Marc Aurel und Commodus richtet.

⁴² Vgl. A.-Ch. JACOBSEN, „Main Topics in Early Christian Apologetics“, in: ders. / J. ULRICH / D. BRAKKE (Hg.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. ECCA 4 (Frankfurt/M. 2009) 85–110; R. GRANT, „Conflict in Christology at Antioch“, in: *Studia Patristica* 18 (Berlin 1985) 141–150; O. GROSS, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia*. Abhandlung zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern (Chemnitz 1896); J. LORTZ, „Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des zweiten Jahrhunderts“, in: A. M. KOENIGER (Hg.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur. FS Albert Ehrhard* (Bonn / Leipzig 1922) 301–327; A. POMMRICH, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre. Dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen*, Diss. (Leipzig 1904); PROSTMEIER 2010; PANNENBERG 1959.

2. Bildungsmilieu

Das geistig-soziale Milieu, in dem Tatian seine *Oratio ad Graecos* konzipiert, ist ihrer Dedikation πρὸς Ἑλληνας⁴³ zufolge von griechischer Kultur durchflutet.⁴⁴ Ein Signum dieses medialen und kommunikativen Kontextes sind bestimmte Themen, die man diskursiv anzugehen versucht. Das Spektrum spannt sich vom Bildungsdiskurs zur pädagogischen Funktion der Philosophie, über den weit gefächerten ethischen Diskurs zur Moralität im öffentlichen Raum, etwa über Schauspiele und Agone,⁴⁵ sowie in privaten Lebensräumen, wozu der Luxusdiskurs gehört, bis hin zum religiös-kultischen Diskurs, nämlich über Gott, Welt, Mensch und Rettung (vgl. Tatian, *Or.* 5).

Hinter der rasonierten Behandlung dieser traditionellen und in der frühen Kaiserzeit prominenten Sujets steht die Frage, wie zutreffendes Wissen zu erreichen und wie Sicherheit in Bezug auf die Konstitution der Wirklichkeit zu erlangen ist. Darum sind hermeneutische Grundsätze für die theologische Wahrheitsfindung im Diskurs über Religion eingebunden.⁴⁶ Nicht nur Tatian pariert die Skepsis, zutreffende formale und inhaltliche Strukturierungen im Diskurs über religiöses Wissen aufzudecken, mit dem Verweis auf die höhere Anciennität der Quelle seines religiösen Wissens und deren garantierte, unbedingte Autorität, die sie als Offenbarung besitzt. Letztlich ist dadurch die Diskursivität zugunsten der gläubigen Anerkennung aufgegeben. *En passant* wird hierdurch die Vielfalt sozialer Formen von Religion zum Erweis, dass sie alle im Irrtum sind. Wahrhaft Gebildeten ist dies aus der Pluralität *per se* evident.

Bei Tatian findet diese Evidenz Niederschlag in seinem strikten Monothemismus (Tatian, *Or.* 5), den er als „barbarischen“ Gegenentwurf zur religiösen Vielfalt und Diskursivität religiösen Wissens (Tatian, *Or.* 8–11) mit dem Ziel entwickelt, die aus griechischer Tradition ererbte Pluralität von Kultur und Religion zu überwinden, um stattdessen die geistig-moralischen Herausforderungen seiner Zeit mittels des vom göttlichen Herrscher erlassenen Gesetzes (Tatian, *Or.* 28f.) zu bestehen.

⁴³ Zur Vielschichtigkeit des Begriffs, über sein Zusammenspiel mit dem religiös-kulturellen Begriff ‚Barbaren‘ und die geradezu programmatische, kulturkritische Verwendung des letzteren im Konnex des Altersbeweises vgl. LÖSSL 2007.

⁴⁴ Vgl. PIETZNER 2013; PROSTMEIER 2007.

⁴⁵ Die Reserven in Tatian, *Or.* 23f. gegen *spectacula* als amoralisch, grausam und blasphemisch sind topisch, vgl. Seneca, *Ep.* 7,2–7; Theophilus., *Autol.* III 15; Athenagoras, *Leg.* 35, Tertullian, *Apol.* 38,4; *Spect.* passim.

⁴⁶ Vgl. J. LÖSSL, Rez. zu C. M. CHIN, *Grammar and Christianity in the late Roman world*, *JTS*, N.S. 59 (2008) 792–794; ders., „Hermeneutics and doctrine of God in Tatian’s *Ad Graecos*“, in: *Studia Patristica* 45 (Berlin 2010) 409–412.

Mit etwas mehr Eleganz als Tatian⁴⁷ und höherer Raffinesse ist diese offene und zugleich verdeckte Strategie durch Theophilus von Antiochia entfaltet worden, der aus derselben Region stammt wie Tatian und in räumlicher und zeitlicher Nähe zu ihm seine drei Bücher *An Autolykos* verfasst. Im Verlauf der Trilogie mutiert zum einen die Diskursivität, über die zu Beginn Konsens zu herrschen scheint, zur Propädeutik für Autolykos, den Repräsentanten der hellenisch Gebildeten und Gesinnten, und aus der anfänglichen Gleichrangigkeit der Diskurspartner wird ein Lehrer-Schüler-Verhältnis. Zum anderen wird auch in der kommunikativen Emphase immer klarer, dass die Diskursivität nur vordergründig existiert. Wie für Tatian steht für alle frühchristlichen Apologeten außer Frage, dass christliche Positionen nicht zur Diskussion stehen. Ihr diskursives Ziel ist es vielmehr, in der Auseinandersetzung über die religiösen Achsenthemen eine möglichst attraktive christliche Propädeutik zu betreiben. Das geistig-soziale Ambiente ist also nicht nur durch antiquarisches Wissen aus der Tradition oder exzeptionelle Kenntnisse Einzelner profiliert, die den Diskursen Stoff liefern, sondern auch durch die Machtverteilung unter den Kompetenten.

Diesem agonalen Aspekt dienen Bildungsdemonstrationen, sei es performativ oder in literarischer Inszenierung, wie etwa die Kataloge in Tatians *Oratio ad Graecos* oder der versierte Aufruf und argumentative Einsatz von Zeugnissen der klassischen Literatur. Sie versprechen demjenigen Ansehen und Einfluss, der gewandt ist in griechisch-römischer Tradition und es versteht, sich als Gebildeter routiniert und doch zugleich virtuos und überzeugend zu präsentieren. Bezüglich des kaiserzeitlichen Diskurses über Religion ist damit für gebildete Christen zum einen das Spannungsverhältnis zwischen dem philosophischen Wissensvorrat aus griechisch-römischer Kulturtradition und biblisch-christlichen Glaubensstraditionen vorgezeichnet. Zum anderen obliegt ihnen, im Rahmen der diskursiven Usancen überzeugend zu erklären, dass nur im Christentum die zutreffende Rede von Gott möglich ist. Dieser Wahrheitsanspruch wird ebenso für die Frage nach Herkunft, Status und Ziel des Kosmos erhoben wie auch für die Anthropologie, insbesondere für die Frage nach der persönlichen Heilszukunft. Für diese durch ihre Bildung exponierten Christen beruhen sowohl der Grund für den Eintritt in den Diskurs als auch die Grenzen der Diskursivität⁴⁸ auf der vorausliegenden Glaubensentscheidung und der persönlichen Integrität.⁴⁹ Beides hat Folgen nicht nur für den Status gebildeter Christen im Diskurssystem Religion, sondern auch für die literarisch-rhetorische Klassifikation und Auslegung ihrer Werke.

⁴⁷ Vgl. J. Lössl, „Sprachlich-ästhetische Darstellung und ‚Anwendung‘ von Gewalt in Texten frühchristlicher Apologeten – das Beispiel der Rede Tatians an die Griechen“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 20 (2012) 196–222.

⁴⁸ Vgl. J. Lössl, Rez. zu *The end of dialogue in antiquity*, *JTS*, N.S. 60 (2009) 662–664.

⁴⁹ Vgl. unten S. 217 Anm. 86.

Darum ist Tatians Schrift, trotz ihrer Anklänge an Schutz- und Verteidigungsschriften, weder nur Apologie noch eine konturlose Redekomposition. Vor dem Hintergrund des Bildungsmilieus sowie des inhärenten Ziels und seiner Limitierung ist die *Oratio ad Graecos* vielmehr eine ‚werbende Einführung ins Christentum‘, die von der Zuverlässigkeit der christlichen Lehre durch eine attraktive Präsentation überzeugen will und dies tut, indem sie vor dem Forum der Gebildeten und für Sympathisanten des Christentums versucht, alle Vorhaltungen zu entkräften und denkbaren Einwänden vorzubeugen. Die *Oratio ad Graecos* besitzt nicht nur „protreptische Züge“,⁵⁰ sie will vielmehr selbst ein Protreptikos sein. Dass der Syrer dabei vor kaum einer Schmähung aller Repräsentationen der heidnischen Kulturtradition zurückschreckt (vgl. Tatian, *Or.* 19,1–4), scheint kein hinreichendes Argument zu sein, um die *Oratio ad Graecos* als Schmähschrift zu klassifizieren.⁵¹ Tatian ist sich der Insuffizienz der griechischen Tradition sicher und polemisiert heftig. Die Harschheit dieser literarischen Re-

⁵⁰ Vgl. die ausführliche Diskussion bei TRELENBERG 2012, 230–240. Gegenüber der Situierung der *Oratio ad Graecos* in eine Phase der ‚Christenverfolgung‘ scheint indes eine gewisse Skepsis angezeigt. Dass Christen nicht gut gelitten sind und sogar von Pogromen betroffen sein können, ist seit der als weltweit gültig hingestellten Glaubens- und Lebenssituation der Adressaten des 1 Petr nicht überraschend. Die Christenbriefe von Plinius d. J. bestätigen aus administrativer Sicht eines gebildeten Römers kurze Zeit später die im 1 Petr theologisch gedeuteten Verhältnisse der Gemeinden am *Mare nostrum*. Eine Christenverfolgung hat Trajan in seinem Reskript ausgeschlossen. Die Vorwürfe müssen justiziabel sein. Solange es keine *lex* oder ein *edictum* gegen das Christentum gegeben hat, kann man kaum von einer Verfolgung der Christen sprechen. Die Lage ist zwar angespannt, nicht nur in Rom, sondern im gesamten Imperium. Aber es gibt noch keinen politischen Willen, von Rechts wegen das Christentum zu unterbinden, indem seine Anhänger mit dem Tod bedroht werden. Eigentlich sprechen die Schriften der frühchristlichen Apologeten selbst gegen eine solche Vernichtungspolitik. Wie anders soll man erklären, dass Gebildete alles daran setzen, mit besten Argumenten antichristliche Einwände und Parolen zu parieren und gleichzeitig Neumitglieder zu gewinnen, indem sie nicht nur die Vernünftigkeit und Widerspruchslosigkeit der christlichen Lehre erweisen, sondern sie als die einzig wahre Philosophie präsentieren?

⁵¹ Platziert man Tatians *Oratio ad Graecos* auf einer Skala, die die Emphase, die aus dem jeweiligen Werk hervortritt, von einer defensiven Haltung gegenüber der hellenistisch-römischen Mehrheitskultur bis hin zu einer geradezu harschen, polemisch-aggressiven Distanzierung verzeichnet, dann ließen sich an dem einen Ende z.B. Philon von Alexandria mit seiner Schrift *Legatio ad Gaium* und Flavius Josephus mit *Contra Apionem* auflisten, auf der gegenüberliegenden Position könnten Tatian und Hermias eingetragen werden. Daran scheint indes keine literarische Einordnung ableitbar. Vielmehr scheint die aggressive ‚Stimmung‘ gegen die Philosophen – auf kaiserlichen Lehrstühlen – (Tatian, *Or.* 2,1–3,10; 19,1–4; 25,1–27,9) oder auch die Häme, die über Mantiker u.ä. gegossen wird (Tatian, *Or.* 16,7–17,1; 19,5–9), zum einen situationsbedingt zu sein, zum anderen auch der Persönlichkeit des Verfassers geschuldet. Die Konstante ist indes das gebildete Milieu. Denn die Reserven gegenüber Weissagungsglauben vertrauen ebenso wie die kaiserzeitliche Mythenkritik auf den Konsens unter Gebildeten. Der Grad des polemisch-aggressiven Tons ist weniger ein Kriterium für die literarische Form des Werks (vgl. dazu TRELENBERG 2012, 79; PILHOFER 1990, 253f.) als vielmehr ein Indikator für die Funktion der jeweiligen Passage im Blick auf die Argumentationsziele des gesamten Werks.

de gegenüber einer konstruierten Gegnerschaft will nicht nur polarisieren, sondern korrespondiert mit einem nachdrücklichen Interesse an der eigenen Gruppe, der in Abgrenzung zur griechischen Kultur die christlichen *Propria* in Erinnerung gebracht und durch die Verschärfung im Ton klarere Konturen verliehen werden.⁵² Die Reduzierung auf das Signifikante scheint ein strukturelles Merkmal propädeutischer und protreptischer Schriften zu sein. Aus dieser Perspektive unterscheidet sich die *Oratio ad Graecos* in der Trennschärfe von protreptischen Schriften frühchristlicher Apologeten, nicht indes durch ihre literarische Form, Disposition und Themenwahl.⁵³

Die axiomatisch akzeptierten Werte in den soziokulturellen Räumen selbst, in denen der Diskurs über Religion geführt wird, seine gültigen Formen, Verteilungen und Usancen beruhen auf einem Konzept der Klassik, das in der hellenistisch-römischen Bildung die verbindlichen Konstituenten für eine kulturelle Koine der mediterranen Gesellschaften findet. Daher geraten Einwände gegen den Anspruch dieser Bildungstradition auf zutreffende und verbindliche Welt- und Existenzerhellung oder Kritik an Erscheinungsformen dieser Leitkultur der frühen Kaiserzeit unversehens in den Rang eines Angriffs auf die ideellen Grundlagen des Gemeinwesens und seiner Einrichtungen. Der Skopos der Einwände gegen das Christentum scheint zu sein, dass in der Kritik der Gebildeten und durch den Lebenswandel der Christen eine Distanzierung zu den kulturellen Usancen und Wertstellungen der Majoritätsgesellschaft evident wird, die nicht toleriert werden darf, weil sie die Einheit, Stabilität und Kontinuität der staatlichen Ordnung und der angestammten Lebensräume zur Disposition stellen.

Wie die Einwände gegen das Christentum nicht erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts aufkommen, so gibt es auch soziale Entwicklungen und thematische Vorbereitungen, die zu jenen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Heiden hinführen, die zunehmend schärfer und grundsätzlicher geführt werden. Entsprechend bildet sich das geistig-soziale Milieu, in dem auch Tatian auftritt, nicht unvermittelt erst unter der für die griechische Kulturtradition aufgeschlossenen Politik Hadrians und seiner beiden Nachfolger heraus. Die Konturen der Vorgänge sowie die Konstanten, woran sich die Perspektiven und Deutungen ausrichten, sind vielmehr schon am Ende des ersten Jahrhunderts erkennbar, als das Christentum in der heidnischen Majoritätsgesellschaft als etwas Fremdes identifiziert und die Gläubigen in Stigmatisierungsprozesse involviert

⁵² Näheres vgl. LÖSSL 2010.

⁵³ Vgl. LONA 2001, 27–34; Th. LECHNER, „Süße Lust des Logos. Die Vorrede zum Protreptikos des Clemens von Alexandria und die *prolaliai* der Zweiten Sophistik“, in: PROSMEIER / LONA 2010, 149–205. Zur literarischen Form von Tatians *Oratio ad Graecos* vgl. auch die Einführung zu diesem Band durch NESSELRATH, oben S. 17–19.

wurden. Beides nötigte die Gemeinden, Abwehr- und Verteidigungsstrategien zu entfalten.⁵⁴ Vor allem mussten überzeugende Plausibilisierungen für die zunehmend prekären Glaubens- und Lebensumstände entwickelt und den Gläubigen Wege aufgezeigt werden, um in der Marginalität bestehen und in den verschiedenen Lebensräumen produktiv damit umgehen zu können. Diesem Ziel dient eine Palette von Strategien und Deutungen des geschichtlichen Ergehens sowie deren Einordnung in religiöse Hoffnungshorizonte, aber auch die Affirmation gesellschaftlicher und politisch forcierter Leitwerte wie Eintracht und Frieden. Die Einheit, Stabilität und Kontinuität der Gemeinden avancieren zum ekklesialen Leitwert und fungieren als Regulative in den Gemeinden und in der christlichen Oikumene. Parallel zu diesen primär defensiven, auf den Bestand der Gemeinden bedachten Stimmen öffnete sich das Christentum der hellenistisch-römischen Kultur und trat ihr als Ganzes gegenüber. Signifikant hierfür sind *erstens* die Themen, anhand derer das Evangelium unter den geistigen Konditionen des kaiserzeitlichen Diskurssystems Religion zur Sprache gebracht wird, sowie *zweitens* das erstrebte Niveau der Auseinandersetzung, das sich in den Formen und Prinzipien der Darlegungen Ausdruck verschafft.

Die Träger dieser am Ausgang des ersten Jahrhunderts einsetzenden und in der Mitte des zweiten Jahrhunderts auf breiter Front geführten Selbstrepräsentation im Raum der hellenistisch-römischen Kulturwelt sowie der Auseinandersetzung mit deren Wertvorstellungen sind christliche Theologen, die mindestens darin übereinkommen, dass sie in der griechisch-römischen Bildungstradition geschult sind (Tatian, *Or.* 35) und diese Kompetenz für ihr theologisches und schriftstellerisches Schaffen fruchtbar machen. Von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts sind die frühchristlichen Apologeten die Exponenten dieser Auseinandersetzung unter Gebildeten über Religion. Allerdings waren sie nicht die einzigen christlichen Intellektuellen im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs.⁵⁵ Zur theologischen Avantgarde des Frühchristentums sind auch Markion sowie die verschiedenen Gruppierungen der frühchristlichen Gnosis zu rechnen. Eine Hauptschwierigkeit hierbei ist, dass die Grenzen zwischen christlichem Binnen- und Außenbereich fließend waren. Für Gebildete, die in griechischer Denktradition die klare Trennung des Kosmos von der göttlichen Sphäre als Axiom aufgeklärter Welterschließung festhielten, konnte Markions dogmatische Scheidung zwischen Schöpfer und Erlöser vernünftiger erscheinen und anschlussfä-

⁵⁴ Näheres vgl. R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992).

⁵⁵ Zu kaiserzeitlichen ‚Elitenkonstruktionen‘ und Identitätskonzepten vgl. K. ESHLE-MANN, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire. Sophists, Philosophers, and Christians* (Cambridge u.a. 2012) und PIETZNER 2013.

higer sein als die biblische Schöpfungsvorstellung oder die für aufgeklärte Zeitgenossen noch befremdlicher und völlig widersinnig erscheinende Rede von der Inkarnation des Logos und der Auferstehung des Fleisches, welche die *catholica* als Glaubenswahrheit verkündete. Markions dazu passende Auswahl autoritativer Schriften aus der breiten biblisch-christlichen Überlieferung sowie seine publizistische Arbeit schienen daher nur folgerichtig. Die Anschlussfähigkeit von Markions Konzeption bei Intellektuellen sowie der Zulauf, den sein theologischer Entwurf auslöste, stürzte die römischen Gemeinden und bald schon die christliche Oikumene in eine fundamentale Zerreißprobe, die im Ausschluss der markionitischen Theologie eskalierte.

Dieser Vorgang aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Rom zeigt, dass das geistig-soziale Milieu, in dem die frühchristlichen Apologeten zu verorten sind, vernetzt und in verschiedenen Aktionsräumen realisiert ist. Herkunft und Wirkungsfeld dieser theologischen Avantgarde weisen darauf hin, dass dieses Milieu dort zu finden ist, wo hellenistisch-römische Bildungstradition das kulturelle Leben bestimmt. Der soziale und geistige Kontext von Tatians *Oratio ad Graecos* ist daher der in der genannten Vernetzung und mit dem genannten Facettenreichtum profilierte Diskurs unter Gebildeten über religiös-kultische Themen, und zwar in dem Bestreben, in der rationierten Behandlung religiöser Sujets christliche Positionen überzeugend zu vertreten und für sie zu werben. Die Aktionsräume – in der Öffentlichkeit oder im Privaten –, in denen dieser Diskurs stattfindet, sind vielleicht doch weniger durch die Front zwischen heidnischer und christlicher Tradition bestimmt; sie zeichnen sich vielmehr durch die Wahl und Hierarchie der Sujets aus sowie durch Form und Niveau, wie die Themen behandelt werden.

3. Vorgänge – Konfliktdisposition – Wissensbegier

Die Genese des geistig-sozialen Milieus, in dem im zweiten Jahrhundert von Gebildeten religiöse Themen von Rang besprochen werden, ist von einer Vielzahl von Faktoren abhängig oder doch gefördert und gelenkt worden. Drei Faktoren scheinen die sozialen Umwälzungsprozesse⁵⁶ der frühen Kaiserzeit wesentlich bestimmt zu haben: 1. das geistige, politische und auch pädagogische Konzept der Klassik, wie es in der ‚Zweiten Sophistik‘⁵⁷ zur Blüte kam und wozu die Förderung griechischer Kulturtra-

⁵⁶ Näheres vgl. CHRIST 2009, 431–433.

⁵⁷ Näheres vgl. Th. WHITMARSH, *Second Sophistic. Greek and Rome*. New Surveys in the Classics 35 (Oxford u.a. 2005); G. ANDERSON, „The pepaideumenos in Action. Sophists and their Outlook in the Early Empire“, in: ANRW II.33.1 (Berlin / New York 1989) 79–208; ders., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London / New York 1993); M. W. GLEASON, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome* (Princeton 1995);

dition durch Hadrian und seine Nachfolger nicht unerheblich beitrug; 2. die Neuformierung der alten Eliten, die den Verlust ihres politischen Einflusses, den sie in der Republik vererbten, durch öffentliches Ansehen und Meinungsführerschaft zu kompensieren versuchten; 3. das dazu komplementäre Prestigestreben der seit Augustus zunehmenden Zahl von reichen Gewerbetreibenden,⁵⁸ Händlern und Freigelassenen,⁵⁹ denen trotz ökonomischer und finanzieller Potenz von zum Teil märchenhaften Ausmaßen sowohl politische Partizipationsmöglichkeiten als auch gesellschaftlicher Aufstieg und Prestige schon deshalb kaum in Aussicht standen, weil sie von den von alters her durch Abstammung (*gens*) und Bildung konstituierten Eliten, den Senatoren und Rittern bzw. Dekurionen, Ausgrenzung und Ablehnung erfuhren.⁶⁰

Im Folgenden stehen indes weder die Umstände, die diese Vorgänge initiierten, im Fokus noch, was sie im Detail bewirkten und welche Faktoren dominant waren, in welchen Lebensräumen dieses Milieu etabliert war und wer die Protagonisten waren. Das Augenmerk gilt allein Zeugnissen, aus denen – wenn auch nur exemplarisch – zu ersehen sein könnte, wie sich das Frühchristentum in diesem sich herausbildenden geistig-sozialen Milieu der hellenistisch-römisch Gebildeten positionierte, wie die Christen von diesen Bildungseliten wahrgenommen und beurteilt wurden und wie und womit sich gebildete Christen in diesem Milieu einfanden.

Seitens der Frühchristen dürfte eine der fundamentalen Voraussetzungen für die Öffnung gewesen sein, dass sich in den Gemeinden das Bewusstsein Bahn gebrochen hat, sich auf Dauer in der Geschichte einrichten zu müssen. Das beinhaltete die Aufgabe und Chance, das Christentum

Th. SCHMITZ, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*. Zetemata 97 (München 1997); M. V. HUBBARD, *Christianity in the Greco-Roman World. A Narrative Introduction* (Peabody, Mass. 2010) 68–107; E. BOWIE, „The Geography of the Second Sophistic. Cultural Variations“, in: B. BORG (Hg.), *Paideia. The World of the Second Sophistic*. MSt 2 (Berlin / New York 2004) 65–83; KRASSER 2007.

⁵⁸ Vgl. die monumentalen Grabmäler des Bäckers Eurysaces an der Porta Maggiore in Rom oder des Freigelassenen und Augustalen Publius Vesonius Phileros in Pompeji, beide wohl aus dem 1. Jh. n. Chr. Vgl. auch D'AMBRA / MÉTRAUX 2006.

⁵⁹ Vgl. dazu Petronius Arbiter, der in seinen *Satyria* am Beispiel des Galadinnerers bei dem Parvenü Trimalchio die Zustände in der neuen ‚feinen‘ Gesellschaft der zu Reichtum, nicht aber zu Bildung und Ansehen gelangten Freigelassenen parodistisch-satirisch schildert (*Cena Trimalchionis*) oder auch Juvenals Beschreibung des Sklaven Crispinus, dessen Gebaren geradezu nach beißendem Spott und nach Satire ruft (*Satiren* 1,26–29).

⁶⁰ Näheres vgl. CHRIST 2009, 368–373. 432; D'AMBRA / MÉTRAUX 2006; D. F. JONES, *The Bankers of Puteoli. Finance, Trade and Industry in the Roman World* (Stroud 2006); R. KNAPP, *Römer im Schatten der Geschichte. Gladiatoren, Prostituierte, Soldaten. Männer und Frauen im Römischen Reich* (Stuttgart 42012); H. MOURITSEN, *The Freedman in the Roman World* (Cambridge 2011); M. PEACHIN (Hg.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World* (New York / Oxford 2011); L. H. PETERSEN, *The Freedman in Roman Art and Art History* (Cambridge u.a. 2011).

im Rahmen der griechisch-römischen Kulturwelt und der zivilisatorischen Prämissen der mediterranen Gesellschaften zur Geltung zu bringen.

Für die Ermöglichung der Partizipation des Christentums in den Aktionsräumen der frühkaiserzeitlichen Bildungswelt dürfte der Missionserfolg in allen traditionellen und neuen sozialen Schichten wie der der *liberti* elementar gewesen sein,⁶¹ denen nach ihrer Konversion zum Christentum potentiell hohes Prestige innerhalb einer reichsweit präsenten Kultgemeinschaft in Aussicht stand.⁶² Mit der Konversion solcher sowohl ökonomisch als auch geistig führenden Personen eng verbunden war die Erschließung von Lebensräumen, für die der Generationsübergang konstitutiv ist, so dass christliche Glaubens- und Lebenspraxis im Alltag der Welt als essentieller Teil der Sozialisation und Tradition gelten mussten. Diese Funktion kam zuerst dem antiken οἶκος als der elementaren Sozial- und Wirtschaftsform der mediterranen Gesellschaften auch in der frühen Kaiserzeit zu. In diesem sozialen Gebilde avancierte christlicher Glaube und christliche Lebenspraxis zu einem Bildungsziel.

Der Missionserfolg und der doppelte Anspruch, nämlich die Aufhebung sozialer Diversivität in der baptismal vermittelten Einheit und die Universalität des Heilsangebots, das die Grenzen des Imperiums nicht nur

⁶¹ Einerseits ist es nicht erstaunlich, dass die Mission rasch und bis in angesehenste Kreise hinein erfolgreich war, zumal wenn dreierlei beachtet wird: 1. Die Erstberufenen gehörten mit großer Wahrscheinlichkeit dem gehobenen Mittelstand Galiläas an. 2. Im ersten und zweiten Evangelium, vor allem aber im lukanischen Doppelwerk wird ein gehobenes, gebildetes Milieu aufgerufen. 3. Anspruch und Niveau des anonymen Verfassers, der den *1 Klem.* geschaffen hat, weisen auf das Elitenmilieu der hellenistisch-römischen Bildungswelt. Andererseits ist der stringente Nachweis der Oberschichtszugehörigkeit von Christen aufgrund von Personalnotizen in frühchristlichen Schriften und anhand epigraphischer Zeugnisse aus zwei Gründen schwierig: 1. Das für die republikanische Zeit wohl noch gültige und wirksame pyramidale Gesellschaftsmodell wird in der frühen Kaiserzeit überlagert durch den Aufstieg neuer Gesellschaftsgruppen sowie den Wandel der voraugusteischen Macht- und Kompetenzverteilung. War Prestige ehemals nur durch Eingliederung in die *ordines* zu erreichen, so sind mit dem Aufstieg der *liberti* und speziell mit der ‚Zweiten Sophistik‘ weitere Möglichkeiten gegeben, um soziales Ansehen zu generieren. 2. Ordoindikatoren weisen zwar auf die Zugehörigkeit zur lokalen oder gar reichsweiten Oberschicht hin. Weil mit den sozialen Umwälzungsprozessen verknüpft ist, dass soziales Ansehen nicht mehr exklusiv durch die *ordines* bemessen wird, sondern in sozialen Räumen generiert wird und gilt, also ein Interpretament ist, besitzen traditionelle Statusindikatoren nicht mehr die vormalige Prägekraft. Näheres vgl. W. ECK, „Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.“, *Chiron* 1 (1971) 381–406; ders., „Die Präsenz senatorischer Familien in den Städten des Imperium Romanum bis zum späten 3. Jahrhundert“, in: ders. (Hg.), *Studien zur antiken Sozialgeschichte. FS Friedrich Vittinghoff*. Kölner historische Abhandlung 28 (Köln u.a. 1980) 283–322; E. PLÜMACHER, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum*. BThS 11 (Neukirchen-Vluyn 1987).

⁶² Vgl. N. BROX, „Zur christlichen Mission in der Spätantike“, in: F. DÜNZL / A. FÜRST / F. R. PROSTMEIER (Hg.), *Norbert Brox. Das Frühchristentum. Schriften zur Historischen Theologie* (Freiburg u.a. 2000) 337–373; Th. LECHNER, „Very sophisticated? Mission und Ausbreitung des Christentums in der Welt der Zweiten Sophistik“, *Millennium* 8 (2011) 51–86.

potentiell, sondern programmatisch sprengte, veränderten die Wahrnehmung und Beurteilung des Christentums seitens der nichtchristlichen Umwelt. In diesem Wandlungsprozess, in dem Konfrontationen nicht ausbleiben konnten, wurde es erforderlich, die christlichen *Propria* herauszustellen und in einer Weise zu formulieren, dass sie in der nichtchristlichen Kultur kommunikabel waren und als anschlussfähig entdeckt werden konnten, ohne dass die Wahrheit des Evangeliums dabei entglitt. Eines der ältesten Zeugnisse für diese Selbstpräsentation des Christentums im kaiserzeitlichen Religionsdiskurs ist die Areopagrede (Apg 17,16–34).

3.1. Gott ist Schöpfer und Retter

Der Verfasser der Apostelgeschichte integriert mittels der Areopagrede⁶³ die Erschließung des Evangeliums unter den Konditionen des Diskurses über religiöses Wissen in die Mission des Paulus. Nach lukanischem Selbstverständnis gehört die Darlegung des christlichen Glaubens im Milieu der Gebildeten in die Anfänge des Christentums. Demnach beruhen sowohl die Auswahl und Hierarchie der theologischen Themen als auch die Form und das Niveau ihrer Präsentation auf apostolischer Tradition. Für das Profil des geistig-sozialen Milieus, in dem später Tatian und die frühchristlichen Apologeten auftreten, scheint die wechselseitige Wahrnehmung, die in dieser Redekomposition angezeigt ist, nicht unerheblich.

In der eigentlichen Paulusrede (Apg 17,22b–31) vor der intellektuellen Spitzengarnitur Athens treten erstmals in der christlichen Literatur zwei theologische Themen *expressis verbis* hervor, die miteinander vernetzt sind und die im narrativen Auftakt dieser Redekomposition als Kernthemen des Evangeliums anvisiert sind. Das erste und grundlegende Thema ist die Vorstellung von Gott als *Schöpfer und Weltenherrscher*. Der gelehrte Gesprächsgang bringt es mit sich, dass sich an diese theologische Kernaussage sogleich die Frage nach der theologischen Hermeneutik anschließt. Als Quelle und Kriterium der theologischen Wahrheit verweist der lukanische Paulus auf die Selbstoffenbarung Gottes. Vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte mit ihren Wertvorstellungen ist damit das Erkenntnisstreben der antiken Bildungswelt über religiös-kultische Themen in eine völlig neue Wertekonkurrenz gestellt, denn die *curiositas* ist limitiert durch die Gewissheit akzeptierter Doktrin, welche die christliche Tradition als Offenbarung interpretiert (vgl. 1 Kor 15,3b–8; Gal 1,15f.; Lk 1,1–8) und die verkündet wird als Evangelium.

⁶³ Von den expositionellen Elementen dieser fiktiven Rede, den ausgesprochenen oder insinuierten Intentionen sowie von den offen oder subtil aufgerufenen Motiven und Kontexten kann hier abgesehen werden. Näheres vgl. PROSTMEIER 2013; dort auch Literaturhinweise bezüglich der literarischen und historischen Grundfragen zur Apg und dem lukanischen Doppelwerk.

Das zweite Thema greift die Bedeutung dieser Gottesvorstellung für die Menschen auf. Gott wird hierbei als *Richter und Retter* vorgestellt, nämlich als der, der Tote zum Leben auferweckt, und zwar zuerst Jesus. Die beiden theologischen Kernaussagen der Areopagrede, dass Gott *Schöpfer und Retter* ist,⁶⁴ werden durch das Ambiente, in das Lukas diese oratorische Selbstpräsentation des christlichen Wissens platziert, sowie die theologische Hermeneutik, derzufolge das Christentum über ein religiöses Wissen verfügt, das den Diskursen in der kaiserzeitlichen Philosophie in der Sache vorausliegt, mit einem absoluten Wahrheitsanspruch ausgestattet. Diese Argumentation will unter den Konditionen der antiken Bildungstradition zweierlei überzeugend einsichtig machen: 1. Das religiöse Wissen jener Kultur, die durch die Stoiker und Epikureer in ihrem zeitgenössischen Profil aufgerufen und durch die Situierung der Rede auf dem Areopag zurück bis auf ihre Ursprünge in den Blick genommen wird, ist gegenüber der biblisch-christlichen Glaubenstradition deszendend und daher defizitär. 2. Auf der Grundlage der biblischen Schöpfungstheologie ist die gesamte griechisch-römische Kulturtradition in die biblisch-christliche Offenbarungswahrheit zu integrieren. Eine zutreffende Gottesrede ist daher einzig im Raum der Kirche möglich, wobei dieser geistig-soziale Raum durch die *παίδεῖα*⁶⁵ mitstrukturiert ist.

Dem Paulusbild der lukanischen Tradition zufolge sind die Diskurspartner der Areopagrede durch ihre gemeinsame kulturelle Tradition verbunden. Dieses Milieu der Gebildeten bot dem Einzelnen nach Ausmaß und Niveau seiner Bildung Partizipations- und Entfaltungsräume, eröffnete ihm Aufstiegschancen und immer versprach es Prestigegegewinn. Jenseits der Differenzen scheint dieses Milieu der Gebildeten weit über die frühchristlichen Apologeten hinaus als Topos des Wissensdiskurses über Religion Bestand zu haben. Religion ist Teil der Kultur. Hinsichtlich der Argumentationsstrategie lässt sich unschwer eine Linie über die frühchristlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, Eusebios' *Praeparatio evangelica* und *Demonstratio evangelica* bis zur groß angelegten Apologie *Graecarum affectionum curatio* des Theodoret von Kyrrhos im fünften Jahrhundert zie-

⁶⁴ Tatian bindet die beiden theologischen Achsenthemata des Diskurses über religiöses Wissen, die er in *Or.* 6,2 nennt, an die Areopagrede zurück. Hierzu rahmt er seine Kernaussage über die Identität von Schöpfer und Retter durch zwei Anspielungen auf die Areopagrede: In *Or.* 6,1 greift er die Hoffnung auf „leibliche Auferstehung“ auf und nennt als topisches Beispiel für deren Bestreitung die Stoiker; im Anschluss an die Nennung der beiden Achsenthemata ruft er in *Or.* 6,3a mittels des Lexems *σπερμιολόγος* die Verspottung des Paulus durch die Athener ‚Bildungsschickeria‘ auf. Sowohl die theologische Überzeugung bezüglich der Identität von Schöpfer und Retter als auch der Rang der Themen und die konkurrierenden Positionen im Religionsdiskurs sind Tradition.

⁶⁵ Näheres vgl. W. JAEGER, *Paideia*, 3 Bde. (Berlin 1959); ders., *Das frühe Christentum und die griechische Bildung* (Berlin 1963); B. SCHWENK, „Hellenistische Paideia und christliche Erziehung“, in: COLPE 1992, 141–158; P. ZANKER, *Die Maske des Sokrates* (München 1995).

hen.⁶⁶ Nach dem Zeugnis dieser Schriften, die zwischen werbender Einführung ins Christentum für Eliten und dessen Verteidigung changieren, entscheidet sich in der Behandlung der *theologischen Achsenthemen*, nämlich ‚Gott, der Schöpfer‘ und ‚Gott, der Retter‘, die Wahrheit der Rede von Gott. In diesem Diskurs erweist sich nach Überzeugung der frühchristlichen theologischen Avantgarde christliche Theologie zugleich als „wahre Philosophie“.⁶⁷

Für Gebildete sind daher Theologie und die theologische Hermeneutik essentielle Sujets, die *per se* anthropologische und ethische Fragen aufwerfen und soteriologisch-eschatologische Antworten fordern. Entsprechend ist der Diskurs über religiöses Wissen vorzüglich geeignet für Bildungsdemonstrationen. Daher nimmt es nicht wunder, dass neben der Gottesvorstellung und der theologischen Hermeneutik die ‚Metapher von der Auferstehung des Fleisches‘⁶⁸ zu einem Streitthema unter Gebildeten avanciert, das in Schriften des zweiten Jahrhunderts und selbstverständlich von Tatian und anderen frühchristlichen Apologeten traktiert wird.⁶⁹ Darin mag man bestätigt sehen, dass die theologischen Achsenthemen der Areopagrede und das geistig-soziale Milieu konstant sind, auch wenn in einzelnen Schriften bestimmte Streitfragen in den Vordergrund drängen.

3.2. Konflikt dispositionen

Das Athener Bildungsestablishment hat dem narrativen Ausgang der Areopagrede zufolge den Skopos der beiden Achsenthemen des Evangeliums erfasst, dass die christliche Auferstehungshoffnung untrennbar ist von der Gottesvorstellung, inklusive der theologischen Hermeneutik. Nicht zuletzt wegen dieser Vernetzung grundlegender Theologumena avancierte in der Auseinandersetzung über zutreffendes religiöses Wissen die christliche Auferstehungshoffnung zum Reizthema. Repräsentanten der hellenistisch-römischen Kulturtradition wie Kelsos wiesen diese Vorstellung personaler Heilszukunft über den Tod hinaus, die mittels der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches eine an die biblische Schöpfungstheologie gebundene Anthropologie zur Grundlage hat,⁷⁰ als zutiefst

⁶⁶ Vgl. F. R. PROSTMEIER, „Christliche Paideia. Die Perspektive Theodorets von Kyrrhos“, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 100 (2005) 1–29; ders. 2001.

⁶⁷ Vgl. L. HONNEFELDER, „Christliche Theologie als ‚wahre Philosophie‘“, in: COLPE 1992, 55–75.

⁶⁸ Näheres vgl. LONA 1993, 229. 231. 256. 261. 264–270.

⁶⁹ Vgl. Tatian, *Or.* 6,2; Theophilus, *Autol.* I 13; II 15.26f.; Athenagoras, *Leg.* 36,3; Tertullian, *Nat.* I 19,1–3; *Resurr.* 1,1–3; *Apol.* 48,1; *Adv. Marc.* V 9; Minucius Felix, *Octavius* 34,6–12; Origenes, *C. Cels.* V 14; VIII 49.

⁷⁰ Vgl. K. WENZEL, *Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils* (Freiburg i.Br. u.a. 2003).

töricht ab.⁷¹ Abgesehen von wenigen christlichen Stimmen, wie etwa Ps.-Justin, *De resurrectione carnis*, der die Auferstehungshoffnung der Christen offensiv als eine neue und fremde Hoffnung charakterisiert, ist die Avantgarde der frühchristlichen Theologen bestrebt, die Vernünftigkeit der Auferstehungshoffnung unter den sprachlichen und geistigen Konditionen der hellenistisch-römischen Kulturtradition, in der sie mit ihren Hörern und Lesern stehen, einsichtig zu machen. Daher nimmt es nicht wunder, dass die allgemeine Totenauferstehung auch in den Schriften der frühchristlichen Apologeten ein herausragendes Thema bleibt,⁷² und zwar in der Vernetzung mit und dominiert von dem einen großen Thema, das auch die Areopagrede beherrscht: die Gottesvorstellung.

Seit den Anfängen ecken Christen mit ihrer Rede von Gott an, weil sie theologisch über Jesus sprechen. Dieser Konflikt disposition hat Lukas in seiner Stephanusrede (Apg 7,1–51) ein literarisches Denkmal gesetzt. Die paulinische und johanneische Tradition und ebenso die synoptischen Überlieferungen bezeugen und deuten diese Separations- und Konsolidierungsvorgänge für die jeweiligen Glaubens- und Lebensumstände ihrer Gemeinden. Gemeinsam ist dieser christlichen Binnenliteratur, dass die Räume jenseits der Gemeinde als Ablehnungsfront oder unter missionarischem Gesichtspunkt in den Blick kommen. Spätestens die dritte christliche Generation sieht sich indes herausgefordert, sich aktiv mit den Reaktionen auf ihren Missionserfolg auseinanderzusetzen. Der 1. Petrusbrief ist einer der ersten Zeugen dafür, dass sich das Christentum seiner konstitutionellen Fremdheit gegenüber den Weltstrukturen bewusst zeigt und Plausibilisierungen entwirft, welche die prekäre Glaubens- und Lebenssituation mit dem Ziel theologisch ausleuchten, Christsein im Alltag der Welt zu ermöglichen. Einen späten Nachhall dieses Selbstverständnisses und dieser Strategie liest man in dem anonymen Protretikos *An Diognet*, der in das zeitliche Umfeld von Tatian, Theophilus und Clemens Alexandrinus gehören wird.⁷³ Das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur ist hier von einem Gebildeten, der zu schreiben verstand, zu einem Merksatz verdichtet, demzufolge dem Christentum die Fremdheit gegenüber der nichtchristlichen Umwelt eingeschrieben ist.⁷⁴ Die konstitutionelle Distanz, die als Folge der Erwählung und Begnadung gedeutet wird (vgl. 1 Petr 1,1f.), prägt den gesamten Lebenswandel aller Christen bis zum Eschaton. Entgegen dem Augenschein bringt sich auch in dieser universa-

⁷¹ Vgl. LONA 2005, 288–304.

⁷² Vgl. Justin, *1 Apol.* 8,4; 19,7; 52,3; *Dial.* 5,4–6,2; 62,1–3; 80–82; Athenagoras, *Leg.* 31,3(4); Tatian, *Or.* 15,1; Theophilus, *Autol.* I 13; II 15.26f.38.

⁷³ Vgl. LONA 2001, 68f.

⁷⁴ In *Diogn.* 5,5b heißt es: *πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη*, „Jede Fremde ist ihr Heimatland, und jedes Heimatland eine Fremde.“ Vgl. LONA 2001, 151. 161–163.

lisierten, die Zeit der Kirche umfassenden Entschränkung des christlichen Selbstverständnisses – im Sinne des gesetzesfreien Evangeliums ‚geographisch, ethnisch und sozial‘ (vgl. Gal 3,26–28) sowie als endzeitliche Bestandszusage an die ἐκκλησία – wieder die christliche Binnenperspektive zu Gehör.

Das älteste Dokument, in dem die Außenwahrnehmung des Christentums bei Gebildeten weder nur angedeutet⁷⁵ noch einzig als Kontrastfolie⁷⁶ eingesetzt ist, sondern berichtet und beurteilt wird, ist die Korrespondenz zwischen Plinius dem Jüngeren als Statthalter der Doppelprovinz Bithynien-Pontus und Kaiser Trajan. Diese Briefe aus den Jahren 110/111 bilden das Schlüsseldokument für die rechtliche Stellung der Christen vom zweiten bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Das wird durch die frühchristliche Märtyrerliteratur und durch die Argumentation bei den Apologeten bestätigt, wobei zuvorderst Tertullians Replik auf die Plinius-Trajan-Korrespondenz in *Apol.* 2,6–9 zu nennen ist.⁷⁷ Plinius' Bericht über sein differenziertes Vorgehen gegen Christen bezeugt eine erfolgreiche Mission in allen Gesellschaftsschichten. Aus der imperialen Perspektive des gebildeten und von Amts wegen zuständigen Römers Plinius gefährdet die Christianisierung der Bevölkerung die öffentliche Ordnung: Zum einen verletzen die Christen durch ihr demonstratives Fernbleiben von den etablierten Kulturen nicht nur das religiöse Leben im öffentlichen Raum; durch ihre reservierte Haltung gegenüber Aktionsräumen des öffentlichen Lebens wie den Schauspielen oder Wettkämpfen, in denen das Gemeinwesen seine innere Einheit bekundet, untergraben sie alle staatlichen und kommunalen Bemühungen um Frieden, Recht und Ordnung sowie um Wohlstand. Mit dem Hinweis auf den ökonomischen Schaden, den die Christen durch ihre Abkehr von allen nichtchristlichen kultischen Vollzügen anrichten, macht Plinius nicht nur auf den Ernst der Lage in seinem Verantwortungsbereich aufmerksam, sondern er deutet auch an, dass dem Christentum eine kaum zu kontrollierende Konfliktdisposition inhärent ist.⁷⁸ Daraus erklärt sich sein politisch-moralisches Werturteil über die von ihm mit den Mitteln

⁷⁵ Vgl. die Geschichte aus dem lukanischen Sondergut von der Überstellung Jesu an Herodes Antipas (Lk 23,6–12), derzufolge der gebildete Römer Pilatus in der Behandlung Jesu durch den Tetrarchen erkannte, dass er mit Herodes Konsens hat über die kulturellen Ideale der mediterranen Gesellschaften, so dass sie „Freunde wurden“.

⁷⁶ Vgl. 1 Petr oder die Pastoralbriefe.

⁷⁷ Näheres vgl. GEORGES 2011, 25–30. 77–81.

⁷⁸ Vgl. dazu Origenes, *C. Cels.* I 1a; III 1–VIII 14; VIII 2a (in den Ansichten der Christen äußert sich „die Stimme des Aufruhrs“, τούτο δ' ὡς οἰεταὶ στάσεως εἶναι φωνήν); VIII 14 (Jesus ist für die Gläubigen der „Urheber des Aufstands“, ὅσπερ ἐστὶν αὐτοῖς τῆς στάσεως ἀρχηγέτης); VIII 49 (die Christen sind „krank am Aufruhr“, τῇ στάσει συννοσοῦντες). Näheres vgl. LONA 2001, 73. 179–183. 429. Für Kelsos macht die – nach seinem Urteil – defizitäre, völlig irrierte und daher indiskutable Rede von Gott evident, dass das Christentum den niedersten Schichten der Gesellschaft entsprungen sein muss. Umso weniger ist indes sein Erfolg, zumal bei Gebildeten, überzeugend zu erklären; vgl. Näheres bei G. SCHÖLL-

gerichtlicher Wahrheitsfindung ausfindig gemachten Grundlagen für das Verhalten der ihm angezeigten Christen: *superstitio*. Ihre Hinrichtung befahl Plinius indes nicht *superstitionis causa*, sondern wegen ihrer „Hartnäckigkeit und unbeugsamen Halsstarrigkeit“.⁷⁹ Denn sie bestritten weder ihre Zugehörigkeit zum Christentum noch demonstrierten sie in vorgeschriebener kultischer Form ihre Loyalität zum Imperium, seinen Instanzen und Idealen. Stattdessen hielten sie an ihrer, aus der Sicht eines hochgebildeten Römers wie Plinius, völlig irrigen Gottesvorstellung fest und bekräftigten damit ihren Willen, die Einheit, Stabilität und Kontinuität des Gemeinwesens zur Disposition zu stellen.

Aus der Sicht von Gebildeten wie Plinius, ist Christentum grober Unfug; den Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft erscheint es wegen seines Erfolgs zudem als gefährlich, weswegen Glaube und Glaubenspraxis der Christen als ethisch zutiefst verwerflich gebrandmarkt werden. Die vernunftwidrige, fremdartige Gottesvorstellung und die umfassende Konfliktdisposition scheinen die tragenden christentumskritischen Einwände zu sein, die seit Anfang des zweiten Jahrhunderts Konsens sind unter Gebildeten und Mächtigen, und die daher kultiviert werden.⁸⁰

3.3. Tradition, religiöse Wissbegier und Prestige

Die Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan belegt, dass das Christentum am Beginn des zweiten Jahrhunderts von öffentlichem Interesse geworden war. Mit der Ernennung von Plinius zum außerordentlichen Statthalter der Provinz Bithynien und Pontus im Jahr 111 dürfte Kaiser Trajan die Erwartung verbunden haben, dass sein *legatus* nicht nur gewissenhaft über die Zustände in der Doppelprovinz berichtet, sondern auch zu einer kompetenten politischen Lagebeurteilung gelangt und Maßnahmen ergreifen oder empfehlen wird, die geeignet sind, wieder geordnete Verhältnisse herzustellen. In diesen ordnungs- und wirtschaftspolitischen Kontexten erlangt das Christentum Staatsinteresse. Daher spricht Plinius in seinem Resümee, das er aus seinen richterlichen Untersuchungen des Christentums im Blick auf die Wohlfahrt des Gemeinwesens gewinnt, dass das Christentum eine „Seuche“⁸¹ (*contagio*) sei, sowie in der politisch-moralischen Verurteilung des Christentums als *superstitio*,⁸² vor

GEN, „Magier, Gaukler, Scharlatane. Das Christentum als Unterschichtsreligion bei Kelsos“, in: GRIESER / MERKT 2009, 28–37.

⁷⁹ Plinius, *Ep.* X 96,3; vgl. GUYOT / KLEIN 1993, 38–43. 320–324; KOCH 2013, 460–466. 521–530.

⁸⁰ Vgl. KRAUSE 1958; PROSTMEIER 2001.

⁸¹ Plinius, *Ep.* X 96,9.

⁸² Plinius, *Ep.* X 96,8. KOCH 2013, 460–466, betont zu Recht, dass mit Trajans Bescheidung des Konsularschreibens eine neue Rechtslage besteht, als nun aufgrund des *nomen ipsum* die Zugehörigkeit zum Christentum strafbar ist. Die wohl älteste Reaktion darauf

allem in seiner Funktion als außerordentlicher Statthalter und damit aber auch als Repräsentant der nichtchristlichen Majoritätsgesellschaft. Unter diesem weiteren Blickwinkel wird aus dem Lagebericht des Plinius deutlich, dass Eliten, zu denen er nach Ausmaß und Niveau seiner Bildung gehört hat, mit einer milieutypischen Wissbegier auch an den *Propria* des Christentums interessiert sein konnten.⁸³

liegt KOCH 2013, 467–469, zufolge im 1 Petr vor. Der 1 Petr müsste also nach 112 verfasst sein; KOCH zufolge „um 115 n.Chr.“ (ebd. 433). Allerdings muss die Situation, in die hinein dieses Pseudepigraphon geschrieben ist, nicht zwingend als Folge der aus der Plinius-Trajan-Korrespondenz erkennbaren Rechtslage interpretiert werden. Die Lage der Christen – nicht nur in Kleinasien – ist prekär und dadurch gekennzeichnet, nicht gut gelitten zu sein, Anfeindungen und soziale Ausgrenzung durchstehen zu müssen, die mitunter in Pogrome eskalieren. Sofern diese Glaubens- und Lebensumstände, die der 1 Petr entwirft, auch vor der Anfrage des Plinius an Trajan nicht zwingend auszuschließen sind, dann ist dieses Schreiben nicht stringent mit den Christenbriefen des Plinius in Beziehung zu sehen und als Reaktion auf eine Verschärfung des rechtlichen Status von Christen im Imperium Romanum zu erklären. Vgl. dazu auch oben S. 204 Anm. 50 und F. R. PROSTMEIER, *Handlungsmodelle im ersten Petrusbrief*, fzb 63 (Würzburg 1990) 51–72. Beachtenswert ist, dass weder in den erläuternden Anmerkungen zur Plinius-Trajan-Korrespondenz durch GUYOT / KLEIN 1993, 320–324 und KOCH 2013, 460–466. 521–530 das moralisch-politische Werturteil *superstitio* eigens bedacht wird noch die Untersuchung durch LÜHRMANN 1986 zum Begriff *superstitio*/δεισιδαιμονία und seiner Geschichte sowie zu seiner Funktion im Konnex der Plinius-Trajan-Korrespondenz erwähnt ist. Eine Öffnung des Untersuchungsinteresses über die rechtlichen und rechtsgeschichtlichen Belange des Konsularschreibens und seiner kaiserlichen Bescheidung hinaus könnte auf kultur-, religions- und mentalitätsgeschichtlichen Dimensionen jener Vorgänge aufmerksam machen, mit denen Plinius, der hochgebildete Aristokrat aus Como, nun in seiner Funktion als Statthalter (17.09.110 bis zu seinem Tod in der ersten Jahreshälfte 112) konfrontiert ist, und die er in seinem Brief im Blick auf seinen besonderen Auftrag, die Doppelprovinz zu befrieden, anspricht. Ginge es nur um die rechtliche ‚Rückendeckung‘ durch eine kaiserliche Bescheidung, ist die Mitteilung der moral-politischen Bewertung des Christentums als *superstitio* eher unangemessen, aber zumindest hinsichtlich seiner Funktion fragwürdig, denn nicht *superstitio* ist justiziabel, sondern die diesem Verdikt vorausgehenden oder auch nur absehbaren Tatbestände. Könnte es sein, dass Plinius seinen Konsens mit der Bewertung des Christentums seitens der Gebildeten als nun durch eigene Nachforschung als bestätigt signalisieren will?

⁸³ Plinius wird es zwar zuallererst als seine Amtspflicht betrachtet haben, zuverlässig über die Glaubenspraxis im Christentum und über dessen theologische *Propria* unterrichtet zu sein, weil es flächendeckend und in allen Schichten etabliert und schon deshalb ein ordnungspolitischer Faktor war; vgl. dazu LÜHRMANN 1986; T. HOSAKA, „Die Christenpolitik des jüngeren Plinius“, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 12 (1986) o. S.; CHRIST 2009, 592–595. Gebildeten seiner *couleur* verhiess indes ein solcher Einblick auch exklusives religiöses Wissen. Sofern es als zuverlässiges, womöglich durch Autopsie gewonnenes Wissen über die neue und fremdartige christliche Gottesvorstellung und ebenso über das Eigenleben der Gemeinden präsentiert werden konnte, versprach es zunächst, Haltungen und Handlungen von Christen erklärbar zu machen, für die das aus griechisch-römischer Tradition gespeiste Wissen über Philosophie und Religion augenscheinlich nicht hinreichte. Vor dem Hintergrund der kaiserzeitlichen Denk- und Kulturgeschichte konnte solch exklusives Wissen über die neue Religion überdies vorzüglich dafür geeignet erscheinen, um sich im Milieu der Gebildeten durch überragenden Kenntnisreichtum eindrucksvoll in Szene zu setzen. Kenntnisse, auch und gerade über Abseitiges, Fremdes, galten in kaiserzeitlichen Bildungsmilieus, die sich wie die kulturelle Avantgarde an einem Konzept der

Auf diese Wissbegier⁸⁴ als Mittel der Statusrepräsentanz spielt wohl schon die Areopagrede mit der nicht eben freundlichen Charakterskizze der Athener ‚Bildungsschickeria‘ an (Apg 17,21). Die frühchristlichen Apologeten rufen exakt dieses Erscheinungsbild des Gebildeten auf⁸⁵ und dekonstruieren es, um den Wert dieses Bildungswissens und damit der gesamten Kulturtradition, der es entstammt, zu relativieren. Das geschieht bei Tatian, Justin, Theophilus und Minucius Felix mittels der Notizen über ihren Bildungsweg bis zu ihrer Konversion zum Christentum.⁸⁶ Diese mit unterschiedlichem Grad an Raffinesse durchgeführten ethopoietischen Kompetenzkonstruktionen⁸⁷ verfolgen eine Doppelstrategie: Zum einen schreiben sich die Apologeten in das Bildungsideal des kaiserzeitlichen Konzepts der Klassik ein, wozu die signifikante *relecture* der Tradition gehört, z.B. die Mythenkritik.⁸⁸ Zu dieser kulturellen Affirmation gehört

Klassik orientierten, das in der ‚Zweiten Sophistik‘ zu einer kulturellen Leitidee gelangt ist, als äußerst erstrebenswert. Das Wissen über kuriose kultisch-rituelle Vorgänge und religiöse Vorstellungen, wie sie Lukian von Samosata zu „berichten“ weiß, etwa in Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ über die monumentalen Kultphallen (c. 28f.), über Anlage und Ausstattung ihres Tempels und über das springende Kultbild Apolls, machte Eindruck; zumindest besaßen solche Schilderungen Unterhaltungswert bei Gebildeten. Näheres vgl. J. L. LIGHTFOOT (Hg.), *Lucian. On the Syrian goddess* (Oxford u.a. 2003); F. BERDOZZO, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellungen seiner Zeit*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 106 (Berlin / Boston 2011). – Kompetenz in diesen Wissenssegmenten ermöglichte also, Vorzüglichkeit nicht nur durch virtuose Verfeinerungen und ästhetische Vollendung überkommener Bildungstraditionen zu demonstrieren – etwa im literarischen Diskurs über religiöse, kultische oder ethische Sujets –, sondern zudem Unverwechselbarkeit zu kreieren. In diesem Sinn und mit dieser mimetischen Funktion war das in einer *relecture* der griechisch-römischen Kulturtradition konstruierte antiquarische Wissen zusammen mit der Wissbegier ein Signum des Gebildeten im zweiten Jahrhundert. Vgl. auch KRASSER 2007.

⁸⁴ Zum Begriff und seiner differenzierten Wertung vgl. N. BROX, „Glauben und Forschen in der Alten Kirche“, in: PROSTMEIER 2007, 9–18.

⁸⁵ Vgl. Theophilus, *Autol.* III 4,3: Ἐγὼ μὲν οὖν θαυμάζω μάλιστα ἐπὶ σοί, ὃς ἐν μὲν τοῖς λοιποῖς γενόμενος σπουδαῖος, καὶ ἐκζητητῆς ἀπάντων πραγμάτων, ἀμελέστερον ἡμῶν ἀκούεις. Εἰ γάρ σοι δυνατὸν, καὶ νύκτωρ οὐκ ὠκνεῖς διατρίβειν ἐν βιβλιοθήκαις, „Ich wundere mich nun am meisten über dich, dass du, der du doch sonst in den übrigen Gegenständen des Wissens ein eifriger und genauer Forscher bist, uns so wenig Interesse entgegenbringst. Denn wenn es dir nur irgend möglich ist, stöberst du unermüdlich auch zur Nachtzeit in den Bibliotheken herum.“

⁸⁶ Vgl. Justin, *1 Apol.* 25; 53,3; *2 Apol.* 12,1; 13,1–2; *Dial.* 1–8; Tatian, *Or.* 29; 35; 42; Theophilus, *Autol.* I 2,14; Tertullianus, *Apol.* 18,4; Minucius Felix, *Octavius* 1.

⁸⁷ Vgl. H.-M. HAGEN, *Ethopoia. Zur Geschichte eines rhetorischen Begriffs* (Erlangen 1966).

⁸⁸ Die Mythenkritik hebt mit den Vorsokratikern an; Xenophanes (vgl. 21 B 11–16 DK; 23–26) und Heraklit (vgl. 22 B 42 DK) protestierten scharf gegen die Göttervorstellung in der Dichtung. Zur Referenzgröße für die pagane Mythenkritik wird indes Platons metaphysische und psychologische Separation der Philosophie von der Dichtung, so dass dem Mythos jeder Wahrheitsanspruch entwunden ist. Die frühchristliche Mythenkritik, wie sie bei den Apologeten zuerst begegnet, verbindet – darin verwandt dem hellenistischen Judentum (vgl. Flavius Josephus, *Contra Apionem* 35) – die Reserven der platonischen Tradition mit dem monotheistischen Einwand aus biblisch-christlicher Tradition (vgl. 1 Kor

auch das Bestreben, dem verbreiteten und überdauernden Vorwurf der Bildungsfeindlichkeit des Christentums, wofür fehlende Eloquenz und der Mangel an Eleganz des christlichen Schrifttums als sichere Indizien galten,⁸⁹ durch den gezielten Aufruf von antiquarischem Wissen sowie einer ambitionierten literarischen Gestaltung Paroli zu bieten. Zum anderen limitieren diese Avantgardisten unter den frühchristlichen Theologen den Wahrheitswert der gesamten Kulturüberlieferung, indem sie die christliche Wissenstradition als den biographisch patentierten Konvergenzpunkt aller Erkenntnisbemühung anpreisen (vgl. Tatian, *Or.* 35) und dieses christliche Wissensrepertoire zeitlich und sachlich allem anderen religiösen Wissen oder – wie Tatian – sogar der gesamten griechisch-römischen Kultur vorordnen.⁹⁰

Theophilus setzt hierzu eine ganze Reihe von Argumenten ein. Es beginnt mit einem Paukenschlag in *Autol.* I 1,1 (vgl. Tatian, *Or.* 26,1), der die alten, seit Sokrates⁹¹ bekannten Reserven gegen Konzertredner wiederholt und mit dem Hinweis auf die Konsistenz von Wort und Tat als Wahrheitskriterium seine Ausführungen in *Autol.* II 2 zur theologischen Hermeneutik vorbereitet, wonach ein vom rechten Glauben an Gott getragener Lebenswandel die Voraussetzung für eine zutreffende theologische Erkenntnis bildet.⁹² Zu dieser Destruktion des scheinbar irreversiblen Zusammenhangs von Formvollendung, Wahrheit und Moralität gehört z.B. auch die Konkordanz theologischer Epitheta in *Autol.* I 3 sowie die gesamte Anlage des zweiten Buches *An Autolykos*. Gerahmt von paganen Zeugnissen für die Achsenthemen Gott, Welt, Menschen, Rettung, deren hohe Widerspruchlichkeit (*Autol.* I 4f.8; III 7; vgl. Tatian, *Or.* 3,3) und schließlich auch geringeres Alter erwiesen werden, entnimmt Theophilus in protreptischer Absicht alle theologischen Propria des Christentums aus der biblischen Urgeschichte. Nicht nur um die Vorrangigkeit der biblisch-christlichen Tradition vor der gesamten, repräsentativ zitierten griechisch-römischen Über-

10,20; 2 Petr 1,16). Die Auswahl der Mythologeme und die Kritik stehen erkennbar in der Funktion, das überlegene Bildungsniveau des Christentums zu demonstrieren. Das zeigt sich z.B. bei Theophilus in der Platzierung der paganen Tradition in Relation zur biblisch-christlichen oder auch in den unterschiedlichen Zitationseinleitungen, die die höhere Autorität der biblisch-christlichen Quellen anzeigen wollen.

⁸⁹ Vgl. Kelsos in Orig. *C. Cels.* III 44–55.72–78; Julian, *Fr.* 7 WEIS; Theodoret von Kyrrhos, *Graec. aff. cur., prooem.* 1.

⁹⁰ Näheres vgl. J. LÖSSL, *Rez. zu L. S. NASRALLAH, Christian responses to Roman art and architecture. The second-century church in the spaces of empire, JTS, N.S.* 61 (2010) 771–773.

⁹¹ Vgl. Platon, *Theaitetos* 174a4–8.

⁹² Ebenso wie Theophilus, *Autol.* I 1,1 und 2,1 ruft Tatian, *Or.* 26,2a.b die bei Platon, *Theaitetos* 174a4–8 von Sokrates wiederholte Anekdote über den leichtfertigen Spott wider die Philosophie auf und kehrt ihn gegen die Repräsentanten der philosophischen Tradition, nicht aber gegen die hellenistisch-römische Bildungskultur (vgl. *Or.* 26,2c). Die Pointe ist evident: Obwohl die Hellenen eine exzellente Bildungstradition besitzen, können sie daraus kein zutreffendes religiöses Wissen schöpfen.

lieferung zu erweisen, sondern auch, um die Normativität der im Christentum evident gewordenen theologischen Wahrheit festzuschreiben, fügt der Antiochener die erste christliche Weltchronik (Theophilus, *Autol.* III 16–28) an, deren Argumentationsziel wohl darin zu sehen ist, zu erkennen, dass man als Gebildeter und Römer nicht anders kann als Christ zu sein, denn auf das Christentum strebt die Weltgeschichte, inklusive dem *Imperium Romanum*, zu. Eine vergleichbare Demontage der paganen Überlieferung scheint auch in der *Oratio ad Graecos* vorzuliegen. Der Erfinder (Tatian, *Or.* 1) und der Kunstwerkekatalog (Tatian, *Or.* 33,2–34,9) signalisieren gewiss Weltläufigkeit; auch der Aufruf topischer *Exempla* (Tatian, *Or.* 26,3; 27,2; 34,1),⁹³ der Spott gegen Philosophen (Tatian, *Or.* 2f.) und der Abschnitt über die Astrologie (Tatian, *Or.* 8–10) stehen im Dienst dieser vielleicht schon usuellen Bildungsdemonstration. Womöglich bringt sich auch die Rivalität zwischen Provinzialen und dem *caput mundi*, zwischen dem Osten und dem Westen zu Gehör. Aber ähnlich wie die Batterie der paganen Zeugnisse bei Theophilus liefern diese Exkurse in der *Oratio ad Graecos* keinen Beitrag zur Wahrheitsfindung. Sie sind vielmehr degradiert zu ornamentalen Relikten einer Kultur, deren geistiges Fundament und Auffassung zu zentralen Themen im Bildungsdiskurs auf deszenderten, korrumpierten und somit irrigen Quellen beruhen. Daher nimmt es nicht wunder, dass für beide Syrer der Altersbeweis (Tatian, *Or.* 31.36–41; Theophilus, *Autol.* III 16.) eine wichtige Rolle spielt.

Ebenso wie Theophilus und andere frühchristliche Apologeten komplementiert diese Destruktion auch Tatian mit einer theologischen Hermeneutik, die mit der philosophischen Tradition, vor allem der Mythenkritik, sowie mit der biblisch-jüdischen und der christlichen Überlieferung die Möglichkeit einer direkten Gottesschau (*Autol.* I 2f.; Tatian, *Or.* 4,1f.) verwirft und stattdessen Gottes Unsichtbarkeit, Unberührbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unaussprechbarkeit, Anfangslosigkeit und Unveränderlichkeit (*Autol.* I 4; Tatian, *Or.* 4,3; Aristides, *Apol.* 1,4–6) als theologischen Grundkonsens konstatiert.⁹⁴ Sodann werden die Schöpfung selbst (*Autol.* I 4,5–6,6; Tatian, *Or.* 4,3c) sowie die garantierte Überlieferung (*Autol.* II; Tatian, *Or.* 5,1) als die Quellen theologischer Wahrheitsfindung definiert.

Was als konsequente Abkehr von der paganen Welt erscheint und gefordert wird, ist der Versuch, das Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur in drei Richtungen zu klären: 1. Christentum beruht auf der allein zutreffenden, weil nach konsensfähigen Prinzipien gewonnenen Gotteserkenntnis und wirbt daher zu Recht für den christlichen Glauben. 2. Christentum und die griechisch-römische Tradition schließen einander nicht aus; vielmehr ist das Christentum der Raum, in dem das Wahre an die-

⁹³ Vgl. SCHUBERT 2014, 168.

⁹⁴ Vgl. PROSTMEIER 2010; PANNENBERG 1959, 16–45.

ser Tradition bewahrt und in seinem Rang erkannt wird. 3. Christen sind loyale Bewohner des Imperium Romanum (*Diogn.* 5,5).

4. Achsenthemen und Protagonisten in der frühchristlichen Apologetik

Im Zentrum der frühchristlichen Apologetik steht die Frage nach Gott.⁹⁵ Es geht nicht zuerst um die Verteidigung des Christentums oder einzelner Züge an ihm, die von der antichristlichen Kritik ins Zentrum gerückt werden. Auch die Werbung für das Christentum ist nicht das erste Anliegen der frühchristlichen Apologeten, wiewohl sie ihre Leser vom Christentum überzeugen oder sie darin festigen wollen. Die prominenten Themen – Entstehung der Welt, der Mensch, seine Rettung und die Zukunft des Kosmos – scheinen der Frage nach der Gottesvorstellung sowie den Konditionen für die Möglichkeit einer zutreffenden theologischen Erkenntnis und Rede nachgeordnet. Das hat Folgen für die Selbstpräsentation des Christentums, insbesondere für die Verknüpfung christlicher *Propria* mit dem monotheistischen Hauptthema. Dass im kaiserzeitlichen Diskurs über Religion durchaus der Glaube an die Inkarnation des Logos in Jesus Christus bekannt war, zeigt die Polemik des Kelsos gegen den Glauben, ein gewisser Gott oder Gottessohn sei bereits auf die Erde herabgekommen.⁹⁶ Seine süffisante Präsentation der aus der Sicht der griechisch-römischen Tradition einzig denkbaren Alternativen, wie diese christologische Vorstellung zu deuten ist, nämlich als grober Unfug oder als Erweis eines völlig widersinnigen Gottesbildes, macht evident, dass dieser gebildete Lehrer, der im Namen der Wahrheit der Tradition, in der er steht, protestiert, erkannt hat, dass der Skopos dieser christologischen Rede die Gottesvorstellung ist. Im christlichen Glauben an die Inkarnation des Logos wird für Kelsos wie in einem Brennglas die unüberbrückbare Fremdartigkeit der christlichen Lehre sichtbar. Das gilt analog hinsichtlich des Osterglaubens und damit auch bezüglich der christlichen Auferstehungshoffnung.⁹⁷ In seiner Themenauswahl und -besprechung wird deutlich, dass etwa der Dissens in der vorausgesetzten Anthropologie dort elementar wird, wo zwei signifikante Themen christlicher Theologie tangiert sind: Gott *und* Rettung. Denn mit der Gottesfrage ist, neben der Hermeneutik, sogleich das Verhältnis von Gott und Welt im Blick. Diese Relation gewinnt durch die Antwort auf die Frage nach der Rettung christliches Profil. Daher nimmt es

⁹⁵ Vgl. Aristides, *Apol.* 1,1f. ; Tatian, *Or.* 5–7; Theophilus, *Autol.* I 1,2; Näheres vgl. PAN-NENBERG 1959. Anders bewertet TRELENBERG 2012, 29–54 den Befund bei Tatian. Unter der Überschrift „Die Theologie Tatians“ handelt er fünf bzw. sechs theologische Traktate ab, ohne dass eine Priorisierung und Vernetzung erkennbar wird.

⁹⁶ Vgl. LONA 2005, 220–223.

⁹⁷ Origenes, *C. Cels.* IV 2 (vgl. *BKV* 1926, 298); vgl. LONA 2005, 288–292.

vielleicht doch nicht wunder, dass beide theologische Fragen bereits in dem ältesten Dokument für die direkte Begegnung zwischen Christentum und Repräsentanten der griechisch-römischen Bildungskultur, der Areopagrede, dominieren: Gott als Schöpfer und als Retter.

Während in der Trilogie des Theophilus diese Achsenthemen allein schon dadurch hervorgehoben sind, dass Autolykos nur bei diesen beiden Fragen direkt zu Wort kommt (*Autol.* I 2,1.13,1), scheinen in Tatians *Oratio ad Graecos* deutlich mehr und voneinander abgegrenzte theologische Sachfragen traktiert zu sein: Schöpfungslehre, Logospekulation, Pneumatologie, Dämonologie, Anthropologie und Ethik.⁹⁸ Doch wird man zweierlei fragen dürfen: 1. In welchem Verhältnis stehen diese theologischen Themen zueinander? 2. Hat Tatian die Eschatologie ausgeblendet? Letzteres scheint nicht der Fall, wie Tatian, *Or.* 15,2c belegt. Die Eschatologie steht in engem Konnex mit der Anthropologie. Die Auferstehungshoffnung folgt bei Tatian aus seinem Verständnis der menschlichen Leiblichkeit, das grundgelegt und gebunden bleibt an seine Schöpfungslehre. „In strenger Systematik führt der Gedankengang von der Schöpfung des Alls und des ersten Menschen über die Interpretation des Falls als Verlust der Unsterblichkeit durch die Trennung vom göttlichen Geist zu seinem Bild vom gefallenem Menschen, dem der Weg zum Heil durch die Erkenntnis der Wahrheit und die Gemeinschaft mit dem Geist eröffnet wird. In der Anthropologie zeigen sich die Grundzüge seiner eigenartigen Soteriologie.“⁹⁹ Während bei Justin die Auferstehungshoffnung in einem klaren christologischen Bezugsrahmen steht, fehlt dieser sowohl bei Theophilus als auch bei Tatian. In den Werken der beiden Syrer spielt die Christologie keine Rolle; bei Theophilus fehlt sogar jede Jesuserinnerung.¹⁰⁰ Dafür steht bei beiden die monotheistische Gottesvorstellung der biblischen Tradition im Vordergrund, und damit Gott als Schöpfer. Bei Tatian und

⁹⁸ Vgl. die traktatartige Kategorisierung von Tatians theologischen Aussagen bei TRENLENBERG 2012, 29–54. Dogmengeschichtlich betrachtet ist es allerdings nicht nur ein Anachronismus, sondern tatsächlich nicht sachgemäß, im Rahmen der *Oratio ad Graecos* θεός und λόγος als die „beiden ersten trinitarischen Personen“ (ebd. 73) zu bezeichnen. Dass Tatian „statt eines Bekenntnisses zur christlichen Trinität ... eine zwar komplizierte, aber keineswegs unverständliche oder gar kryptische Pneumatologie“ (ebd.) offeriert, „dass sie den Trinitätsgedanken nicht zum Ausdruck bringt“ (ebd.) ist kaum verwunderlich, vielmehr typisch für diese Zeit. Das Ringen um den theologischen Status des Sohnes und des Pneumas gehört ins vierte Jahrhundert; Näheres vgl. DÜNZL 2000, 30–44. 60. 361. Im Vordergrund stehen die tastenden Versuche etwa von Justin, eine Sprachregelung für eine zutreffende christliche Rede von Gott zu begründen, die den biblischen Monotheismus wahrt und zugleich gestattet, theologisch Maximales über Jesus zu sagen. Vgl. dazu N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*. SBAW.PH 1996/1 (1996) 1–46. Aufschlussreich für die Problemlage ist *Autol.* I 3. Näheres vgl. PROSTMEIER 2010.

⁹⁹ LONA 1993, 123; ferner S. 124f. den Vergleich von Justins Position mit jener in Tatians *Oratio ad Graecos*.

¹⁰⁰ Vgl. PROSTMEIER 2013.

Theophilos scheinen die Aussagen über den Logos und das Pneuma sowie die anthropologischen und ethischen Aussagen der Grundauskunft über das Verhältnis von Gott zur Welt bei- oder nachgeordnet. Dies fügt sich zu der vehementen Kritik an der heidnischen Kultur zugunsten der biblisch-christlichen Überlieferung, der „barbarischen“ Tradition im Sinne Tatians.¹⁰¹

5. Diskurs und Konstruktion

Die Werke der frühchristlichen Apologeten sind literarische Inszenierungen im Rahmen des kaiserzeitlichen Religionsdiskurses. Die Forschungsgeschichte zur Historizität und Ereignistreue von Justins *Dialog mit Tryphon*¹⁰² sammelt wie ein Brennglas die Problematik. Der Wert der Personal- und Lokalnotizen wurde durchweg nicht aus der Perspektive ihrer literarischen Funktion beurteilt, sondern in enger Abhängigkeit von ihrer historischen Verlässlichkeit. Für die Frühchristentumsgeschichte ist aber nicht nur relevant, ob Justin mit Tryphon und dessen Begleiter debattiert hat, ob Autolykos, Diognet, Octavius und Caecilius historische Personen waren, ob in den jeweiligen Werken tatsächliche Vorgänge und Diskurse bewahrt sind, ob ein Lehrer im *caput mundi* oder Aristides in Athen, die kaum persönlich Zugang zum Hof hatten, den Kaiser schriftlich kontaktieren konnten. Mindestens ebenso bedeutsam sind das Selbstverständnis und die Situierung, die aus den Widmungen bzw. Adressierungen hervortreten. In dieser Hinsicht scheint die kollektive Adresse von Tatians *Oratio* weiterführend. In Verbindung mit den Sujets, der Vorordnung der „barbarischen“ Tradition vor der griechisch-römischen Kultur ist die Adressierung des gesamten Werks *ad Graecos* programmatisch. Der harsche Ton Tatians und seine rigorose Haltung zur paganen Kulturtradition sprechen nicht dafür, dass er einen offenen, wohltemperierten Diskurs über grundsätzliche und aktuell interessierende religiöse Fragen sucht und dabei die Hoffnung hegt, seine Polemik wäre angemessen, um Gebildete für das Christentum zu werben. Seine Leser sind jene, die in der von ihm als „barbarisch“ bezeichneten Tradition stehen oder mit ihr sympathisieren. Trifft das zu, dann ist der diskursive Kontext, den Tatian mittels prominentem antiquarischen Wissen aufruft, von Anfang an eine literarische Konstruktion. Tatian weiß vom kaiserzeitlichen Diskurs über religiöses Wissen, aber er hat weder Zugang dazu noch strebt er danach, diese Auseinandersetzung tatsächlich zu führen und seine Argumente zu erproben. Weder die theologischen Inhalte noch seine Haltung gegenüber der paganen Kultur

¹⁰¹ Näheres vgl. Lössl 2007.

¹⁰² Vgl. P. ВОВИЧОН (Hg.), *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, 2 Bde. Paradosis 47/1+2 (Fribourg 1999).

sind diskursfähig, weil beides bereits zugunsten des Christentums entschieden ist.

Von hier aus stellt sich die Frage, ob die Werke der frühchristlichen Apologeten erstreben, in den kaiserzeitlichen Diskurs über zutreffendes religiöses Wissen tatsächlich einzutreten, oder ob sie diesen Diskurs nur voraussetzen, ohne sich darin positionieren zu wollen.¹⁰³ Im *ersten* Fall müsste für die jeweilige Schrift einsichtig gemacht werden können, dass im Diskurs mit gebildeten Heiden oder Juden das Arsenal an Themen, die Argumente, rhetorischen Mittel und die Darstellungsform funktional sein konnten zur prophylaktischen oder tatsächlichen Abwehr antichristlicher Einwände oder sogar dafür, um die anvisierte Klientel zur Konversion zu motivieren. Schlagende Beweise dafür, dass gebildete Heiden die Schriften der frühchristlichen Apologeten intensiv konsultiert haben, dass die gelehrte Entkräftung antichristlicher Vorwürfe Wirkung gezeigt hat bei Gegnern oder staatlichen Instanzen, dass Gebildete aufgrund der ambitionierten Darlegungen christlicher Propria konvertiert sind, scheinen zu fehlen. Die Rezeptionsgeschichte dieser Werke und Argumentationen¹⁰⁴ ist begrenzt und scheint exklusiv binnenchristlich zu sein.¹⁰⁵ Im *zweiten* Fall sind die Schriften der frühchristlichen Apologeten christliche Binnenliteratur, die zwei verwandte Ziele verfolgen, nämlich zum einen Gebildeten Argumente an die Hand zu geben, um auch mit Vernunftgründen im Christentum zu bleiben, und zum anderen für Sympathisanten, womöglich Gottesfürchtige, um das Spannungsverhältnis von Evangelium und Kultur in den genannten drei Richtungen aufzuklären.

¹⁰³ Vgl. F. DÜNZL, *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung* (Freiburg u.a. 2015) 215–219. 228f. 239–243.

¹⁰⁴ Vgl. LONA 2001, 27–31; LONA 2005, 67–69.

¹⁰⁵ Vgl. FIEDROWICZ 2000, 47f.; GEORGES 2011, 48–50; SCHUBERT 2014, 80–82.

Tatians Seelenlehre im Kontext der zeitgenössischen Philosophie

Holger Strutwolf / Marie-Luise Lakmann

1. Einleitung

Im Falle eines Theologen, der wie Tatian über die griechischen Philosophen kaum Gutes zu sagen vermag, sondern sie in Bausch und Bogen zu verwerfen scheint, mag es zunächst müßig erscheinen, nach dem Zusammenhang seiner Seelenlehre mit zeitgenössischen philosophischen Konzepten zu fragen.

Es ist ja gerade dieser frühchristliche Theologe, der die christliche Glaubenslehre streng wie kein anderer von der griechischen Philosophie abgegrenzt hat. Er sah es eher als eine Auszeichnung jenes als Lehre der „Barbaren“ (βάρβαροι)¹ geltenden Glaubens an, nicht mit den Ansichten der meisten Philosophen übereinzustimmen.

Tatian, der selbst in jüngeren Jahren die griechische Philosophie erlernt haben will,² wendet sich namentlich gegen die „ganz bedeutenden“ (πάνυ σπουδαίων, *Or.* 2,1) Philosophen; er nennt neben den Begründern der einzelnen Philosophenschulen – Diogenes (der Kyniker), Aristippos (der Kyrenaiker), Platon, Aristoteles, Zenon (Stoa) und Epikur – auch die Vorsokratiker Heraklit, Empedokles, Demokrit und dessen Schüler Anaxarchos aus Abdera, den Diogenesschüler Krates und Pherekydes, den Lehrer des Pythagoras.³ Auffälligerweise fehlen konkrete Namen zeitgenössischer Philosophen, z.B. die Mittelplatoniker Plutarch von Chaironeia oder Attikos.⁴

Ganz allgemein polemisiert Tatian gegen die Philosophen, die durch ihre äußere Erscheinung (langer Bart, lange Haare, mangelnde Körperpflege) den Anschein erwecken wollen, ehrbare Philosophen zu sein, aber, getrieben von ihrer Sucht nach Ruhm und Luxus, nichts anderes sind als Be-

¹ *Or.* 1,1; 31,1; 35,2,3; 42,1; s. auch 1,4; 12,10; 28,3; 29,2; 30,3.

² *Or.* 42,1: Ich „lernte zuerst eure Bildung kennen“ (παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα); vgl. 35,1 und unten Anm. 16.

³ Eine positive Ausnahme scheint Sokrates zu sein; vgl. *Or.* 3,3.

⁴ Im Rahmen des Altersbeweises, den Tatian selbst in *Or.* 31–41 führt, ist dieses Fehlen allerdings nicht verwunderlich, da für dessen Vertreter nur die Archegeten der Philosophenschulen von Interesse sind.

träger und wie die Kyniker die Philosophie nutzen, um daraus materiellen Gewinn zu ziehen, und bei denen ein starker Widerspruch zwischen ihren Worten und ihren Taten herrscht.⁵

Als ein Kriterium der Unwahrheit führt Tatian die Uneinigkeit der vielen verschiedenen Philosophenschulen untereinander an,⁶ beispielhaft vertreten durch Platon und Epikur sowie durch Aristoteles und Demokrit (*Or.* 25,3). Dies betrifft neben kosmologischen, ethischen und anderen Fragen vor allem auch die Seelenlehre.⁷ Zweimal verweist er auf die Unhaltbarkeit bzw. Lächerlichkeit der Seelenwanderungslehre des Pherekydes, die Pythagoras übernommen habe; von diesem wiederum hat seiner Meinung nach Platon die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele übernommen, der Aristoteles aber widerspricht.⁸ Ebenso lehnt Tatian die Lehre des Stoikers Zenon ab, nach der durch den zyklisch wiederkehrenden Zerstörungs- und Wiederaufbauprozess, den Weltenbrand, immer wieder die gleichen Menschen wiederauferstehen und die gleichen Taten vollbringen.⁹ Der schillernden Vielzahl philosophischer Positionen stellt er dabei selbstbewusst die „barbarische Lehre“ entgegen, die nicht von Menschen stammt, sondern von Gott durch den Geist den Menschen offenbart wurde.¹⁰ Tatian argumentiert also von vornherein von einem offenbarungstheologischen Standpunkt aus, der die Gewissheit einer von Gott stammenden Erkenntnis den menschlichen Wahrscheinlichkeitsschlüssen und Meinungen entgegensetzt.¹¹

Aber auch wenn Tatian selbst den Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie strikt zu verweigern scheint, kann es sinnvoll sein, sein Denken mit dem Denken seiner philosophischen Zeitgenossen oder Vorgänger ins Gespräch zu bringen und zu untersuchen, welche dem Autor vielleicht selbst unbewussten oder von ihm auch bewusst verschleierte Beziehun-

⁵ Vgl. *Or.* 2,1–3,7; 19,2–4; 25,1f. Mit dieser Anklage verweist Tatian zu Recht auf ein Phänomen, das zu seiner Zeit weit verbreitet war. Die große Zahl der damals auftretenden sogenannten Scheinphilosophen war nicht nur Ziel des Spottes bei dem Satiriker Lukian (z.B. *Nigrinos*, *Hermotimos*, *Symposion*), sondern auch ehrbare Philosophen wie der Platoniker Tauros beklagten den Mangel an Seriosität mancher Berufskollegen (Gellius VII 10,5); vgl. M.-L. LAKMANN, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*. *Philosophia Antiqua* 63 (Leiden 1995) 65–68; DÖRRIE / BALTES 1993, 358–374.

⁶ *Or.* 35,3: „die unendliche Schar derer, die Philosophie betrieben haben“ (τὸ ἄπειρον τῶν φιλοσοφῶσαντων πλήθος); vgl. 2,1f.; 26,5; 32,1.

⁷ Nemesios von Emesa beginnt seine Darstellung der verschiedenen Seelenlehren mit dem programmatischen Wort: „es ist umstritten“ (διαφωνεῖται, *De nat. hom.* 2 [16,12 MORANI]); dazu DÖRRIE / BALTES 2002/1, 164–168.

⁸ *Or.* 3,5; 25,3. Tatian streift damit kurz die in der Antike geführte Diskussion, ob Platon zu Recht der pythagoreischen Tradition zugerechnet werden darf; vgl. DÖRRIE / BALTES 1990, 246–264 und unten Anm. 51.

⁹ *Or.* 3,3; 6,1.

¹⁰ *Or.* 29,3: „Und da meine Seele von Gott unterrichtet wurde, begriff ich ...“ (θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνήκα ...).

¹¹ Vgl. *Or.* 12,4,9; 32,1.

gen sein eigenwilliges theologisches Denken trotz aller vordergründiger Gesprächsverweigerung zu jenem Anderen hat, das er als Menschenmacherwerk ablehnt und als schändliche Irrlehre perhorresziert.

Zur Darstellung dieser Beziehung bietet sich besonders die Seelenlehre Tatians an, weil hier zum einen das Herz des tatianischen Welt- und Menschenbildes sichtbar werden kann, zum anderen seine direkte Auseinandersetzung mit der Philosophie, wenn auch negativ, festzustellen ist. Eine solche Darstellung kann aber nur verständlich sein, wenn man berücksichtigt, dass die Seelenvorstellung Tatians nicht von seinem theologischen Gesamtentwurf zu trennen ist. Vielmehr stellt sie die theologische Mitte seines Denkentwurfs dar, in dem die verschiedenen Fäden seiner originellen Gedanken zusammenlaufen.

2. Wesen und Ursprung der Seele

Zunächst steht für den christlichen Theologen Tatian von vornherein fest, dass die Seele als Geschöpf Gottes zu gelten hat und als solches grundsätzlich von ihm zu unterscheiden ist. Diese Grundunterscheidung expliziert er anhand eines differenzierten Geistbegriffs.

Gott selbst ist reiner „Geist“ (πνεῦμα),¹² „unsichtbar und unberührbar“ (ἀόρατος τε καὶ ἀναφής),¹³ selbst ohne Ursprung, aber Ursprung aller Dinge und Schöpfer der an die Materie gebundenen Geister und „Formen“ (σχήματα).¹⁴ Es ist Tatian dabei aber wichtig zu betonen, dass Gott als Geist gerade nicht, wie der stoische Gott, die Welt immanent durchwaltet, sondern der Materie prinzipiell fern bleibt.¹⁵ Die absolute Transzendenz

¹² Or. 4,3; vgl. Joh 4,24. Als erster bezeichnete Poseidonios Gott als Pneuma, das ohne Form ist: Fr. 101 EDELSTEIN / KIDD = Fr. 349 THEILER.

¹³ Or. 4,3. Das Gottesattribut „unsichtbar“ (ἀόρατος), das Apuleius irrtümlich auf Platon selbst zurückführt (*De Plat.* I 5,190), kommt aus der gnostischen Literatur; vgl. DÖRRIE / BALTES 2008, 345. Für die Unkörperlichkeit Gottes finden sich Beweise bei Alkinoos, *Didasc.* 10 (165,42–166,14 WHITTAKER / LOUIS); vgl. DÖRRIE / BALTES 2008, 340f. Für die Stoiker hingegen konnte Gott nur körperlich sein, da nur den Körpern das eigentliche Sein zukommt; vgl. *Procl. Theol. Plat.* 1,3 (12,11–17 SAFFREY / WESTERINK).

¹⁴ Or. 4,3. Σχήματα dürfte hier für die platonische Vorstellung von den Formen stehen, die sich in der Materie ausprägen und sie zum Körper machen, wie es im Platonikerreferat bei Hippolytos, *Haer.* I 19,3 MARCOVICH dargestellt ist: Die formlose Materie nehme „Formen und Qualitäten“ (σχήματα καὶ ποιότητας) auf und werde so zum „Körper“ (σῶμα – im Gegensatz zur Stoa, nach der die Arten „aus dem Schoß der Materie“ erwachsen; vgl. *Chalc. Comm.* 321 [317,6–9 WASZINK]). Die parallele Formulierung in *Haer.* I 19,4 zeigt, dass σχήματα gleichbedeutend mit ἰδέαι gebraucht wird; vgl. *Plat. Tim.* 50c7–51b6; Alkinoos, *Didasc.* 8 (162,32–35 WHITTAKER / LOUIS); *Apul. de Plat.* 1,5,190; 1,6,192f.

¹⁵ Wenn Tatian schreibt: „Ein Geist ist Gott, aber nicht einer, der durch die Materie dringt“ (πνεῦμα ὁ θεός, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, Or. 4,3), so grenzt er sich von der stoischen Philosophie ab, indem er unterstreicht, dass Gott, obwohl er als Geist bezeichnet wird, anders als der stoische Geistgott nicht die Materie durchwaltet. Für die Stoa ist der Geist, der die Welt durchwaltet, substantiell mit Gott identisch – eine Aussage, die Tatian

Gottes, d.h. das vollkommene Freisein von der Materie und dem Körperlichen insgesamt, war allgemein anerkannte Lehre Platons, wie sie auch in den Doxographien dargestellt wurde.¹⁶

Um die materielle Welt zu schaffen und gleichzeitig seine Transzendenz zu wahren, hat der Gott und Vater¹⁷ den himmlischen Logos hervorgebracht, der selbst als Geist vom Geist und als Logos von der „Kraft des Logos“ (λογική δύναμις) Gottes stammt.¹⁸ Dieser Logos ist der eigentliche Ursprung der Welt, der zunächst die Materie hervorgebracht und danach aus ihr die Schöpfung gestaltet hat, in der wir leben.¹⁹ Er ist es auch, der den Menschen in Nachahmung des Vaters als Abbild von dessen Unsterblichkeit geschaffen hat. Sind nun der Vater und sein Wort als reiner schöpferischer Geist bestimmt, so kann Tatian auch noch von einem göttlichen Geist sprechen, dessen Zuordnung zu diesen jedoch nicht unmittelbar klar gemacht wird.

Von diesem göttlichen Geist, der gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass er die Materie nicht durchwaltet, wird ein geschöpfliches Pneuma strikt unterschieden:

„Der Geist nämlich, der die Materie durchdringt, ist geringer als der göttlichere Geist, und wie er der Seele angeglichen ist, darf er nicht auf der gleichen Stufe wie der vollkommene Gott verehrt werden“ (πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκον, ἔλαττον

aufgrund seines transzendenten Gottesbildes ablehnen muss. Vgl. Chrysipp, *SVF* II 416: „der alles durchdringende Geist, von dem alles zusammengehalten und verwaltet wird“ (τὸ διήκον διὰ πάντων πνεῦμα, ὅφ' οὐ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι; dazu POHLENZ 1972, 42); Ps.-Aristot. *Mund.* 5 396b28f.: „die alles durchdringende Kraft“ (ἡ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις); vgl. DÜNZL 2000, 30f. Zur Konstruktion des Tatiantextes s. TRELENBERG 2012, 94, Anm. 50.

¹⁶ Aëtios bei Stobaios I (37,4–15 WACHSMUTH / HENSE); Ps.-Plut. *Plac. philos.* 1,7 (881E LACHENAUD) – hierin liegt ein Hinweis, dass das philosophische Wissen Tatians nicht auf einem grundlegenden Studium einzelner Lehren beruht, sondern allgemeinem Wissensstandard entsprach, der in einschlägigen Lehrbüchern dargestellt wurde.

¹⁷ Der Begriff „Vater“ findet sich häufig auch bei Platon: *Tim.* 28c 3; 37c7; 41a7; 42e6f.; *Pol.* 273b2 u.ö.

¹⁸ *Or.* 7,1. Während die Handschriften M V P einmütig πνεῦμα γεγρονῶς ἀπὸ τοῦ πατρὸς lesen, bieten die Herausgeber seit SCHWARTZ fast einhellig πνεῦμα γεγρονῶς ἀπὸ τοῦ πνεύματος. Nur TRELENBERG und die vorliegende Ausgabe geben der überlieferten Lesart den Vorzug; vgl. DÜNZL 2000, 60, Anm. 41.

¹⁹ *Or.* 5,6: „Und wie der Logos, nachdem er im Anfang hervorgebracht worden war, selbst wiederum unsere Schöpfung durch sich selbst hervorbrachte, indem er die Materie formte, ...“ (καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν αὐτὸς ἑαυτῷ, τὴν ὕλην δημιουργήσας, ...). Tatian widerspricht hier – wie andere Christen auch – der aristotelischen und platonischen Lehre, dass die Materie unentstanden ist. Damit wäre sie Gott gleichrangig, was der oben postulierten Transzendenz gegenüber der Materie grundlegend widerspricht. Dass die Materie entstanden sei, lehren einige Pythagoreer und spätere Neuplatoniker; vgl. dazu DÖRRIE / BALTES 1996, 473f. 517–523; dies. 1998, 468f. 473.

ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος, ὥσπερ δὲ ψυχῆ²⁰ παρωμοιωμένον, οὐ τιμητέον ἐπ' ἰσῆς τῷ τελείῳ θεῷ, *Or.* 4,4).

Diese grundsätzliche Dichotomie von Schöpfer und Geschöpf drückt sich also bei Tatian in der Lehre von den zwei Arten von „Geistern“ (πνεύματα) aus, von denen das eine der göttliche Geist und das andere der als Seele bezeichnete und an die Materie gebundene Geist ist:²¹

„Zwei unterschiedliche Arten von Geistern kennen wir, von denen die eine ‚Seele‘ genannt wird, die andere aber größer als die Seele ist und Gottes Bild und Gleichnis“ (δύο πνευμάτων διαφορᾶς ἴσμεν ἡμεῖς, ὧν τὸ μὲν καλεῖται ψυχή, τὸ δὲ μείζον μὲν τῆς ψυχῆς, θεοῦ δὲ εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις, *Or.* 12,1).²²

Hier wird nun interessanterweise der ‚vornehere‘ Geist im Rückgriff auf die biblische Schöpfungsgeschichte (Gen 1,26) als „Bild Gottes und Annäherung an ihn“ bezeichnet. Es ist also deutlich in einem Zusammenhang, in dem von den Geistern allgemein geredet wird, dennoch speziell der menschliche Geist, der allein als Seele bezeichnet wird, im Blick. Die Seelenlehre ist von Anfang an anthropozentrisch entworfen, und die Lehre von den anderen geschöpflichen Geistern ist von vornherein auf die Lehre von der Menschenseele hingeeordnet. Deswegen werden die anderen an die Materie gebundenen Geister auch nicht als Seelen bezeichnet, sondern nur als seelenähnlich (*Or.* 4,4) angesehen. Denn es ist eindeutig klar, dass für Tatian allein der Christ, d.h. der Mensch *ante lapsum*, „Bild und Gleichnis Gottes“ ist (*Or.* 15,3).

Wird nun der höhere Geist, der auch als Heiliger Geist (*Or.* 15,1), göttlicher Geist (*Or.* 13,3), himmlischer Geist (*Or.* 16,7), vollkommener Geist (*Or.* 20,2) oder als der Geist, der Diener des Gottes ist, der gelitten hat (*Or.* 13,6),²³ bezeichnet wird, einerseits eindeutig als selbst göttlich qua-

²⁰ Während die Handschriften einhellig ψυχή lesen, konjiziert MARCOVICH mit WILAMOWITZ und SCHWARTZ ψυχή τῆ ὕλη. Diese Konjektur ist aber keineswegs nötig, sie verfälscht vielmehr den Sinn des Textes.

²¹ Dass die Substanz der Seele Pneuma ist, kann als allgemein stoische Lehre angesehen werden; vgl. hierzu Diog. Laert. VII 157: „Zenon von Kition und Antipatros in ihren Werken, ‚Über die Seele‘ sowie Poseidonios (haben gelehrt), dass die Seele warmes Pneuma (πνεῦμα ἔνθερμον) sei; durch dieses sind wir lebendig und von diesem werden wir bewegt“; s. auch *SVF* I 136. 140. 145f.; II 773–787. Schon die Vorsokratiker haben die Seele als „Luft“ (ἀήρ) oder Pneuma bezeichnet; vgl. Anaximenes, 13 B 2 *DK*; Diogenes von Apollonia, 46 A 19. 20 *DK*.

²² Auch Marius Victorinus kennt den Gegensatz von „göttlicher / himmlischer Seele“ (*anima divina / caelestis*) und „materieller Seele“ (*anima hylica*): *Adv. Arium* I b 62f. (97,5–26); III 1 (114,1–3 LOCHER). Vgl. auch Origenes, *Princ.* III 4,2 (267,1f. KOETSCHAU): Die Seele sei „gewissermaßen in der Mitte ... zwischen dem Fleisch und dem Geist“ (*media quaedam ... inter carnem et spiritum*).

²³ Diese Bezeichnung des Geistes spricht eindeutig dagegen, ihn mit dem göttlichen Logos zu identifizieren, denn der Gott, der gelitten hat, dürfte doch wohl der inkarnierte Logos sein, als dessen Diener hier der Heilige Geist bezeichnet wird. Da Tatian eindeutig Vater und Logos voneinander unterscheidet und auch den Heiligen Geist vom Logos abhebt,

lifiziert,²⁴ so soll er andererseits den Menschen als Ebenbild Gottes kennzeichnen. In der Anthropologie und Seelenlehre wird also der Zusammenhang der beiden Arten des Pneuma thematisiert; denn im ursprünglichen Menschen waren nach Tatian beide vorhanden und harmonisch aufeinander bezogen, und sie sorgten dafür, dass der Mensch in der wohlgeordneten Schöpfung Gottes eine Mittelstellung einnehmen konnte, indem er einerseits mit der Materie verbunden, andererseits ihr aber auch überlegen war (*Or.* 12,1).

Diese Mittelstellung der Seele zwischen dem Intelligiblen (Gott) und der sichtbaren Welt (Materie) war eine auf Platons Darstellung der Seelenmischung²⁵ zurückgehende Überzeugung der Platoniker.²⁶ Vergleichbar ist u.a. die Lehre Plutarchs, wonach die Seele eine Mittelstellung einnimmt zwischen dem Nus (νοῦς) und dem Körper. Plutarch sieht den Nus nicht als einen Teil der Seele, so dass der Mensch als aus drei Teilen bestehend gesehen wird: Körper, Seele, Nus,²⁷ wobei der Nus in dem Maße besser und göttlicher ist als die Seele, wie die Seele dem Körper überlegen ist.²⁸ Ähnlich besteht auch für Marc Aurel der Mensch aus dem materiellen Leib, dem den Leib beseelenden Pneuma und dem Nus, der als das Hegemonikon den eigentlichen Wesenskern des Menschen ausmacht.²⁹

Für Tatian allerdings besteht die Mittelposition des Menschen zwischen materieller und geistiger Welt nicht in seiner Seelennatur als solcher, sondern in der idealen Verbindung der Seele mit dem Heiligen Geist. Als materielles Naturwesen besitzt der Mensch nämlich nur einen „materiellen Geist“ (πνεῦμα ὑλικόν, *Or.* 12,3), der derselbe ist wie in allen anderen Geschöpfen, seien es Gestirne, Engel, Pflanzen, Gewässer, Tiere (*Or.* 12,8) oder auch Dämonen (*Or.* 12,5). Den göttlichen Geist dagegen hat der Mensch offenbar nicht mehr naturhaft, sondern von außen erhalten; denn er macht den Menschen zwar zum vollkommenen Geschöpf, ist aber nicht

kann man bei ihm eher von einem trinitarischen Ansatz der Gotteslehre ausgehen, die er aber nicht weiter expliziert.

²⁴ Vgl. TRELENBERG 2012, 41f.

²⁵ Plat. *Tim.* 35a1–b3.

²⁶ Vgl. Chalc. *Comm.* 29 (79,6–24 WASZINK); Procl. *In Plat. Tim.* II (153,15–154,9 DIEHL); dazu DÖRRIE / BALTES 2002/1, 201–217.

²⁷ Plut. *De facie* 28 (943Af.).

²⁸ Zum Ganzen vgl. DÖRRIE / BALTES 2002/1, 203–213. Insgesamt scheint die Dichotomie der tatianischen Seelenlehre deutliche Anklänge an die Lehre des Plutarch von der Weltseele zu haben, die vom Demiurgen aus zwei Teilen zusammengesetzt wurde: der mit der Materie verhafteten alogischen Seele als negativem Prinzip und der ordnenden Vernunft als dem göttlichen Teil; vgl. M. BALTES, „La dottrina dell’anima in Plutarco“, *Elenchos* 21 (2000) [245–270] 248–253 (= M. BALTES, „Plutarchs Lehre von der Seele“, in: M.-L. LAKMANN (Hg.), *ΕΠΙΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zur antiken Philosophie und homerischen Dichtung. Beiträge zur Altertumskunde* 221 [München 2005] [77–100] 79–84).

²⁹ Marc. Aurel. 12,3,1: „Drei Teile sind es, aus denen du bestehst: das Körperliche, das Geistige, Nus (σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς). Von diesen sind die ersten beiden dein, soweit du für sie sorgen musst, das Dritte aber ist allein wirklich dein.“

Teil seiner natürlichen Ausstattung, sondern verlierbar, wie der Sündenfall offenbar macht. Da die menschliche Seele – wie auch die Engelwesen, die noch vor dem Menschen geschaffen worden sind – frei ist (*Or.* 7,2) und sie diese Freiheit im Anfang zum Abfall von Gott genutzt hat, hat der höhere Geist die Seele verlassen, so dass der Mensch seine Gottesebenbildlichkeit verloren hat. Er ist somit von einem „pneumatischen“ zu einem „psychischen“ Wesen geworden, d.h. er hat seine Verbindung mit dem göttlichen Geist eingebüßt und ist als solcher nur noch ein psychischer Mensch und daher nicht mehr in der Lage, Gott angemessen zu erkennen. In diesem Zustand, d.h. wenn die Seele vom göttlichen Geist verlassen ist, wird er das Ziel dämonischer Versuchungen, die die Seele an die Materie fesseln und so beherrschen können.³⁰ Tatian kann diesen Fall auch in Anlehnung an den platonischen Mythos des *Phaidros* ausdrücken: Da der Heilige Geist das „Gefieder“ der Seele sei und diese ihn nach dem Fall verloren habe, sei sie nun an die Erde gebunden und habe den Kontakt zur überirdischen Wirklichkeit eingebüßt.³¹ Dass die Seele in ihrem vom Geist verlassenen Zustand ihre Mittelstellung zwischen materieller und göttlicher Wirklichkeit nicht mehr inne hat, macht Tatian auch dadurch deutlich, dass er davon sprechen kann, die Seele sei an sich Finsternis und nicht Licht (*Or.* 13,2).

Wie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen sich zu seiner physischen Konstitution als Naturwesen verhält, hat Tatian in *Or.* 15,3–5 angedeutet: Zunächst lehnt er die auf Aristoteles zurückgehende Definition des Menschen als eines „Logos-Wesens“ (ζῷον λογικόν), das für Vernunft und Erkenntnis zugänglich ist, ab, weil dadurch die Sonderstellung des Menschen im All nicht angemessen zum Ausdruck komme. Vielmehr lasse sich ja zeigen, dass für die Vertreter dieser Lehre auch die sogenannten verstandeslosen Wesen Anteil an Vernunft und Erkenntnis hätten.³² Einer solchen philosophischen Definition des Menschen stellt der christliche Denker dann dessen Gottesebenbildlichkeit entgegen, die den Menschen angemessener bestimme, da sie ausschließlich auf diesen zutrefte. Die Gottesebenbildlichkeit wird nun aber nicht als neutrale und allgemein anthropologische und naturhafte Eigenschaft verstanden, die dem Menschen in

³⁰ *Or.* 15,9: „Die Materie aber wollte über die Seele Macht ausüben“ (ὅλη δὲ τῆς ψυχῆς κατεξουσιάζειν ἠθέλησεν).

³¹ *Or.* 20,2; vgl. Plat. *Phaidr.* 246a6–248e3.

³² Hiermit greift Tatian interessanterweise inhaltlich eine Passage auf, die sich auch bei Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* II 26 niedergeschlagen zu haben scheint: „Andere aber sagen, der Mensch sei ein vernunftbegabtes und sterbliches Lebewesen, fähig zur Aufnahme von Vernunft und Erkenntnis (ζῷον λογικόν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν). Da wir nun in dem ersten Argument für die Urteilsenthaltung gezeigt haben, dass es keine unvernünftigen Lebewesen gibt, sondern alle sowohl des Verstandes als auch der Erkenntnis fähig sind, jedenfalls nach ihren eigenen Aussagen, so wissen wir nicht, was sie damit überhaupt sagen wollen“; vgl. auch II 211 und *Math.* VII 269.

jedem Falle zukomme, sondern als eine normative und streng auf das Gottesverhältnis des Menschen bezogene Größe: Nicht der Mensch, der sich wie ein Tier verhält, ist Gottes Abbild und Gleichnis, sondern nur derjenige, der sich über sein Menschsein hinaus erhoben hat und auf Gott hin ausgerichtet lebt.³³

Damit definiert Tatian die Gottesebenbildlichkeit eindeutig relational und nicht physisch bzw. substanzhaft ontologisch. Für ihn ist die Sonderstellung des Menschen durch sein faktisches Verhalten bestimmt, nicht durch eine festgelegte Naturanlage. Dies verdeutlicht er noch einmal besonders, wenn er anschließend darlegen will, „welcher Art und was das Gott entsprechende ‚Bild und Gleichnis‘ ist“ (ποταπή τις ἐστὶν ἢ κατὰ θεὸν εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, *Or.* 15,4).³⁴ Tatian beginnt diese kurze Darlegung mit der Unterscheidung von Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit: „Das, was unvergleichbar ist, ist nichts anderes als das Seiende selbst, das aber, was sich vergleichen lässt, nichts anderes als das Ähnliche“ (τὸ μὲν ἀσύγκριτον οὐδὲν ἐστὶν ἕτερον ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ δὲ συγκρινόμενον οὐτὶ ἕτερον ἢ τὸ παρόμοιον). Diese kurze Sentenz ist schwer zu interpretieren: Ist sie eine allgemeine Aussage über das Seiende, oder ist mit dem Seienden *a priori* Gott selbst gemeint?³⁵ Der Text lässt wegen seiner Kürze eine eindeutige Antwort nicht zu. Deutlich ist jedenfalls, dass in diesem Satz davon die Rede ist, dass nur das Ähnliche an den Dingen und nicht das Seiende verglichen werden kann. Nun sind aber Gott und der Mensch einander zunächst in ihrem Sein sehr unähnlich: Der vollkommene Gott ist „ohne Fleisch“ (ἄσαρκος), der Mensch aber ist „Fleisch“ (σὰρξ). Das Fleisch steht in enger Zusammengehörigkeit mit der Seele, da das „Band des Fleisches“ (δεσμὸς τῆς σαρκός) die Seele ist,³⁶ das Fleisch wiederum „das die Seele in sich tragende Element“ (σχετικὴ τῆς ψυχῆς).³⁷

Interessanterweise identifiziert Tatian weder diese anthropologische Zusammensetzung noch die Seele allein direkt mit der Gottesebenbild-

³³ Dass der Mensch als Seele zwischen Gott und Tier steht und sich zwischen den entsprechenden Lebensweisen zu entscheiden hat, ist ebenfalls stoisches Allgemeingut; vgl. POHLENZ 1978, 288f.; ders. 1972, 114 mit den Belegen.

³⁴ Tatian verweist in diesem Zusammenhang auf eine eigene Schrift „Über Tiere“, in der er sich über die hier angesprochenen Probleme extensiver geäußert haben will. Eine solche Abhandlung, die sich nicht erhalten hat, kann aber als ein Indiz dafür gelten, dass sich unser Autor nicht nur im Vorübergehen über dieses wissenschaftliche Thema geäußert hat, sondern auch über tiefere und ausgearbeitetere Lehren zum Verhältnis von Mensch und Tier verfügt, als er sie in seiner *Oratio* anzureißen vermag.

³⁵ Τὸ ὄν („das Seiende“) war nach Platon (*Tim.* 27d6) das höchste Prinzip, nach Ex 3,14 spricht Gott von sich als ὁ ὢν („der Seiende“). Vgl. ELZE 1960, 66.

³⁶ Die Seele als Band des Körpers findet sich oftmals bei den (Mittel-)Platonikern; vgl. z.B. Alkinoos, *Didasc.* 14 (170,4–9 WHITTAKER / LOUIS) über die Weltseele als Band des Kosmos; vgl. DÖRRIE / BALTES 1996, 322; dies. 2002/1, 147. 302.

³⁷ *Or.* 15,4. Vgl. Porph. *Sent.* 28: „das Unkörperliche wird wohl im Körper gehalten“ (τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῆ).

lichkeit, sondern eine bestimmte Haltung dieses Leib-Seele-Gebildes wird als Voraussetzung für die Einwohnung des göttlichen Geistes beschrieben: Wenn diese Zusammensetzung aus Fleisch und Seele sich so verhält, dass es als Gottes Tempel geeignet erscheint, dann werde Gott durch seinen Gesandten, den Geist, darin wohnen; wenn der Mensch allerdings keine solche Wohnung darstellt, dann sei er den Tieren nicht wesentlich überlegen, sondern führe ein ähnliches Leben wie diese und sei daher auch kein Gleichnis Gottes. Die Gottebenbildlichkeit ist also keine Eigenschaft des Menschen als solchen, sondern wird zum einen durch seine Ausrichtung auf Gott,³⁸ zum anderen durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in ihm bestimmt, die durch diese Ausrichtung ermöglicht wird.³⁹

Diese Doppelung von menschlicher Prädisposition zur Aufnahme des Heiligen Geistes, der sich von den sündigen Menschen trennt, auf der einen Seite und der dann gewährten Wiedervereinigung des Menschen mit diesem Geist auf der anderen Seite ist für die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit bei Tatian offenbar charakteristisch. Daher legt er in diesem Zusammenhang großen Wert auf die Feststellung, dass die Seele nicht nur vor dem Sündenfall frei war, sondern es auch danach in gewissem Umfang geblieben ist. Denn daran hängt für ihn die Zurechnungsfähigkeit und damit auch die Schuldfähigkeit des Menschen, wenn er sich der Sünde hingibt (*Or.* 7,2). So betont Tatian, dass der Mensch, da er sich aus freien Stücken von Gott abgewandt und den bösen Mächten unterworfen hat, auch die Möglichkeit besitzt, wieder zu seinem ursprünglichen Zustand zurückzustreben (*Or.* 11,4; 20,2–4). Zum anderen kann allein die Freiheit

³⁸ Die „Angleichung an Gott“ (ὁμοίωσις θεῶ) war ein wesentliches Ziel platonischer Ethik: Nach Areios Didymos (bei Stobaios II [49,8f. WACHSMUTH / HENSE]) hat schon Pythagoras diese Lehre begründet. Platon sagt an der zentralen Stelle im *Theaitetos* (176b1f.), dass man versuchen müsse, „soweit es möglich ist“ (κατὰ τὸ δύνατον) den Bereich des Sterblichen und Schlechten zu verlassen und nach oben, d.h. zu den Göttern zu fliehen, indem man sich ihnen angleicht und danach strebt, „gerecht und fromm“ (δίκαιον καὶ ὅσιον) zusammen mit der „Vernunft“ (φρόνησις) zu werden. Später wurde die ὁμοίωσις θεῶ eine der Definitionen der Philosophie. Vgl. DÖRRIE / BALTES 1996, Nr. 102 mit Kommentar; H. MERKI, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis. Beiträge zur altchristlichen Literatur und Theologie 7 (Freiburg [Schweiz] 1952) 1–7.

³⁹ Vergleichbar, aber zugleich deutlich anders akzentuiert, ist vor allem Philon von Alexandria, der den oberen Teil der Seele, den er Vernunft nennt (*Opif.* 66; 69), als das Abbild Gottes bezeichnet. Diesen Teil, der für ihn die „Seele der Seele“ ist, nennt er oftmals göttlich oder gottähnlich oder auch „Gott auf Erden“ (ebd. 66). Und für diese Seele, die „von den Götterbildern Gott am ähnlichsten“ sei (ἀγαλλιάτων τὸ θεοειδέστατον), habe Gott die menschengestaltige Figur als Haus oder heiligen Tempel geschaffen (ebd. 137). Vgl. D. T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. *Philosophia Antiqua* 44 (Leiden 1986) 331–340; H. MERKI, „Ebenbildlichkeit“, *RAC* 4 (1959) [458–479] 463. Während bei Philon die höhere Seele im Leib als Tempel wohnend dargestellt wird, wohnt bei Tatian der göttliche Geist in der auf Gott ausgerichteten leib-seelischen Einheit des geretteten Menschen.

der Seele und der anderen materiellen Geistwesen den sündigen Zustand des Menschen in der gegenwärtigen Welt erklären, ohne Gott selbst dafür verantwortlich machen zu müssen (Theodizee).

So ergibt sich für das Denken Tatians die Aporie, dass er auf der einen Seite an der Freiheit des Menschen festhalten möchte, auf der anderen Seite aber lehrt, dass die menschliche Seele als solche nicht Licht, sondern Finsternis ist. Diese pessimistische Anthropologie, die sicher der christlichen Erlösungsvorstellung⁴⁰ geschuldet ist, lässt eigentlich nicht zu, dass der Mensch von sich aus von der Finsternis zum Licht strebt. Daher kann Tatian seinen strengen Dualismus in der Pneumalehre nicht wirklich durchhalten, sondern muss einen Rest von höherer Geistigkeit auch im gefallen Menschen postulieren. Er tut dies, indem er die äußerst wirkungsvolle Lehre von einem „Funken“ oder Überbleibsel der ursprünglichen Gottes Ebenbildlichkeit des Menschen entwickelt (*ἐναύσμα τῆς δυνάμεως*, Or. 13,4).

In dieser Formulierung könnte man eine Analogie zu dem *logos spermatikos* der stoischen Lehre erblicken,⁴¹ nach der die Welt durchwaltende Logos keimhaft in allen vernunfthaften Lebewesen vorhanden ist und sie befähigt, die Tugend zu erlangen.⁴² Allerdings ist auch diese Vorstellung bei Tatian eigentümlich gebrochen. Denn die Lehre vom Rest einer göttlichen Kraft im Menschen wird bei ihm gerade nicht dazu genutzt, um die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis des Menschen zu begründen, sondern dient dazu, den menschlichen Irrtum verständlich zu machen: Der Funken göttlicher Kraft befähigt den Menschen zwar, nach dem Göttlichen zu suchen, führt aber, weil der Mensch die Verbindung mit dem Geist verloren hat, gerade dazu, dass der Mensch, von den Dämonen getäuscht, die Erkenntnis des wahren Gottes verfehlt und der Verehrung der falschen Götter verfällt (Or. 13,4).

Der tiefere Grund für den Dualismus im Pneumabegriff des Tatian wird in seiner Polemik gegen Zenon als Archegeten der Stoa deutlich sichtbar: Zenon wird nicht nur wegen seiner Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge und Personen im ewigen Kreislauf der Welten des Öfteren angegrif-

⁴⁰ Vgl. H. STRUTWOLF, „Novitas Evangelii“. Die Grundfrage der christlichen Gnosis und die Funktion der gnostischen Systeme“, in: U. IRRGANG / W. BAUM (Hg.), *Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit* (Würzburg 2012) 487–511.

⁴¹ So verwendet Clem. Alex. *Paed.* II 1,18,1 diesen Begriff, um damit die wahre Lehre Platons, die er von der hebräischen Philosophie übernommen habe, zu erklären. In *Protr.* 7,74,7 benutzt er den Begriff *ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ* ganz im Sinne der stoischen *logoi spermatikoi*.

⁴² Siehe SVF I 102; II 780. 986. 1029; POHLENZ 1978, 78f. 123; ders. 1972, 71. Es erinnert aber auch an die Lehre Platons, der in *Leges* (906a8–b3) sagt, dass der Mensch gerettet werde durch die „Gerechtigkeit und Besonnenheit zusammen mit der Einsicht“ (*δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως*), die in den göttlichen Seelenkräften wohnen, von denen aber auch ein kleiner Teil noch in uns gesehen werden kann.

fen,⁴³ sondern auch gerade wegen seiner Pneumalehre, die nach Tatian dazu führt, dass laut Zenon Gott „als ein Schöpfer des Schlechten“ befunden werden wird, „da er in Kloaken, Würmern und Unholden seine Wohnstatt nimmt“ (*Or.* 3,3). Damit wendet sich Tatian ausdrücklich gegen den stoischen Monismus, nach dem das Pneuma mit dem Weltgeist (als Pneuma und Feuer aufgefasst) gleichen Wesens ist und die Welt von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe durchwaltet.⁴⁴

Interessanterweise hat schon Poseidonios den eigentlich monolithischen Pneumabegriff der Stoa platonisierend aufgebrochen, indem er einen oberen Seelenteil von einem niederen unterschieden und beide fast dualistisch einander gegenübergestellt hat.⁴⁵ So kann er davon sprechen, „der Mensch solle seinem oberen Seelenteil folgen, der göttlich ist und gleichen Wesens wie der Weltgeist“ (*ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικούντι*), um gut zu leben, während er, wenn er dem niederen Seelenteil folgt, seinem „tierischen“ (*ζωώδης*) Wesen nachgibt, das als widergöttlich und böse (*τὸ ἄλογον τε καὶ κακόδαιμον καὶ ἄθεον τῆς ψυχῆς*) gilt.⁴⁶

Dieser platonisch-stoische Pneumabegriff wird nun bei Tatian augenscheinlich nochmals unter Einfluss der strengen Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf weiter dualisiert.

Es ist sicher kein Zufall, dass die Lehre von den zwei Pneumata ihre nächste Entsprechung im Werk Philons von Alexandria hat, der selbst von Poseidonios beeinflusst ist. In seiner Allegorese von Gen 2,7⁴⁷ ringt Philon mit dem anthropomorphen Bild von der Schöpfung des Menschen durch Gott. Da bei ihm Gott selbst keinen direkten Kontakt mit der Materie haben kann, sieht er sich genötigt, den aus Lehm geschaffenen Menschen nicht für den materiell-leiblichen Menschen zu halten, sondern zu betonen, dass der aus Lehm geschaffene Mensch, in den Gott seinen Lebensgeist einhaucht, mit dem menschlichen Nus gleichzusetzen ist, der dazu bestimmt ist, in einen Leib einzugehen, aber noch nicht in einen solchen eingetreten ist (*ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὐπω δ' εἰσκεικρμένον*). Dieser Nus aber wird – ähnlich wie auch

⁴³ Siehe oben, S. 226.

⁴⁴ Stobaios I (37,23–38,3 WACHSMUTH / HENSE); vgl. POHLENZ 1978, 229f.

⁴⁵ Poseidonios bei Tertullian, *De an.* 14 = Fr. 147 EDELSTEIN / KIDD = Fr. 396 THEILER. Vgl. F. RÜSCHE, *Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistesseele. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Pneumalehre*. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 18,3 (New York 1933; Nachdr. Paderborn 1968) 18.

⁴⁶ Poseidonios bei Galen, *Plac. Hipp. Plat.* V 6 (326,19–27 DE LACY) = Fr. 187,3–13 EDELSTEIN / KIDD = Fr. 417 (448,15–449,9) THEILER.

⁴⁷ „Und Gott formte den Menschen, indem er Erde von dem Boden nahm, und blies in sein Gesicht den Lebensatem, und es wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen“ (*καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβῶν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώσαν*).

bei Tatian – als γεώδης ... καὶ φθααρτός bezeichnet, der nur dann wahres Leben erlangt, wenn er mit dem göttlichen Geist verbunden wird. Erst durch die Einhauchung des göttlichen Geistes wird der menschliche Nus zu einer lebenden und geistigen Seele (νοερά και ζωσα).⁴⁸ An anderer Stelle bezeichnet Philon diesen menschlichen Nus auch als πνεύμα,⁴⁹ wodurch die Nähe Tatians zur philonischen Geistvorstellung noch deutlicher werden kann.

3. Die Unsterblichkeit der Seele

In ausdrücklichem Gegensatz zur platonischen Tradition (*Or.* 3,5; 25,3f.) verneint Tatian die Unsterblichkeit der Seele als solcher (οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, *Or.* 13,1). Tatian ist sich bewusst, dass diese Lehre von Platon verfochten worden ist,⁵⁰ wobei er von Pythagoras abhängig sein soll,⁵¹ während Aristoteles sie ausdrücklich abgelehnt habe.⁵²

Für Aristoteles ist die Seele als die Form des Körpers oder als seine Entelechie nicht von diesem abzutrennen und daher mit dem Körper sterblich. Allein das höchste Seelenvermögen, d.h. der Geist, der „von außen“ in die Seele hineingekommen ist,⁵³ ist unsterblich, aber er ist nicht mit der

⁴⁸ Philo, *Leg. alleg.* I 32.

⁴⁹ Philo, *Gig.* 23–28; vgl. H. LEISEGANG, *Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I 1: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom ΠΝΕΥΜΑ und der mystisch-intuitiven Erkenntnis* (Leipzig 1919) 22f. Hier wird der Geist, der von Moses auf die Siebzig übergeht, eindeutig als göttlicher Geist vom individuellen Geist des Moses unterschieden. Wir haben es hier also mit einer Vorstellung vom endlichen menschlichen Geist zu tun, der vom göttlichen Geist inspiriert werden muss, um zur heilvollen Erkenntnis Gottes zu gelangen.

⁵⁰ Platon vertritt diese Lehre vor allem im *Phaidon* und im *Phaidros* (vgl. *Phaidr.* 245c5: „jede Seele ist unsterblich“, ψυχὴ πάντα ἀθάνατος); ferner in *Politeia*, *Menon* und *Leges*; dazu DÖRRIE / BALTES 2002/1, 406f. 419.

⁵¹ *Or.* 3,5. Die Vorstellung von der Abhängigkeit Platons von Pythagoras ist schon im antiken Platonismus verbreitet und auch von den christlichen Schriftstellern breit rezipiert worden.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele wurde auch dem Pythagorasschüler Pherekydes zugeschrieben (vgl. *Or.* 25,3; Cicero, *Tusc.* I 38f. [zitiert bei TRELENBERG 2012, 92, Anm. 39]; ferner Hippolytos, *Haer.* VI 21,1 MARCOVICH), von anderen auch auf Empedokles zurückgeführt (Tertullian, *De an.* 54,1). Vgl. oben Anm. 8 und DÖRRIE / BALTES 2002/1, 151. 406f. Nach *Iust. Mart. 1 Apol.* 44,8f. ist diese Lehre eine Entfaltung von Denkanstößen, die auf Moses zurückgehen.

⁵² *Or.* 25,3. Dass Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele abgelehnt habe, ist – auch unter christlichen Autoren – doxographisches Allgemeingut; vgl. Hippolytos, *Haer.* I 20,4,6 MARCOVICH; Greg. Nyss. *De an. et resurr.* 8,2 (PG 46,52A).

⁵³ Vgl. Aristot. *Gen. an.* II 3,736b27–29: „Es bleibt daher nur, dass allein der Geist von außen hineinkommt und er allein göttlich ist; denn die körperliche Wirksamkeit hat keine Gemeinschaft mit seiner Wirksamkeit“ (λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισείναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ <ᾗ> σωματικῇ ἐνεργείᾳ).

individuellen Person identisch, sondern überpersönlich. Daher kann bei Aristoteles nicht von der Unsterblichkeit des Individuums die Rede sein. Obgleich Tatian eine ebenso starke Verbundenheit der Seele mit dem Leib voraussetzt, so dass mit dem Tod des Leibes auch die Seele sich auflösen muss, ist dagegen für ihn der Geist auch postmortal in der Lage, die Seele erneut zu beleben und auch den Leib aufzuwecken, so dass die im Tode untergegangene leib-seelisch-pneumatische Einheit für ewig wiederhergestellt wird.

Die Seele ist für Tatian also an und für sich betrachtet sterblich, vermag aber auch „die Unsterblichkeit zu erlangen“ (ἀπαθανατίζεσθαι, *Or.* 25,4)⁵⁴ bzw. dem Sterben zu entgehen.⁵⁵ Das Schicksal der Seele entscheidet sich dabei aufgrund ihres Verhaltens, d.h. in Folge ihrer Entscheidung für oder gegen die Wahrheit, die für Tatian mit der christlichen Botschaft identisch ist.⁵⁶ Sie stirbt und löst sich zusammen mit dem Körper auf, wenn sie die Wahrheit nicht erkennt, oder sie stirbt nicht, wenn sie diese Wahrheit annimmt. Allerdings bedeutet der Tod der unwissenden Seele nicht zugleich, dass sie sich für alle Zeit ins Nichts verflüchtigt, wie auch andererseits das ewige Leben der erkennenden Seele keineswegs deren „physische Unsterblichkeit“ bedeutet: Auch die den Tod der Unwissenheit sterbende und sich dadurch auflösende Seele wird nämlich nach Tatian Anteil an der Auferstehung haben, um im Endgericht bestraft und der ewigen Verdammnis überantwortet zu werden.⁵⁷ Dagegen stirbt die Seele nicht, wenn sie die Erkenntnis erlangt hat, auch wenn sie sich zeitweilig auflösen wird (*Or.* 13,1).

Hier wird deutlich, dass Tatian mit einer terminologischen Unterscheidung von „Sterben“ und „Auflösung“ operiert:⁵⁸ Es lässt sich nämlich beobachten, dass Tatian von der Auflösung und vom Tod der unwissenden Seele spricht, während er eindeutig herausstellt, dass die wissende Seele sich zwar auflöst, aber nicht stirbt. Während also jede Seele sich auflösen muss, müssen nicht alle Seelen sterben. Der Begriff des Sterbens scheint also bei Tatian auf den geistigen Tod der Seele beschränkt zu sein, weil ja

⁵⁴ Zu diesem Begriff vgl. z.B. Philo, *Conf. ling.* 149.

⁵⁵ *Or.* 13,1: „... sondern sterblich; doch ist die gleiche in der Lage, auch nicht zu sterben“ (... θνητή δέ· ἀλλὰ δυνατὸς ἡ αὐτὴ καὶ μὴ ἀποθνήσκειν). Zum Ganzen vgl. DÜNZL 2000, 242f.

⁵⁶ So bezeichnet er sich selbst *Or.* 17,2 als „Herold der Wahrheit“ (κῆρυξ τῆς ἀληθείας) und sagt *Or.* 19,2, dass Justin die Wahrheit verkündigt habe.

⁵⁷ Wie *Or.* 6,1 zeigen kann, besteht für Tatian – wie für die meisten anderen Apologeten – die Notwendigkeit der allgemeinen Auferstehung hauptsächlich im Zusammenhang mit dem Endgericht (χάριτι κρίσεως). Sie hat nämlich den Sinn, alle Menschen zum Gericht zu versammeln.

⁵⁸ TRELENBERG 2012, 121, Anm. 158 spricht davon, dass Tatian den „irdischen und den geistlichen Tod“ unterscheide.

gerade die Möglichkeit bestehen soll, dass die gläubigen Seelen dem Todeschicksal entgehen.⁵⁹

Die Leugnung der naturhaften Unsterblichkeit der Seele ist bei Tatian die logische Konsequenz seines dualistischen Pneumabegriffs, in den bei ihm die Seelenlehre eingebunden ist. Hat die Seele nämlich nichts Göttliches an sich, sondern ist, sofern sie für sich selbst und getrennt vom göttlichen Geist betrachtet wird, Finsternis und gerade nicht Licht,⁶⁰ so kommt ihr auch die Unsterblichkeit nicht als wesensmäßige Eigenschaft, sondern nur in ihrer Verbindung mit dem göttlichen Licht zu, das in Anlehnung an das Johannesevangelium⁶¹ mit dem göttlichen Logos gleichgesetzt werden kann.⁶² Daher kann Tatian in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass der Geist die Seele rettet und nicht umgekehrt.⁶³ Die Seele bedarf also der Rettung, d.h. einer ihr von außen zukommenden Hilfe, um an der Unsterblichkeit teilzuhaben. Dies drückt Tatian an anderer Stelle auch so aus, dass er den Heiligen Geist als die Kraft bezeichnet, die den Seelen Unsterblichkeit verleiht.⁶⁴ Daher gilt ihm der Mensch als ein „Abbild der Unsterblichkeit“ (εἰκὼν τῆς ἀθανασίας), weil er an einem „Teil Gottes“ (θεοῦ μοῖρα), seiner „Unvergänglichkeit“ (ἀφθαρσία), Anteil bekommen und dadurch auch die Unsterblichkeit erlangt hat (Or. 7,1).⁶⁵ Diese Geist-

⁵⁹ Diese Deutung vertritt schon KUKULA 1913, 41, Anm. 2 gegen PUECH 1903, 70f. Dies erinnert nicht zufällig an die johanneische Vorstellung: „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“ (ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, Joh 11,25f.).

⁶⁰ Or. 13,2: „An und für sich nämlich ist sie Dunkelheit, und nichts in ihr ist Leuchtendes“ (καθ' ἑαυτὴν γὰρ σκοτός ἐστίν, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτῇ φωτεινόν).

⁶¹ Joh 1,5: „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen“ (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν).

⁶² Or. 13,2. TRELENBERG 2012, 121, Anm. 159 weist zwar auf die Debatte zwischen T. BAARDA („John 1,5 in the Oration and Diatessaron of Tatian. Concerning the Reading ΚΑΤΑΛΑΜΒΑΝΕΙ“, *VigChr* 47 [1993] 209–225) und J. MOINGT („La réception du prologue de Jean au IIe siècle“, *Recherches de science religieuse* 83 [1995] 262f.) hin, nimmt aber inhaltlich dazu nicht Stellung. Während BAARDA davon ausgeht, dass Tatian hier bewusst auf Joh 1,5 zurückgreift und auch eine bewusste Textänderung vornimmt (καταλαμβάνει statt κατέλαβεν), bestreitet MOINGT diesen Bezug – was allerdings angesichts des Kontextes kaum begründet ist. Denn wenn Tatian hier das Licht, das in die Finsternis scheint, mit dem λόγος gleichsetzt, dann ist die Nähe zur Aussage des Johannesprologs inhaltlich wie auch sprachlich so groß, dass von einer bewussten und für den Leser auch wahrnehmbaren Anspielung auf den johanneischen Kontext ausgegangen werden muss.

⁶³ Or. 13,2: „Denn die Seele rettet nicht selbst den Geist, sondern wird von ihm gerettet“ (ψυχή γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ).

⁶⁴ Or. 16,4. GESNER, gefolgt von TRELENBERG, emendiert den offenbar lakunösen Text der Handschriften wie folgt: καὶ ὑμῖν εὐκατάληπτον ἔσται τὸ θεῖον τῆς ἀπαθανατιζούσης τὰς ψυχὰς <δυνάμεως> ὑμῖν προσελθούσης. SCHWARTZ ergänzt dagegen <λόγου δυνάμεως>, MARCOVICH <θεοῦ δυνάμεως>. Was genau in der postulierten Lücke gestanden hat, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit sagen, deutlich ist aber, dass von dem Heiligen Geist als der die Unsterblichkeit verleihenden Wesenheit die Rede ist.

⁶⁵ Vgl. Weish 2,23.

teilhabe ist hier aber deutlich mit dem Einbrechen des göttlichen Logos in die Welt der Finsternis verbunden, als deren Teil auch die menschliche Seele in ihrem postlapsarischen Zustand aufgefasst wird (*Or.* 13,2), und somit ganz johanneisch verstanden.

Mag diese Vorstellung zunächst als strenger Dualismus erscheinen, so betont der Text gleich darauf erneut die Mittelstellung der menschlichen Seele zwischen Geist und Materie: Die Seele hat zwar, wenn sie vom Geist getrennt ist, ein Streben zur Materie und wird, wenn sie diesem Streben nachgibt, mit dem Fleisch sterben. Sie kann aber auch, wenn sie Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist besitzt, nach oben aufsteigen und so das Leben gewinnen. Hierbei wird zwar wieder deutlich der Gegensatz von Seele und Geist betont, indem unterstrichen wird, die Seele stamme von unten, der Geist dagegen habe seine Wohnstatt oben (*Or.* 13,3), aber es ist zugleich deutlich, dass der Seele beide Seinsweisen offenstehen. Denn einerseits war die Seele vor dem Sündenfall mit dem Geist verbunden, wurde von ihm geleitet und hatte Anteil am göttlichen Sein (*Or.* 12,1; 13,3), andererseits hat die Seele diese Verbindung mit dem Göttlichen aus eigener Schuld und damit aus freiem Willen verloren (*ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον*, *Or.* 11,4) und kann daher, so Tatian, auch wieder durch eine Willensentscheidung in den ursprünglichen Zustand zurückstreben.⁶⁶

Da der Geist nur bei denen wieder einkehrt, die gerecht leben, und sich dann mit deren Seele verbindet (*Or.* 13,5), ist somit die freie Entscheidung des Menschen für das gute Leben eine Voraussetzung für den Geistempfang, der zur Erlösung führt. Man kann also bei Tatian eine auch sonst in der altkirchlichen Geistlehre nicht zu verleugnende synergistische Tendenz sehen.⁶⁷ Die Seelen jedenfalls, die der Weisheit folgten, zogen dadurch dann auch den Geist an sich. Dieser Geist wird dabei interessanterweise als einer bezeichnet, der mit den Gläubigen irgendwie verwandt ist (*τὸ πνεῦμα συγγενές*, *Or.* 13,6). Diese Verwandtschaft des Geistes mit der Seele scheint nun einerseits der strengen, fast dualistischen Entgegensetzung von höherem Geist und menschlicher Seele zu widersprechen, wird aber andererseits noch dadurch unterstrichen, dass Tatian die Verbindung von Seele und Geist als eine ‚Paargenossenschaft‘ (*συζυγία*, *Or.* 13,3; 15,1) bezeichnen kann,⁶⁸ ein Begriff, der aus der gnostischen Vorstellungswelt u.a. der Valentinianer bekannt ist. Im Valentinianismus bezeichnet der Begriff einerseits die Paargenossenschaft der Äonen im Pleroma, die

⁶⁶ *Or.* 11,4: „Die Schlechtigkeit haben gerade wir ans Licht gebracht; die aber, die sie ans Licht gebracht haben, sind (auch) in der Lage, sich wieder von ihr abzuwenden“ (*τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δυνατοὶ πάλιν παρατησασθαι*).

⁶⁷ Man vergleiche die ähnlichen Ausführungen des Origenes, *Princ.* I 3,5 (56,15–18 KOETSCHAU), der ebenfalls davon spricht, dass der Heilige Geist nur bei denen einkehrt, die sich schon bekehrt und gebessert haben.

⁶⁸ Vgl. DÜNZL 2000, 289f.

jeweils eine mann-weibliche Einheit bilden, die ihre Vollkommenheit ausmacht.⁶⁹ Zugleich kann er auch die Beziehung des pneumatischen Samens zu seinem ebenfalls pneumatischen engelhaften Gegenstück bezeichnen, mit dem sich die Pneumatiker im Endheil vereinigen müssen, um ins Pleroma eingehen zu können.⁷⁰ Bei Tatian bezeichnet dieser Begriff die in der Schöpfung fundierte und in der Eschatologie wiederhergestellte Verbindung von geschöpflichem und göttlichem Geist.

Dass für Tatian die Unsterblichkeit der Seele eine dieser an und für sich nicht zukommende, sondern nur in der Verbindung mit dem göttlichen Geist verliehene Eigenschaft ist, zeigt sich auch in *Or.* 16,1f.: Als Argument gegen die Ansicht, die Dämonen seien die Seelen der Verstorbenen,⁷¹ fragt er:

„Denn wie könnten sie tätig werden auch nach dem Tod? Es sei denn, dass als Lebender der Mensch unverständlich und kraftlos wäre, man dann aber annähme, dass er, wenn er zum Leichnam geworden ist, Anteil an größerer Tatkraft erhielte. Aber zum einen ist dies nicht so – wie ich in anderen Darlegungen gezeigt habe –, und zum anderen fällt es schwer zu glauben, dass die unsterbliche Seele von den Gliedern des Körpers gehemmt sein und erst dann vernünftiger werden soll, wenn sie sich von ihm trennt.“

In dieser Argumentation wird die sich durchsetzende Axiomatik der Psychologie des christlichen Autors deutlich. Für ihn ist offenbar von vornherein evident, dass Leib und menschliche Seele eine untrennbare, lebensnotwendige Einheit bilden, so dass eine Trennung der Seele vom Leib sie ihrer Möglichkeit zum Handeln berauben würde. So betont Tatian an anderer Stelle, dass der Mensch eine leib-seelische Einheit ist, so dass einerseits der Leib nicht ohne die Seele lebensfähig ist, andererseits aber auch die Seele ohne den Leib nicht in Erscheinung treten kann (*Or.* 15,2.6f.).

Daher ist für ihn die Verbindung der Seele mit dem Leib gegen platonische und auch stoische Vorstellungen keineswegs mit einer Kraftminderung oder Hemmung der Seele durch den Leib verbunden,⁷² sondern gibt ihr erst die Lebens- und Handlungsmöglichkeiten. Wenn Tatian im zweiten Teil dieser Aussage dann die schwer zu glaubende Ansicht anführt, die unsterbliche Seele werde durch die Verbindung mit den Körperglie-

⁶⁹ Vgl. Clem. Alex. *Exc. Theod.* 32,1 (117,14f. STÄHLIN / FRÜCHTEL / TREU).

⁷⁰ Vgl. Clem. Alex. *Exc. Theod.* 64 (128,15–19 STÄHLIN / FRÜCHTEL / TREU), wo das eschatologische Heil der mit ihren pneumatischen Engeln verbundenen Pneumatiker als die „ewigen Hochzeiten der Syzygien“ bezeichnet wird. Vgl. hierzu auch STRUTWOLF 1993, 183.

⁷¹ So z.B. bei Apul. *De deo Socr.* 15,152–154.

⁷² Die Platoniker sahen die Verbindung der Seele mit dem Körper überwiegend als einen Abstieg oder Fall bzw. Strafe an und werteten den Einfluss des materiellen Körpers auf die Seele als grundweg negativ; vgl. z.B. Alkinoos, *Didasc.* 25 (177,26–30 WHITTAKER / LOUIS); weitere Verweise bei DÖRRIE / BALTES 2002/2, 404f. Interessanterweise gibt es seit Platon (z.B. *Phaid.* 67d1f.) die Vorstellung vom Körper als „Fessel (δεσμός) der Seele“, wohingegen Tatian die Seele als „Band (δεσμός) des Körpers“ bezeichnet (*Or.* 15,4; s. oben Anm. 36). Auch die Stoa vertrat trotz ihres grundsätzlichen ‚Materialismus‘ die Vorstellung, dass der irdische Leib die Seele behindere: vgl. bes. Poseidonios nach Cic. *Div.* I 110.

dem gehemmt und komme erst durch die Trennung vom Leib wieder voll zu ihren Kräften,⁷³ dann will er damit eine Konsequenz aus der gegnerischen Lehre ziehen, durch die deren Unsterblichkeitsglauben widerlegt wird: Wenn die Seele wirklich unsterblich und damit göttlich wäre, dann wäre es undenkbar, dass eine solche Seele so schwach sein sollte, dass der Körper sie schwächen und der Vernunft berauben könnte.⁷⁴ In dieser Passage wird auf alle Fälle die Ansicht Tatians selbst deutlich, dass der Leib und seine Organe als solche die Seele nicht behindern und in ihrer Erkenntniskraft schmälern, sondern dies geschieht durch das Wirken der Sünde und der Dämonen (*Or.* 16,3).

Die wesentliche und untrennbare Zusammengehörigkeit von Seele und Leib drückt sich auch in der Ablehnung der pythagoreisch-platonischen Vorstellung von der Seelenwanderung aus, deren Grundlage und Ermöglichungsgrund, die Lehre von der Präexistenz einer unsterblichen und aus himmlischem Bereich herabgestiegenen Seele, Tatian ausdrücklich zurückweist: Für ihn stammt die Seele als innermaterielles Bewegungs- und Lebensprinzip von unten und keineswegs von oben. Da sie „von unten her entstanden ist“ (*κάτωθεν ἐστὶν ἢ γένεσις*, *Or.* 13,3) und zugleich Geschöpf des göttlichen Logos ist, ist eine überweltliche Präexistenz der Seele ausgeschlossen. Die Seele ist vielmehr vom göttlichen Logos zusammen mit der Materie geformt worden, wie folgender Passus nahelegt:

„Wie ich nämlich nicht war, bevor ich wurde, und daher (auch) nicht erkannte, wer ich war, sondern nur im Bestand der fleischlichen Materie vorhanden war, nachdem ich aber – der ich nicht von altersher bin – geworden bin, erst durch mein Werden den Glauben an meine Existenz habe, auf die gleiche Weise werde ich, nachdem ich geworden und durch den Tod nicht mehr bin und man mich dann auch erneut nicht mehr sieht, wiederum sein, wie ich, nicht von altersher entstanden, dann erst hervorgebracht wurde.“ (*Or.* 6,3)

Die Seele ist nicht einheitlich, sondern „aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt“ (*πολυμερής*, *Or.* 15,2),⁷⁵ so dass sie am Körper klar erkennbar ist. Als solche, auf die verschiedenen Körperteile verteilte Seele ist sie auch nicht vom Körper abzutrennen (*Or.* 15,2). Diese enge Verbindung und Zusammengehörigkeit von Seele und Leib zeigt sich bei Tatian denn auch

⁷³ Die „Trennung der Seele vom Körper“ war den Platonikern nicht nur eine Definition des Sterbens, sondern gleichsam auch eine Definition und ein wesentliches Ziel der Philosophie. Es galt, die Seele von den negativen Einflüssen des Körpers zu befreien und wieder zu sich selbst zu führen – ähnlich der „Angleichung an Gott“; vgl. DÖRRIE / BALTES 1996, 255.

⁷⁴ Ähnlich argumentiert auch Tertullian, *De an.* 54 mit der von Platon angesetzten hohen Würde der Seele, die ein Vergessen auf Grund der Verbindung mit dem Körper eigentlich unmöglich machen sollte.

⁷⁵ Platon spricht ebenfalls von *μέρη ψυχῆς* (*Rep.* IV 442b11.c5; 444b3; IX 577d4 u.ö.), doch bezieht er dies auf die drei bekannten Seelenteile. Diese bilden zusammen wiederum eine Einheit. Andere, vor allem Aristoteles und die Stoiker, sprachen dagegen lieber von den „Seelenvermögen“ (*δυνάμεις ψυχῆς*).

in seiner genuin jüdisch-christlichen Auferstehungshoffnung: Sowohl die Seele als auch der Leib erlangen im Endheil die Unsterblichkeit. Damit wird zum einen die christliche Vorstellung von der Auferstehung des Leibes gegen die platonische Lehre von der leiblosen Postexistenz der Seele verfochten,⁷⁶ zum anderen auch die Seele durch ihre an und für sich bestehende Vergänglichkeit prinzipiell auf dieselbe Ebene wie der materielle Leib gestellt (*Or.* 25,4).

Die Unsterblichkeit der Vernunftseele ist Konsens in der platonischen Tradition. Ausgehend von Platon, *Tim.* 41c6–d3, wonach der Gott zur Erschaffung der Lebewesen den unsterblichen, göttlichen Teil beigibt,⁷⁷ mit dem die jungen Götter den sterblichen Anteil verbinden sollen, war es überwiegende Meinung bei den mittelplatonischen Interpreten, dass damit der obere, vernünftige und der untere, unvernünftige Seelenteil gemeint seien.⁷⁸ Hippolytos behauptet nun in seinem aus Doxographien geschöpften Bericht über die verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen, dass es unter den Platonikern einen Dissens über die Unsterblichkeit der Seele gäbe: Während die einen sie als ungeworden und unsterblich, andere dagegen als geworden, aber durch den Willen Gottes als unsterblich ansähen, würden wiederum andere Platoniker sie als geworden und vergänglich bezeichnen. Letztere sollen sich für ihre Sondermeinung auf *Tim.* 41d4f. berufen haben, wonach die Seele aus dem Mischkrug stamme und daher geworden sei; und da alles, was geworden ist, auch vergänglich sei,⁷⁹ müsse sie notwendigerweise auch wieder vergehen.⁸⁰ Eine solche Ansicht lässt sich jedoch im genuin platonischen Kontext nicht nachweisen,⁸¹ die Platoniker lehnen nach unseren Zeugnissen einmütig die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele.⁸² Es gibt aber platonisierende gnostische Vorstellungskomplexe, die dieser Vorstellung, die Seele sei sterblich, entsprechen.⁸³ Besonders nahe liegt hier die valentinianische Seelenlehre: Für einige Valentinianer war die Seele zwischen Materie und Geist gestellt: Während der Geist unsterblich und unvergänglich ist und die Materie nicht gerettet werden kann, „hat das Seelische (im Menschen) den freien Willen“ (τὸ ψυχικὸν ἀπεξούσιον ὄν). Die Seele ist zwar an und für sich

⁷⁶ Der Tod wurde ja gerade als die Trennung der Seele von dem Körper definiert; s. oben Anm. 73.

⁷⁷ Vgl. *Or.* 7,1: Der Mensch besitzt durch einen Anteil am Wesen Gottes die Unsterblichkeit.

⁷⁸ Attikos und Albinos bei Procl. *In Plat. Tim.* III 234,8–18 DIEHL. Der obere Teil, der mit dem Nus gleichgesetzt wird, ist es auch, der sich den Göttern angleicht (ebd.) – vgl. *Or.* 7,1.

⁷⁹ *Plat. Rep.* VIII 546a2: „Alles Gewordene ist vergänglich“ (γενομένῳ παντὶ φθορὰ ἐστίν).

⁸⁰ Hippolytos, *Haer.* I 19,10 MARCOVICH.

⁸¹ Vgl. DÖRRIE / BALTES 2002/1, 419, Anm. 74.

⁸² Einen Dissens gab es lediglich hinsichtlich der Unsterblichkeit bzw. Sterblichkeit der unvernünftigen Seele; vgl. DÖRRIE / BALTES 2002/1, 406–437; 2002/2, 402.

⁸³ Vgl. STRUTWOLF 1993, 113.

sterblich, wenn sie sich aber dem Geist angleicht, wird sie durch den Geist gerettet; wenn sie sich der Materie angleicht, wird sie mit ihr zugrunde gehen.⁸⁴

Die Ansicht, dass die Seele an und für sich nicht unsterblich ist, teilt Tatian offenbar auch mit seinem Lehrer Justin.⁸⁵ Dieser hat in seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon* die Bestreitung der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit jenem weisen alten Mann in den Mund gelegt, dem er selbst seine Bekehrung zum Christentum verdanken will: Der Alte argumentiert hier mit dem – auch von einigen Platonikern angenommenen⁸⁶ – Gewordensein der Welt, die keine ewige und gottgleiche Existenz der Seelen zulasse,⁸⁷ und der Justin des Dialogs lässt sich von dieser Argumentation bereitwillig überzeugen.⁸⁸ Allerdings bedeutet das keineswegs, dass auch alle Seelen tatsächlich sterben werden, sondern vielmehr für das Gericht Gottes aufbewahrt werden und durch den Willen Gottes entweder als gute Seelen nicht mehr sterben werden oder als böse Seelen solange existieren werden, wie Gott es zu ihrer Bestrafung für richtig hält und will.⁸⁹ Justin bringt diese Ansicht von der von Gottes Willen und nicht von der Natur der Seele abhängigen Fortexistenz der Seelen ganz bewusst und explizit mit Platon, *Tim.* 41a7–b6 in Verbindung, wenn er die von seinem Gegen-

⁸⁴ Vgl. Clem. Alex. *Exc. Theod.* 56,3 (125,18f. STÄHLIN / FRÜCHTEL / TREU); ferner Iren. *Adv. haer.* I 5,1; s. auch Hippolytos, *Haer.* X 13,3 MARCOVICH: Christus ist gekommen, um den Geist zu retten, der im „inneren Menschen“, der mit der Seele des Menschen gleichgesetzt ist (vgl. VI 34,5), wohnt; der innere Mensch wiederum wird durch den in ihm wohnenden Geist gerettet. Wie bei Tatian ist es hier der Geist, der die an und für sich sterbliche Seele rettet. Nur ist der Geist dabei als pneumatischer Samen des Gnostikers verstanden und nicht mit dem Heiligen Geist identifiziert.

⁸⁵ Zur Frage der Schülerschaft Tatians bei Justin, die zuerst von Irenäus, *Adv. haer.* I 26,1, dann in deutlicher Abhängigkeit von ihm auch von Eusebios, *HE IV* 16,7 und Hieronymus, *Vir. ill.* 29 behauptet wird, vgl. die Diskussionen bei TRELENBERG 2012, 195–203. Allerdings besteht kein wirklich überzeugender Grund für die Bestreitung dieser doch recht gut bezugten Schülerschaft. Vgl. auch NEYMEYR 1989, 24. 183f.

⁸⁶ Wie schon Aristoteles (*Cael.* A 10 279b–280a34) verstehen vor allem die beiden Platoniker Attikos und Plutarch die Aussagen Platons im *Timaios* (28b2–c2) im eigentlichen Wortsinne und lehren die reale Gewordenheit der Welt; z.B. Plut. *De an. procr.* 5 (1014A–C); *Quaest. Plat.* 8,4 (1007Cf.); Attikos, *Fr.* 19. 25 DES PLACES; vgl. DÖRRIE / BALTES 1998, 374–425. 523–527 mit weiteren Verweisen. Auch Iust. Mart. *Dial.* 5,1 weiß von dieser Lehrdifferenz innerhalb des Platonismus, dem er sich zum (fiktiven) Zeitpunkt des Gesprächs zugehörig fühlt, und plädiert hier für das platonische Minderheitsvotum im Sinne eines realen Anfangs der geschaffenen Welt.

⁸⁷ Andererseits diene einigen Platonikern die Ewigkeit der Seele als Argument für das Ungewordensein der Welt; vgl. z.B. Alkinoos, *Didasc.* 14 (169,32–35 WHITTAKER / LOUIS).

⁸⁸ Iust. Mart. *Dial.* 5,1f. Wenn er 1 *Apol.* 18,1–6 vom Weiterleben der Seelen nach dem Tod spricht, so ist damit ebenfalls nicht die Unsterblichkeit der Seele gemeint, sondern die durch den göttlichen Willen mögliche Weiterexistenz der an und für sich sterblichen Seele – wie auch die Begründung vom Weiterleben der Seele in Parallelität zu der durch den göttlichen allmächtigen Willen bewirkten Auferstehung des Leibes zeigen kann.

⁸⁹ Iust. Mart. *Dial.* 5,3.

über ins Spiel gebrachte vom göttlichen Willen abhängige „Unsterblichkeit der Seele“ mit der Vorstellung Platons vergleicht, nach der die Welt zwar als gewordene an und für sich vergänglich sei, aber auf Grund des göttlichen Willens keinen Anteil am Todeslos haben wird.⁹⁰ Interessanterweise gilt auch für den *Dialog mit dem Juden Tryphon*, dass das lebenspendende Element für die Seele der Geist ist: So wie der Leib, wenn er von der Seele verlassen werde, stirbt, so sterbe auch die Seele, wenn sie vom „lebenspendenden Geist“ verlassen wird.⁹¹

4. Fazit

Tatians Seelenlehre ist zwar durch und durch vom jüdisch-christlichen Schöpfungsgedanken und damit der theologischen Differenz von Gott und Kreatur bestimmt und als solche kritisch gegenüber philosophischen Konzepten eingestellt, die diese Differenz zu verwischen drohen, aber dieser ‚unphilosophische‘ Gedanke prägt sich dennoch auch mithilfe philosophischen Materials aus. So lässt sich durchaus eine gewisse Nähe seiner Vorstellungen zu bestimmten, auf Poseidonios zurückgeführten stoischen und mittelplatonischen Lehrmeinungen konstatieren, die allerdings von der theologischen Differenz her gebrochen werden. So erscheint dann das, was im Rahmen der zeitgenössischen Philosophie als Einheit gesehen wird, bei Tatian in eine Dualität aufgesprengt, deren einer Teil auf Seiten der menschlichen Seele, deren anderer auf Seiten des göttlichen Wesens zu stehen kommt.

Kann die stoische wie die platonische Psychologie von einer Verwandtschaft des menschlichen Geistes mit dem göttlichen sprechen und dabei in gewissem Sinne den menschlichen Nus als Teil der Gottheit ansehen, so kann auch Tatian das höhere Pneuma im Menschen als „Teil Gottes“ sehen, aber er unterscheidet es dabei streng vom menschlichen Pneuma, das sterblich und wandelbar ist. Während für die meisten Platoniker allein der niedere Seelenteil des Menschen sterblich ist, der höhere dagegen die Unsterblichkeit besitzt, ist für den christlichen Theologen Tatian die Seele als ganze sterblich. Aus philosophischer Perspektive betrachtet identifiziert Tatian also den menschlichen Geist als ganzen mit dem niederen Seelenteil der poseidonianischen und platonischen Philosophie und stellt ihm den Heiligen Geist als das göttliche Komplement gegenüber.

⁹⁰ Iust. Mart. *Dial.* 5,4. Allerdings spricht Platon an der von Justin angeführten Stelle des *Timaios* nicht von der Gewordenheit und Vergänglichkeit der Welt, sondern von der der gewordenen Götter, deren ewige Existenz vom göttlichen Willen abhängt. Dieses Argument ist dann von Attikos von den Göttern auch auf die Schöpfung als ganze übertragen worden.

⁹¹ Iust. Mart. *Dial.* 6,2; vgl. Koh 12,7; 3,19f.

Mag Tatian sich also dem Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie *expressis verbis* verweigern, so zeigt doch seine Darstellung der Seelenlehre, wie wenig eine solche Gesprächsverweigerung faktisch möglich war. Tatians eigene Seelenvorstellung ist ohne ihre untergründige Verwurzelung im zeitgenössischen philosophischen Diskurs nicht wirklich verstehbar.

Tatian und die antike Paideia. Ein Wanderer zwischen zwei (Bildungs-)Welten

Peter Gemeinhardt

1. Zum Einstieg: Uneindeutigkeit als Programm?

Tatian hat von der klassischen griechischen Bildung keine hohe Meinung. Oder: Tatian hat von der klassischen griechischen Bildung eine sehr hohe Meinung. Beide Sätze lassen sich aus der *Oratio ad Graecos* hinlänglich begründen. Genau darin liegt das Problem, wenn man sich Tatians Bildungsvorstellungen annähern möchte: Eine eindeutige Haltung zu Bildungsfragen – sei es kritisch, sei es affirmativ – ist von Tatian nicht zu erhalten. Vielmehr setzt er seine rhetorische Kompetenz gezielt ein, um sich von ihr (und ihren nichtchristlichen Bewunderern) zu distanzieren. Insofern muss jegliche Analyse seiner Bildungskonzeption in Rechnung stellen, dass Tatian selbst ein apologetisches oder auch protreptisches,¹ jedenfalls aber nicht primär ein bildungstheoretisches Anliegen verfolgt.

Der Fragestellung nachzugehen, welche Bildung Tatian besitzt, favorisiert und kritisiert, lohnt sich dennoch. Wie gebildet Christen sein dürfen, ob sie es in gleichem Maße wie ihre nichtchristlichen Zeitgenossen sein sollen oder ob sie eine spezifisch christliche Bildung erwerben und vermitteln müssen – das war seit den Anfängen des Christentums strittig. Und zumal für die Apologeten, die auf die Vernunftgemäßheit des Glaubens und auf die Vermittelbarkeit ihrer handlungsleitenden Überzeugungen setzten, war es weit mehr als eine Nebensache, ob die hellenische Paideia das Terrain war, auf dem man sich mit (realen oder virtuellen) paganen Zeitgenossen treffen konnte. Bei Tatian ist dies eine besonders reizvolle Frage, weil er sich *prima facie* von dieser Paideia kategorisch absetzt und für die klassischen Philosophen nur Spott übrig hat – zugleich aber schon Zeitgenossen als Schüler des von ihm als „hochbewunderungswür-

¹ Dass Tatian keine Apologie, sondern einen Protrepticus verfasste, betont F. R. PROSTMAYER in seinem Beitrag zum vorliegenden Band (S. 204–205); vgl. auch die Einführung von H.-G. NESSELRATH (S. 17–19). Besonders McGEHEE 1993 argumentierte in diese Richtung; kritisch zu einer solchen Gattungsbestimmung äußerte sich W. KINZIG, „Überlegungen zum Sitz im Leben der Gattung Πρὸς Ἑλληνας / Ad nationes“, in: R. VON HAEHLING (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung* (Darmstadt 2000) [152–183] 158–161, affirmativ hingegen LÖSSL 2007, 135. Die Diskussion über die Gattung der *Oratio* zeichnet TRELENBERG 2012, 230–240 nach.

dig“ bezeichneten Justin² gilt, der wiederum eine ganz andere, Brückenbauende Bildungskonzeption vertrat.³ Man könnte – wiederum *prima facie* – sagen: Wenn Tatian tatsächlich Justins Schüler gewesen sei, habe er bei ihm nicht allzu viel gelernt. Diese Beobachtung mag aber auch den Anlass bieten, eingehender nach dem Aufreißen von Gräben und dem Bauen von Brücken durch Tatian zu schauen. Genau dies – und nur dies – soll in diesem Beitrag geschehen.⁴

2. Ein weit gereister Autor: Bildungsbiographische Streiflichter

Wenn Tatian die radikale Diastase zwischen ‚barbarischer‘ und ‚hellenischer‘ Bildung betont, dann tut er dies im Habitus dessen, der genau weiß, was er hinter sich lässt. Daher müssen zunächst die verstreuten Informationen zu Tatians Bildungsbiographie genannt werden, wohl wissend, dass sämtliche Hinweise, die nicht der *Oratio* selbst entnommen werden können, von Autoren stammen, die Tatian nicht freundlich gesinnt waren.⁵ Das betrifft beispielsweise die Tatian zugeschriebene extreme Askese, die ihn zum Begründer des ‚Enkratismus‘ werden ließ, jedenfalls in der Optik des Irenaeus von Lyon, dessen knapper Bericht über Tatian viele spätere Häresiologen inspiriert hat:

„Tatian war Anhänger Justins gewesen und hatte solche Vorstellungen nie vertreten, solange er in dessen Nähe war. Nach Justins Märtyrertod fiel er von der Kirche ab. In der überheblichen Selbsteinschätzung, ein Lehrer zu sein, wurde er stolz und aufgeblasen, als ob er besser sei als die übrigen. Er gab seiner Schule eine eigene Richtung,

² Tatian, *Or.* 18,6: ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος.

³ Das wird schon daran deutlich, dass und wie Justin, *1 Apol.* 2,2 an die Selbsteinschätzung der Adressaten als „Fromme und Liebhaber der Weisheit, Wächter der Gerechtigkeit und Freunde der Bildung“ (εὐσεβείς καὶ φιλόσοφοι καὶ φύλακες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας) anknüpft. In *Dial.* 119,4 (502 ΒΟΒΙΧΘΟΝ) grenzt er das Christentum explizit von einem ‚Barbarenstamm‘ ab: „Wir sind weder ein verachtenswertes Volk noch ein Barbarenstamm noch so etwas ähnliches wie die Völker der Karer oder Phryger“ (Οὐκοῦν οὐκ εὐκαταφρόνητος δῆμός ἐσμεν οὐδὲ βάρβαρον φύλον οὐδὲ ὅποια Καρῶν ἢ Φρυγῶν ἔθνη). Vgl. hierzu J. H. WASZINK, „Some Observations on the Appreciation of The Philosophy of the Barbarians‘ in Early Christian Literature“, in: L. J. ENGELS (Hg.), *Mélanges offerts à Mlle Christine Mohrmann* (Utrecht 1963) [41–56] 49.

⁴ Ich führe damit Gedanken aus, die zuerst skizzenhaft in GEMEINHARDT 2007, 104–108 formuliert wurden.

⁵ Zum Folgenden vgl. HUNT 2003, 1f.; W. L. PETERSEN, „Tatian the Assyrian“, in: A. MARJANEN / P. LUOMANEN (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*. SVigChr 76 (Leiden / Boston 2005) 125–158; wieder in: ders., *Patristic and Text-critical Studies. The Collected Essays of William L. Petersen*, hg. v. J. KRANS / J. VERHEYDEN. New Testament Tools, Studies and Documents 40 (Leiden u.a. 2012) [437–469] 440–445; POUDERON 2005, 175–177; TRELENBERG 2012, 1–8; R. FALKENBERG, „Tatian“, in: J. ENGBERG / A.-Ch. JACOBSEN / J. ULRICH (Hg.), *In Defence of Christianity. Early Christian Apologists*. ECCA 15 (Frankfurt/M. u.a. 2014) [67–79] 76–78.

fabelle von bestimmten unsichtbaren Äonen, wie sie bei Valentin vorkommen, erklärte ganz ähnlich wie Marcion und Saturninus die Ehe für Schändung und Unzucht und bestritt – allerdings als eigene Idee – dem Adam das Heil.⁶

Tatian ist damit ein prominentes Beispiel für Irenaeus' Klage über selbsternannte „Lehrer“ (*doctores*), die sich von ihrer ursprünglichen „(Splitter-)Gruppe“ (*haeresis*) trennten, eine eigene „Lehre“ (*dogma*) erfänden und so dazu beitrügen, dass sich die ‚Häresien‘ zahllos vermehrten⁷ – und damit die Einheit der Kirche und ihrer Lehre gefährdeten. Dabei hätte Tatian (in Irenaeus' Sicht) als Schüler des rechtgläubigen Philosophen und Märtyrers Justin die besten Voraussetzungen gehabt, ein wahrer Lehrer des Evangeliums zu werden, begab sich aber in die geistige Gesellschaft bereits identifizierter ‚Häretiker‘. Irenaeus zeichnet also Tatian in sein Gesamtbild der Kirche im 2. Jahrhundert ein, in der ein Streit um die wahre Lehre und um ihre authentischen Vertreter tobt, sei es um kosmologische Spekulationen wie bei Valentin oder um die Legitimität der Ehe wie bei Marcion und Saturninus. Allerdings lassen sich solche Gedanken und Positionen in der *Oratio* nicht identifizieren, in der die religiöse Praxis gar keine Rolle spielt – der Tatian in der Tradition häufig zugeschriebene Enkratismus müsste, wenn überhaupt, in anderen Texten verbreitet worden sein.⁸ Die traditionelle, bis weit in die moderne Forschung hinein anerkannte häresiologische Klassifizierung hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation der *Oratio*: Die Frage nach der enkratitischen *Praxis* verdeckt tendenziell die auf den *Intellekt* konzentrierte Soteriologie der *Oratio*, denn Tatian propagierte, so Naomi Koltun-Fromm, eine „Erlösung durch Erkenntnis“⁹, nicht durch Rituale, Handlungen oder Lebensformen – und schrieb gerade Bildung und Philosophie eine für das Heil maßgebliche Bedeutung zu.

Das alles spricht nicht dagegen, dass Tatian – wie Euseb berichtet – nach Justins Tod (ca. 165 n. Chr.) seine eigene „Schule“ (*διδασκαλεῖον*) gründe-

⁶ Irenaeus von Lyon, *Adv. haer.* I 28,1 (FC 8/1, 324,10–18 Brox): *Qui cum esset Iustini auditor, in quantum quidem apud eum erat, nihil enarravit tale; post vero illius martyrium absistens ab ecclesia et praesumptione magistri elatus et inflatus, quasi prae ceteris esset, proprium charactere doctrinae constituit, Aeonas quosdam invisibiles similiter atque hi qui a Valentino sunt velut fabulam enarrans, nuptias autem corruptelas et fornicationes similiter ut Marcion et Saturninus dicens, Adae autem saluti ex se contradictionem faciens.* Übers. ebd. 325.

⁷ Irenaeus, *Adv. haer.* I 28,1 (FC 8/1, 322,20–26 Brox).

⁸ Vgl. KOLTUN-FROMM 2008, 5–18. Tatian wird z.B. von Euseb von Caesarea (*HE* IV 28; GCS Eus. II/1, 390,1 SCHWARTZ sowie *Chron.* a. 2188; GCS Eus. VII, 206,13f. HELM) als Urheber des Enkratismus bezeichnet, ebenso von Epiphanius, *Pan.* 46,1,8 (GCS Epiph. II, 204,13f. HOLL / DUMMER) und Hieronymus, *Comm. in Ioelem* 1; *Comm. in Amos* 2,12 (CChr.SL 76, 172,431f.; 239,354f. ADRIAEN); weitere Belege bei WHITTAKER 1982, 82f. Zu derlei Formen (allzu) radikaler Askese im frühen Christentum vgl. P. GEMEINHARDT, „Enkratism“, *EBR* 7 (2013) 889–892.

⁹ So KOLTUN-FROMM 2008, 15: „One gains redemption through an intellectual soteriology, a soteriology discovered by reading the ancient scriptures.“

te und sich, ganz wie dieser, als διδάσκαλος zu etablieren suchte.¹⁰ In der *Oratio* nimmt Tatian verschiedentlich die Pose des Lehrers ein (vgl. z.B. *Or.* 19,10). Mit Rhodon nennt Euseb zumindest eine Person, die als Schüler Tatians galt.¹¹ Allerdings ist die pejorative Konnotation bei Irenaeus in Rechnung zu stellen, die den intensiven Diskurs über die christliche Lehre im 2. Jahrhundert mittels der Dichotomie von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ zu ordnen anstrebt. Wenn Tatian also tatsächlich das Haupt einer αἵρεσις, einer „Schulrichtung“ (mit wohl nicht sonderlich großer Anhängerschaft), war, ist dies von Irenaeus' Anklage zu unterscheiden, er sei ein ‚Häretiker‘ im dogmatischen Sinne gewesen, also ein Irrlehrer, der sich der *falschen* Schulrichtung angeschlossen habe.¹² Dass eine solche Differenz von ‚orthodoxer‘ und ‚häretischer‘ Lehre sich in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts erst herausbildete und nicht als gegeben vorausgesetzt werden kann, ist seit langem erkannt worden.¹³ Man muss also Vorsicht walten lassen, um nicht in anachronistischer Weise Maßstäbe späterer Zeiten an Tatian und seine Zeitgenossen anzulegen. Vielmehr ist zu fragen, in welchen laufenden Diskursen sich Tatian mit seinen Aussagen positionieren wollte und warum es später so erschien, als sei damit die Grenze zur Häresiologie überschritten worden. Dass dabei gerade in biographischer Hinsicht nicht allzu viel Verlässliches übrig bleibt, teilt Tatian mit so gut wie

¹⁰ Die Begriffe überliefert Euseb, *HE* IV 29,2f. (GCS Eus. II/1, 390,15f. SCHWARTZ) in einem Zitat des griechischen Originals von Irenaeus, *Adv. haer.* I 26,1. HARNACK 1882, 203 Anm. 240 interpretiert διδασκαλεῖον als „Lehre“ (mit der lateinischen Übersetzung des Irenaeus: *doctrina*) und findet hierfür bei TRELENBERG 2012, 2 Anm. 8 Zustimmung, was freilich nur dann einleuchtet, wenn man unter einer ‚Schule‘ ein festes organisatorisches Gebilde versteht – Justinus und auch Tatians ‚Schulen‘ bestanden hingegen vermutlich nur durch den (lockeren) personalen Zusammenhalt von Schülern und Lehrer (vgl. GEORGES 2012, 81 sowie bereits NEYMEYR 1989, 194f., McGEHEE 1993, 154–158 und B. POUDERON, „Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au IIe siècle: les ‚écoles‘ d'Athènes, de Rome et d'Alexandrie“, in: POUDERON / DORÉ 1998, [237–269] 241. 261).

¹¹ Euseb, *HE* V 13,1 (GCS Eus. II/1, 454,15f. SCHWARTZ): μαθητευθεὶς ἐπὶ Ρώμης, ὡς αὐτὸς ἰστορεῖ, ΤΑΤΙΑΝΩ. Fast wortgleich: *HE* V 13,8 (ebd. 458,6). Zu Rhodon vgl. LAMPE 1987, 250f.; NEYMEYR 1989, 35f. 186.

¹² MARKSCHIES 2007, 93 sieht in den Lehrdifferenzen zwischen Justin und Tatian einen Ausdruck des vom paganen philosophischen Schulbetrieb übernommenen Pluralismus der Lehrmeinungen, insofern „eine streng normierte Traditionsweitergabe und institutionelle Ausgestaltung von Meinungen, wie sie die christliche Kirche dann in Gestalt von Kanon und *regula fidei* intendierte, weitgehend außerhalb des Blickfeldes von philosophischen Schulen lag“. Wenn freilich die Beobachtung von HANIG 1999, 49 stimmt, dass Tatian in der Logoslehre „in der Nähe jener Position zu stehen scheint, die von Justin abgelehnt wird“, wäre die Angelegenheit etwas weniger harmlos. Dies kann hier nicht näher diskutiert werden.

¹³ Klassisch: BAUER 1964; vgl. jetzt die Darstellung und Kritik seiner Thesen bei MARKSCHIES 2007, 339–369 und ihre Substituierung durch ein Modell von „pluraler Identität“; vgl. hierzu allerdings wiederum die kritischen Bemerkungen von E. MÜHLENBERG, *Göttin-gische Gelehrte Anzeigen* 262 (2010) 230–247, bes. 245–247.

allen christlichen Autoren, zumal mit den ‚Häretikern‘, der vorkonstantinischen Zeit.

Syrer von Herkunft, empfing Tatian – dies ist unstrittig – eine fundierte grammatische und rhetorische Bildung.¹⁴ Nach Eusebs Bericht erteilte er eine Zeitlang „in den griechischen Wissenschaften Unterricht“ (σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι), wobei er „hierin nicht wenig Ruhm erntete, auch zahlreiche wissenschaftliche Denkmäler hinterließ“ (περιστά τε ἐν συγγράμασιν αὐτοῦ καταλιπὼν μνημεῖα).¹⁵ Von diesen Schriften aus der Zeit vor seiner Konversion ist freilich nichts erhalten. Tatian selbst ist daran gelegen, sich als in der antiken Paideia versiert darzustellen:

„Ich habe (selbst) ein großes Stück Erde bereist und zum einen eure sophistischen Künste gelehrt,¹⁶ bin zum anderen aber auch vielen (anderen) Künsten und Vorstellungen begegnet und habe mich zuletzt auch in der Stadt der Römer aufgehalten.“¹⁷

Zweierlei ist hieraus über Tatians Bildung zu entnehmen: Einerseits lässt er, durchaus unbescheiden, erkennen, wie gewandt er sich im griechischen Bildungskosmos bewegt – wieviel er davon *materialiter* parat hatte, ist eine andere Frage: „Tatian fügt sich bestens in das Bild ein, das wir von der Rhetorik des 1./2. Jh.s n. Chr. besitzen – als einer Prunkberedsamkeit, die eine imponierende Breite von Bildungselementen auffährt, aber an der Oberfläche bleibt.“¹⁸ Die *Oratio* enthält zahlreiche Listen von Erfindungen (Kap. 1), Philosophen (Kap. 2–3), Göttern (Kap. 8) oder Statuen (Kap. 33–34); dass Tatian all dies durch Autopsie oder eigene Lektüre kennen gelernt hatte, ist mit Recht bezweifelt worden, vielmehr scheint er sich durchaus virtuos bereits existierender literarischer Kataloge bedient zu haben.¹⁹ Deutlich wird andererseits Tatians Selbstdarstellung, die Nähe und Distanz glei-

¹⁴ Or. 42,1: γεννηθεὶς μὲν ἐν τῇ τῶν Ἀσσυρίων γῆ, παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα („geboren wurde ich im Land der Assyrer und lernte zuerst eure Bildung kennen“). Das „Eure“ ist, für sich genommen, inhaltlich unbestimmt, aus dem Kontext der *Oratio* und insbesondere aus den sogleich zitierten Stellen geht aber zweifelsfrei hervor, dass es sich um die hellenische Paideia handeln muss. Die in der *Oratio* zu identifizierenden Elemente grammatisch-rhetorischer Bildung listet LAMPE 1987, 363f. auf.

¹⁵ So Euseb, HE IV 16,7 (GCS Eus. II/1, 358,2–5 SCHWARTZ); Überts. Ph. HAEUSER, 216.

¹⁶ Anders NESSELRATH mit Verweis auf den Aorist σοφιστεύσας: „... habe mir eure sophistischen Künste erworben“; ähnlich TRELENBERG 2012, 179: „... habe ich eure Sophistik studiert“; mit σοφιστεύω (praes.) ist „als Sophist bzw. Rhetor lehren“ gemeint, so die in LSJ s. v. aufgeführten Belege (vgl. insbesondere Aristoteles, *Soph. el.* 165a28 sowie Plutarch, *Caesar* 3,1; *Lucullus* 22,7; *Quaest. Conv.* VIII 3,2 720E11). Die oben gegebenen Hinweise auf Tatians Lehrtätigkeit machen m.E. die letztere Deutung wahrscheinlich.

¹⁷ Or. 35,1: πολλὴν δὲ ἐπιφοιτήσας γῆν καὶ τοῦτο μὲν σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα, τοῦτο δὲ τέχνας καὶ ἐπινοίας ἐγκυρήσας πολλαῖς, ἔσχατον δὲ τῇ Ῥωμαίων ἐνδιαιτρίῳσας πόλει.

¹⁸ LAMPE 1987, 247.

¹⁹ Nach TRELENBERG 2012, 78 ist Tatian „gerade in dieser Hinsicht (sc. der Kulturkritik am Griechentum) weniger ein origineller Denker als ein Sammler von ihm geeignet erscheinenden Informationen“.

chermaßen markiert: In der Einleitungspassage der *Oratio* distanziert sich Tatian plakativ von „eurer ‚Weisheit‘ ... auch wenn ich in ihr eine recht respektable Figur machte“.²⁰ Tatian weiß also, was er hinter sich lässt. Der Anspruch, zu den hellenisch Gebildeten zu gehören, ist gleichwohl unbestreitbar; allerdings handelt es sich hier nicht – wie bei Justin – um an philosophischen Lehrtraditionen orientierte, sondern vielmehr um *rhetorische*, ‚formale‘ Gelehrsamkeit, die auch die Rezeption der antiken *Rhetorikkritik* einschließt.²¹

Tatian stellt sich selbst als einen Suchenden dar, wiederum in gewisser Analogie zu Justin (s.u.), aber nicht nur als nach Bildung, sondern auch nach der rechten religiösen Praxis Suchenden, weshalb er sich seiner eigenen Aussage zufolge sogar in Mysterienkulte initiieren ließ.²² Dem Zusammenhang nach erscheint dies nicht als Selbsthingabe an einen geheimnisvollen Kult, sondern eher als Teil der Bestandsaufnahme religiöser Affiliationen unter Griechen und Römern, die den Syrer von Herkunft intellektuell faszinierten und ihn als „travelled polymath“ auswiesen.²³ Dann aber erlebte er eine tiefgreifende Konversion religiöser *und* kultureller Natur:

„Deshalb habe ich sowohl der Prahlerei der Römer als auch der kalten Klügelei der Athener – Meinungen ohne sinnvollen Zusammenhang – Lebewohl gesagt und mich einer Philosophie zugewandt, die ihr für ‚barbarisch‘ haltet.“²⁴

Wir kommen auf den Zusammenhang dieser biographischen Notiz noch zu sprechen. Hier sei nur festgehalten, dass die Abgrenzung von Römern und Griechen – die übrigens nur an dieser Stelle gesondert genannt werden – nicht nur thetisch behauptet, sondern auch lebensgeschichtlich untermauert wird. Der ‚Barbar‘ steht über den (Bildungs-)Dingen, jedenfalls soweit, dass seine Suchbewegung ihn zu einer kritischeren Haltung führt,

²⁰ *Or.* 1,5: τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ’ ὑμῖν σοφίᾳ κἄν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ. Der letzte Halbsatz ist in der Forschung ganz unterschiedlich verstanden worden (vgl. die Anm. z. St.), nämlich entweder (wie oben) als Selbstaussage Tatians in der 1. Person oder, so zuletzt TRELENBERG 2012, „auch wenn vielleicht sich manch einer (3. Ps.!) durchaus achtbar in ihr zeigte“ (87). Letzteres konnte dann wiederum als verkappte Selbstbeschreibung verstanden werden, so LAMPE 1987, 248; FOJTIK 2009, 23f. u.a. Doch präsentiert sich Tatian mehrfach *explizit* als hellenisch Gebildeter, so dass m.E. nicht ersichtlich ist, wozu es einer zusätzlichen anonymen Selbstbeschreibung bedurft hätte (so auch TRELENBERG 2012, 56 mit Anm. 307). KUKULA 1913, 197 Anm. 1 übersetzt „mancher (von uns)“ und sieht hierin eine Anspielung auf Justin, doch passt die o.g. Interpretation NESSELRATHS besser zu anderen Selbstaussagen Tatians, insbesondere zu der bereits zitierten Passage *Or.* 35,1.

²¹ Vgl. LAMPE 1987, 248–250.

²² *Or.* 29,1: ἔτι δὲ καὶ μυστηρίων μεταλαβὼν καὶ τὰς παρὰ πᾶσι θρησκείας δοκιμάσας διὰ θηλυδῶν καὶ ἀνδρογύνων συνισταμένας.

²³ WHITTAKER 1975, 59.

²⁴ *Or.* 35,2: Διόπερ χαίρειν εἰπὼν καὶ τῇ Ῥωμαίων μεγαλυχία καὶ τῇ Ἀθηναίων ψυχρολογία, δόγμασιν ἀσυναρτήτοις, τῆς καθ’ ὑμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεπισησάμην.

als sie die Inhaber der Paideia besitzen, und ihm die Möglichkeit offen lässt, sich der wahren, eben ‚barbarischen‘ Weisheit zu verschreiben, wie es Tatian ohne einen Anflug von Bescheidenheit für sich in Anspruch nimmt: „Gemäß der Nachahmung des Logos wurde ich wiedergeboren und zur Wahrnehmung des Wahren geschaffen.“²⁵

Die *Oratio* macht also einerseits deutlich, dass Tatian tatsächlich hellenische Bildung genossen hatte (und sie auch einzusetzen verstand). Andererseits trifft aber auch zu, was Naomi Koltun-Fromm lapidar formuliert hat: „Tatian puts himself forward as a model convert.“²⁶ Tatians Bildungsbiographie dient seinem apologetischen und protreptischen Anliegen – wie alle anderen (auto-)biographischen Darstellungen aus frühchristlicher Zeit, sei es Justins *Tour d’Horizon* durch die zeitgenössische Philosophie, die Lobrede auf Origenes durch Gregor Thaumaturgos oder auch der Bildungsroman, den die Pseudo-Clementinen überliefern,²⁷ und *mutatis mutandis* gilt dies auch noch für Augustins *Confessiones*. So spannend es wäre, genauer zu wissen, welchen Unterricht Tatian selbst genossen und welchen er später erteilt hatte – die Quellen lassen uns diesbezüglich im Stich. Wie Tatian die ihm und seinen Adressaten zu Gebote stehende Bildung charakterisiert und wie er sie einsetzt und sich zugleich von ihr distanziert – all das kann freilich gefragt und auch beantwortet werden, und eben dem wenden wir uns im Folgenden zu.

3. Tatians Auseinandersetzung mit dem hellenischen Bildungsideal

Bildungsostentation und -kritik sind bei Tatian eng miteinander verbunden. Er schreibt für ein hellenisch gebildetes Publikum, bei dem er Schulbildung und Grundkenntnisse der Philosophie voraussetzen kann und dem er sich als ebenbürtig und zugleich als überlegen präsentieren möchte. Die *Oratio* ist daher von starken Dualen geprägt: Den ‚Hellenen‘ stehen die ‚Barbaren‘ gegenüber, die selbst ‚Philosophen‘ sind und dem richtigen Erkenntnisweg folgen, nämlich „die Inhalte einer göttlicheren Offenbarung“.²⁸ Tatian selbst sieht sich als ‚Barbarenphilosoph‘: „[Ich] lernte zu-

²⁵ Or. 5,6: κατὰ τὴν τοῦ λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος. Übersetzung GEMEINHARDT.

²⁶ KOLTUN-FROMM 2008, 4.

²⁷ Zu diesen biographischen Abrissen, ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen vgl. P. GEMEINHARDT, „In Search of Christian Paideia. Education and Conversion in Early Christian Biography“, in: GEMEINHARDT / GEORGES 2012, 88–98. Zum Verhältnis von Justins und Tatians Konversionsberichten vgl. auch HANIG 1999, 34–37; HUNT 2003, 56–58.

²⁸ Or. 12,9: θειοτέρως δέ τινας ἐκφωνήσεως λόγοις καταχρωμένων.

erst eure Bildung kennen, danach aber die, die zu verkünden ich mich jetzt anheischig mache“.²⁹

Nun ist das deutsche Wort ‚Bildung‘ nicht unmittelbar deckungsgleich mit dem antiken Begriff und Konzept παιδεία. Tatian greift, wie noch auszuführen sein wird, auf viele Bereiche von Bildung, Wissen und Kultur zu, legt aber offensichtlich kein systematisches Konzept einer ἐγκύκλιος παιδεία zugrunde.³⁰ Wovon kann und muss also die Rede sein, wenn nach Bildungsvorstellungen bei Tatian gefragt wird? Dass es hierauf keine einfache Antwort gibt, wird deutlich, wenn man cursorisch die Wiedergabe von παιδεία in deutschen (Kukula, Trelenberg, Nesselrath) und englischen (Whittaker) Übersetzungen und die damit verbundenen inhaltlichen Implikationen betrachtet. Die zehn Stellen in der *Oratio*, an denen das Wortfeld παιδ- vorkommt, seien im Folgenden kurz analysiert:

- 1,1 Gleich zu Beginn mahnt Tatian die ἄνδρες Ἕλληνες, nicht auf die ‚Barbaren‘ herabzuschauen, hätten sie doch von diesen alles Wesentliche übernommen, unter anderem (als letztes Glied einer achteiligen Reihe, die neben religiös-kultischen Praktiken wie Traumdeutung und Opferschau auch Astronomie, Magie und Geometrie beinhaltet) auch τὴν διὰ γραμμάτων παιδείαν, und zwar von den Phöniziern. Nach Kukula und Trelenberg ist die „Buchstabenkunde“ bzw. „-lehre“ gemeint, nach Nesselrath die „Erziehung durch Schrift“.³¹ Obwohl im gleichen Atemzug andere, später ‚enzyklopädische‘ Fächer (Astronomie und Geometrie) genannt werden, ist wohl weniger an die Grammatik im Sinne der Kunst der Dichterexegese zu denken als an die basale Ausstattung der Menschheit mit Schriftzeichen: Kadmos, Sohn von König Agenor von Sidon und Herrscher von Theben, der hier nur im Hintergrund steht,³² wird später noch einmal explizit genannt als derjenige, der den Griechen „die Buchstaben (τὰ στοιχεῖα) vermittelte“ (*Or.* 39,2). Paideia hat hiernach mit Schrift zu tun und ist insofern die Basis dessen, was

²⁹ *Or.* 42,1: ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν... παιδευθεὶς δὲ πρῶτον μὲν τὰ ὑμέτερα, δεύτερον δὲ ἄτινα νῦν κηρύττειν ἐπαγγέλλομαι. – WHITTAKER übersetzt βάρβαρος mit „foreigner“ und βαρβαρικὸς mit „foreign“, womit gemeint sei: „foreign‘ in the common sense of non-Greek and therefore uneducated, not necessarily barbarous“ (WHITTAKER 1982, 3 Anm. a zu *Or.* 1,1). In der Sache trifft dies zweifellos zu, blendet aber den pejorativen Unterton von ‚barbarisch‘ aus und trägt zudem der durchaus differenzierten Verwendung von Bildungsbegriffen durch Tatian (s.u.) nicht hinreichend Rechnung.

³⁰ Zur Entwicklung dieses Konzepts vgl. I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*. Textes et Traditions 11 (Paris [1984] ²2005).

³¹ Beide Vorschläge verbindet WHITTAKER 1982: „education through the letters of the alphabet“.

³² So TRELBERG 2012, 85 Anm. 6.

im Folgenden genannt wird (Dichtkunst, Kalender und Historiographie, Epistolographie; *Or.* 1,2).

- 12,10 Tatian argumentiert, da die Griechen den Skythen Anacharsis, einen Zeitgenossen Solons, als Weisen betrachtet und von ihm manche Erfindungen rezipiert hätten,³³ sollten sie sich nicht sträuben, nun auch von denjenigen, die einer „barbarischen Satzung“ (βαρβαρική νομοθεσία)³⁴ folgten, „unterrichtet“ (Kukula) bzw. „belehrt“ (Trelenberg) zu werden oder sich von diesen „Bildung vermitteln“ zu lassen (Nesselrath). παιδεύεσθαι bezeichnet hier den Prozess der Vermittlung von etwas, was dann auch spezifiziert wird: Während herkömmliche divinatorische Praktiken Werke der Dämonen seien, stehen „die Gegenstände unserer Paideia“ (Nesselrath) bzw. „der Inhalt unserer Lehre“ (Trelenberg) bzw. „Wissenschaft“ (Kukula) „höher als die Erfassungskraft dieser Welt“. παιδεία hat es also mit Kontakt zu Übernatürlichem zu tun und erfordert einen auf Göttliches bezogenen Lerneifer. Dieser kann nur durch Tatians eigene Botschaft befriedigt werden, „da wir dies aber nicht (einfach) mit der Zunge behaupten oder aufgrund von Wahrscheinlichkeiten oder gedanklichen Schlüssen und sophistischer Kombinatorik, sondern weil wir uns auf die Inhalte einer göttlicheren Offenbarung berufen“ (*Or.* 12,9). Diese Rhetorikkritik gehört spiegelbildlich zu Tatians Sicht der christlichen παιδεία als einer Lehre, die zur Erkenntnis des Göttlichen anleitet und nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs ist: Wer ihr folgt, gibt sich eben der „barbarischen Gesetzgebung“ hin, während diejenigen, die auf attische Redeweisen, Kettenschlüsse und Syllogismen Wert legen, „seine eigenen Lehren zum Gesetz erheben“ (νομοθετούντες; *Or.* 27,9).
- 22,3 Weniger spezifisch im Blick auf unsere Fragestellung ist die Erwähnung eines παιδευτήs innerhalb einer langen Reihe der im Theater auftretenden Heuchler, unter denen nämlich auch der κιναιδίων παιδευτήs, der „Lehrmeister für Lustknaben“ (Kukula), seinen Platz hat. Hingegen wird an der nächsten Stelle erneut die Beobachtung, dass Bildung mit Religion zu tun hat, bestätigt:
- 25,5 Die Griechen, die „diejenigen, die dem Logos Gottes folgen“, hassen und ihnen „Menschenfresserei“ zuschreiben,³⁵ haben ihrerseits kein Problem mit Göttern, die Menschen, ja sogar ihre eigenen Kinder verspeisen – derart verlogen, als ψευδομάστρες, argumentie-

³³ Vgl. TRELENBERG 2012, 118f. Anm. 152 mit Belegen.

³⁴ KUKULA 1913 ad loc. übersetzt „Jünger einer barbarischen Religionslehre“ – von Religion ist aber explizit gar nicht die Rede.

³⁵ Zum Vorwurf der Thyesteischen Mahlzeiten (ἀνθρωποφαγία) gegenüber dem frühen Christentum vgl. TRELENBERG 2012, 152 Anm. 276 mit Belegen.

ren nun gerade οί πεπαιδευμένοι!³⁶ Dieser Vorwurf hat darin seine Pointe, dass es sich bei den Mythen von Tantalos, Kronos und Zeus nicht nur um Literatur handelt, sondern nach Tatians Auffassung (und der seiner christlichen Zeitgenossen) um religiös ernst zu nehmende Texte, die mit der Anklage des Kannibalismus gegen die Christen auf eine Stufe zu stellen sind. An anderer Stelle lehnt Tatian die Entschärfung solcher Mythen durch Allegorese kategorisch ab: „Allegorisiert nicht eure Mythen und auch nicht eure Götter; wenn ihr nämlich dies zu tun unternimmt, dann ist ‚Göttlichkeit‘ (sc. der Götter), wie ihr sie versteht, aufgehoben, und zwar sowohl von uns als auch von euch selbst.“³⁷ Tatian greift hier ein Argument auf, das die Diskussion über das Verhältnis des antiken Christentums zur paganen Bildung weit über die Apologetik hinaus prägen wird: Die in der griechischen Philosophie geübte Kritik an mythologischen Stoffen und ihren anthropomorphen Götterbildern (allen voran Homers Dichtung) verträgt sich nicht mit dem Vorwurf an die Christen, diesen Göttern nicht zu opfern. Dass die alten Götter ohnehin nur Dämonen sind, ist die christliche Innensicht.³⁸ Wenn nun aber die Hellenen selbst ihre Götter auf dem Weg der Allegorese zu bloßen Gestalten der Literatur depotenzieren, dann fällt die apologetische Strategie in sich zusammen, den Gott der Christen als einzigen und besseren Gott zu erweisen.³⁹ Daher dürfen aus Tatians Perspektive die Gebildeten – in seiner Optik eher: ‚Eingebildeten‘ – die Mythen nicht als Stoff des Schulunterrichts abtun, sondern sollen sie als Texte (natürlich falscher) *religiöser Bildung* ernst nehmen.

27,1 In einem ähnlichen Kontext wird ein weiteres Mal παιδεία thematisiert: Tatian beklagt die Vielfalt und Inkohärenz philosophischer Lehren; schon zu Beginn der *Oratio* hatte er festgestellt, dass die Widersprüchlichkeit der Meinungen und die Eitelkeit ihrer Vertreter diese statt zu „Liebhabern der Weisheit“ (φιλόσοφοι) zu solchen des „Lärms“ (φιλόψοφοι) gemacht hätten. Dieses „Geschwätz“ (φλυαρία) gehe auf die γοαμματικοί⁴⁰ zurück (*Or.* 26,5), deren Aufgabe es war, Texte zum Zweck der Interpretation kunstgerecht aus-

³⁶ Vgl. hierzu FOJTIK 2009, 26.

³⁷ *Or.* 21,5: μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε· κἂν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἢ καθ’ ὑμᾶς ἀνήρηται καὶ ὑφ’ ἡμῶν καὶ ὑφ’ ὑμῶν. Vgl. hierzu auch Ch. GERS-UPHAUS, „Rhetorik des Monotheismus in der *Oratio ad Graecos* Tatians“, in: A. FÜRST / L. AHMED / Ch. GERS-UPHAUS / S. KLUG (Hg.), *Monotheistische Denkfiguren in der Spätantike*. STAC 81 (Tübingen 2013) [83–93] 87f.

³⁸ Vgl. hierzu den Beitrag von A. TIMOTIN in diesem Band, S. 274–278.

³⁹ TRELENBERG 2012, 61f.

⁴⁰ Zu unpräzise: „Schulmeister“ (KUKULA 1913, TRELENBERG 2012).

einanderzunehmen und deren Teile zu benennen.⁴¹ Genau so hätten auch die Philosophen „die Wahrheit aufgeteilt“ und den Teilen der (göttlichen!) Wahrheit „Namen zugewiesen“ (ebd.). Aber die Grammatiker hätten darüber hinaus einen regelrechten „Krieg der Buchstaben“ angezettelt und bestimmte Dialekte, in erster Linie den attischen, als vorbildlich definiert (*Or.* 26,8). Dies, so Tatian, sei gegenüber allen Nicht-Athenern unfair und offensichtlich willkürlich, aber es entspreche präzise dem Verhalten der Griechen gegenüber den Christen: Die Einigkeit der zeitgenössischen Philosophenschulen bestehe nur darin, dass sie die Christen, die wiederum untereinander einig seien, bekämpften.⁴² Tatian wandelt diese Kritik aber in ein Argument um: Warum sei es nicht auch den Christen erlaubt, diejenigen „Lehren“ (δόγματα) zu wählen, die ihnen zusagten, wenn doch für die Griechen ebenso nur eine „Bildung“ (Nesselrath), „Unterweisung“ (Kukula) oder „Lehre“ (Trelenberg) bzw. „education“ (Whittaker) von mehreren möglichen, nämlich die der Grammatiker, als maßgeblich akzeptiert werde? Tatian stellt also das stilistische, in der Schule den heranwachsenden Hellenen vermittelte und für deren soziale und politische Karriere ausschlaggebende Ideal seiner Zeit zur Disposition. Mit παιδεία dürfte dabei eher der Gesamtkomplex der klassischen Bildung gemeint sein, weniger die Art und Weise der Unterweisung oder (nur) der Schulunterricht. Der Vorstellung, dass es nur *eine* παιδεία gebe, wird widersprochen, indem Tatian die Möglichkeit *unterschiedlicher* Arten von Bildung suggeriert, zwischen denen mit Gründen gewählt werden kann und muss – eine αἴρεσις im Wortsinne!

- 31,1 Ein weiteres Mal wird παιδεία im Zusammenhang mit dem Altersbeweis erwähnt, also mit einem weit verbreiteten Topos der Apologetik.⁴³ Verglichen werden Homer und Mose, die beide in ihren Traditionen hervorstechen – jener als der älteste unter den „Dichtern und Geschichtsschreibern“, dieser als „Archeget jeglicher Weisheit der ‚Barbaren‘“. Tatian kündigt an, aufzuzeigen, „dass unsere Lehren nicht nur über die Paideia der Griechen, sondern auch über die Erfindung der Schrift hinaufreichen.“ Wenn in *Or.* 1,1 mit

⁴¹ Zu den Grammatikern der Spätantike vgl. R. A. KASTER, *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*. The Transformation of the Classical Heritage 11 (Berkeley 1988).

⁴² *Or.* 25,4: στασιώδεις δὲ ἔχοντες τῶν δογμάτων τὰς διαδοχὰς ἀσύμφωνοι πρὸς τοὺς συμφώνους ἑαυτοῖς διαμάχεσθε. Vgl. E. NORELLI, „La critique du pluralisme grecque dans le Discours aux Grecs de Tatien“, in: POUDERON / DORÉ 1998, [81–120] 93; FOJTIK 2009, 27–31.

⁴³ Grundlegend dazu PILHOFER 1990. Tatian sei hierbei, so Clemens von Alexandria (*Strom.* I 101,2; *GCS Clem. Alex.* II, 64,22f. STÄHLIN / FRÜCHTEL / TREU) besonders „sorgfältig“ (ἀκριβῶς) vorgegangen.

τὰ γράμματα „die Buchstaben“, nicht die Literatur gemeint waren, dürfte dies auch hier der Fall sein; und das ist auch insofern einleuchtend, als die literarische Kultur ja Inbegriff der Paideia ist und ihr nicht vorausliegen kann. Obwohl gesagt wird, dass Homer der erste der Poeten und Historiker ist, was klar auf grammatische und rhetorische Bildung als Thema hindeutet, übersetzen Kukula, Trelenberg und Whittaker „Kultur“ bzw. „culture“. Das erscheint zu unspezifisch, insofern Tatian aus der Philosophie der Christen und der von Mose begründeten „Weisheit der Barbaren“ einen Rahmen konstruiert, in den sich die Einführung der Buchstaben und die Entstehung der hellenischen Paideia einfügen. Bildung ist hiernach ein Teil der Philosophie, aber nicht das Ganze, und sie hat mit Schrift zu tun, jedoch ist die wahre Weisheit nicht konstitutiv an Schrift und damit an die Vermittlung literarischer Kompetenz durch menschliche Lehrer, also an den üblichen Schulbetrieb, gekoppelt: Gerade zuvor hat sich Tatian als jemand zu erkennen gegeben, dessen Seele „von Gott unterrichtet wurde“ (θεοδιδάκτου δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς, *Or.* 29,3)⁴⁴, d.h. konkret: durch „Schriften von Barbaren“ (*Or.* 29,2). Obwohl also natürlich auch die Christen mit Schriften umgehen, liegt doch deren Bedeutung nicht in den von Menschen gemachten Texten selbst – hier ist die Begrenztheit der Ἑλληνων παιδεία klar zu erkennen –, sondern diesen voraus.

34,1 Die oben (*Or.* 25,5) erwähnte Anklage des Kannibalismus greift Tatian im Zuge seines Statuenkatalogs auf und münzt sie auf die Gebildeten: In Agrigent halte man das Bildnis des Tyrannen Phalaris in Ehren, der Säuglinge verspeist habe.⁴⁵ Das Volk von Agrigent erschauere vor seinem Gesicht, während gerade die, „denen an Bildung liegt“ (Nesselrath), die „Bildungsbeflissenen“ (Trelenberg),⁴⁶ sich daran begeistern. Die hellenische Paideia erscheint also als ethisch indifferent, ja als unfähig, Menschen zu einer normalen Empfindung wie der Abscheu vor einem Kinder mordenden Tyrannen zu bewegen.⁴⁷ Wer sich auf eine Paideia verlässt, die nicht die wahre (barbarische) Weisheit zur Grundlage hat, geht also in dra-

⁴⁴ Dieser Begriff hat in der christlichen Tradition dadurch besondere Prominenz erlangt, dass in Athanasius' *Vita Antonii* (66,2) der Einsiedler Antonius als „Theodidakt“ (und Verweigerer formaler Schulbildung, ebd. 1,2) beschrieben wird; er ist bereits in 1 Thess 4,9 und *Barn.* 21,6 belegt und wird auch von anderen Autoren in Tatians zeitlichem Umfeld verwendet: Theophilus von Antiochien, *Autol.* II 9; Athenagoras, *Leg.* 11,1; Clemens von Alexandria, *Strom.* VI 166,4 (GCS Clem. Alex. II, 517,27–29 STÄHLIN / FRÜCHTEL / TREU).

⁴⁵ Belege bei TRELENBERG 2012, 175 Anm. 368; vgl. auch oben den Kommentar ad loc.

⁴⁶ WHITTAKER 1982: „devotees of culture“.

⁴⁷ Obwohl Tatian mit Belegen aus dem Neuen Testament bekanntlich zurückhaltend ist, wäre doch zu überlegen, ob christliche Leser der *Oratio* sich hier an Herodes (Mt 2,16) erinnert gefühlt haben mögen.

matischer Weise in die Irre – wie Tatian mit dem gesamten Statuenkatalog zu beweisen sucht.

- 35,3 Dem stellt Tatian einige Absätze weiter „unsere Paideia“ (ἡ ἡμετέρα παιδεία) gegenüber, die man nicht auf „Belehrung“ (Trelenberg) oder „Unterricht“ (Kukula) reduzieren oder als „culture“ (Whittaker) entdifferenzieren sollte: Den ‚Gebildeten‘, die für sich in Anspruch nehmen, sich im literarischen, sozialen und kulturellen Kosmos der Antike zu Hause zu fühlen, empfiehlt Tatian mit der ihm eigenen Unverblümtheit, sich für eine *andere* Belehrung zu öffnen und diese nicht nur deshalb abzuweisen, weil sie *prima facie* mit der Tradition und den anerkannten Philosophen breche (ebd.). In dem, worauf es ankommt, sind sie ja „ungelehrt“ (ἀμαθεῖς, Or. 35,4) und sitzen gewissermaßen in demselben Boot, dem Tatian, ihr einstiger „Leidensgenosse“ (ὁμοιοπαθής),⁴⁸ soeben entstiegen ist. Obwohl Tatian bereits zuvor ausführlich die Anciennität der „barbarischen Philosophie“ begründet hat,⁴⁹ findet er sogar noch ein Argument, weshalb man sich auch einer Neuheit nicht verweigern solle: Kein Geringerer als Solon habe bekannt, „dass man auch im Alter noch ständig alles Mögliche (hinzu)lernt“.⁵⁰ Für die apologetische Tradition ist ein solches Eingeständnis, eine Innovation zu lehren, keineswegs selbstverständlich.⁵¹
- 42,1 Ein letztes Mal wird das Wortfeld παιδ- ganz am Ende der *Oratio* aufgerufen, wo Tatian nochmals bekundet, dass er zuerst in der griechischen Bildung, dann in der der Christen unterwiesen worden sei (παιδευθείς). Nicht zufällig wird am Ende noch einmal sehr deutlich das eigene ‚Gebildet-Sein‘ akzentuiert, nachdem zuvor παιδεία in derselben Ambivalenz verwendet worden war, wie sie die ganze *Oratio* prägt: als ‚Ver-‘ oder ‚Einbildung‘ der Hellenen einerseits, als wahre (christliche respektive barbarische) Bildung andererseits.

Zugespitzt lässt sich sagen, dass Tatian das Konzept einer christlichen Paideia propagiert, die er auch als solche benennt: „Damit aber steht er unter

⁴⁸ Vgl. Justin, 2 *Apol.* 1,1.

⁴⁹ In Or. 35,2f. rücken φιλοσοφία und παιδεία eng aneinander, wobei die scheinbare Synonymität eher in der wenig differenzierten Rede von „Philosophie“ bei Tatian begründet ist.

⁵⁰ Or. 35,4 mit Solon, Fr. 18 WEST: Γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος. Vgl. TRELENBERG 2012, 179.

⁵¹ Das wohl berühmteste Postulat eines „lebenslangen Lernens“ in christlichen Texten der Spätantike ist das Bekenntnis der Stadt Rom in Ambrosius' Erwiderung auf die dritte Relatio des Symmachus (Ep. 73[18],7): *Non erubesco cum toto orbe longaeua converti. Verum certe est quia nulla aetas ad perdiscendum sera est. Erubescat senectus quae emendare se non potest*, „Ich schäme mich trotz meines hohen Alters nicht, mich mit dem ganzen Erdkreis zu bekehren. Es ist eine unumstößliche Wahrheit, dass man niemals zu alt ist, um zu lernen. Schämen sollte sich das Alter, welches sich nicht mehr bessern kann“.

den frühen Apologeten völlig allein.⁵² *Materialiter* läuft dies (wie auch bei anderen Apologeten jener Zeit) auf eine christliche Rezeption der antiken Philosophie hinaus.⁵³ *Formaliter* richtet sich Tatians Kritik gegen die Bildung, die das Schulsystem der Antike vermittelte,⁵⁴ d.h. gegen die von der grammatischen Analyse und der rhetorischen Aufbereitung eines Kanons von klassischen Schultexten geprägten Einweisung in den hellenischen kulturellen Kosmos. Schon im ersten Kapitel der *Oratio* distanziert sich Tatian von „eurer Weisheit“:

„Wie nämlich der Komödiendichter sagt, sind das ‚Nachlesetrauben und Geschwätz und Schwalbenzwitcherschulen und Verderber der Kunst‘; und es strapazieren ihre Stimmröhre, die nach dieser (Weisheit) trachten, und geben nur Rabengekrächze von sich. Denn die Redekunst habt ihr entwickelt, um Unrecht zu tun und andere anzuschwärzen; gegen Geld verkauft ihr die Freiheit eurer Worte und stellt oft das, was jetzt gerecht ist, ein anderes Mal als nicht gut hin; die Dichtkunst aber (habt ihr entwickelt), um Kämpfe und Liebschaften von Göttern und Verderbnis der Seele darzustellen.“⁵⁵

Dies ist ein schönes Beispiel dafür, wie Tatian die Griechen „mit ihren eigenen Waffen“ schlagen will (vgl. *Or.* 31,2), indem er sich von Aristophanes (*Ran.* 92f.) Stichworte für seine beißende Kritik an der Rhetorik geben lässt. Gleiches gilt für den Verweis auf den „unmäßig Worte machenden“ Thersites“ (*Or.* 27,6), womit Homer (*Il.* II 212) zitiert wird.⁵⁶ Natürlich geht es Tatian dabei, wie erwähnt, um Bildungssontentation: Er will und muss zeigen, dass er weiß, was er verwirft.⁵⁷ Es geht aber auch – durchaus mit der-

⁵² ELZE 1960, 21. – Hingegen wird die *biblische* (insbesondere in der Septuaginta zu findende) Rede von παιδεία nicht aufgegriffen, anders als im 1. *Clemensbrief*, wo der Begriff zumeist im Sinne von „Züchtigung“ verstanden wird (vgl. 1 *Clem.* 56,2: ἀναλάβωμεν παιδείαν, „nehmen wir Züchtigung an“), so etwa in 1 *Clem.* 56,3 = Ps 117,18 LXX: παιδεύων ἐπαίδευσέν με ὁ κύριος, „sehr gezüchtigt hat mich der Herr“; 1 *Clem.* 56,4 = Prov 3,12: ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, „denn wen der Herr liebt, den züchtigt er“ (vgl. Hebr 12,6); 1 *Clem.* 56,5 = Ps 140,5 LXX: παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει καὶ ἐλέγξει με, „der Gerechte wird mich mit Erbarmen züchtigen und mich tadeln“. Aber auch im Sinn von „Erziehung“ wird παιδεία verwendet (1 *Clem.* 21,8: τὰ τέκνα ἡμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβάνέτωσαν, „unsere Kinder sollen der Erziehung in Christus teilhaftig werden“). Vgl. GEMEINHARDT 2007, 7f.

⁵³ Vgl. hierzu den Beitrag von F. R. PROSTMEIER in diesem Band, S. 207–222.

⁵⁴ Vgl. grundlegend K. VÖSSING, „Die Geschichte der römischen Schule – ein Abriss vor dem Hintergrund der neueren Forschung“, *Gymnasium* 110 (2003) 455–497 sowie GEMEINHARDT 2007, 27–61.

⁵⁵ *Or.* 1,5: κατὰ γὰρ τὸν κωμικὸν ταῦτά ἐστιν ἐπιφυλλίδες καὶ στωμύλματα, χελιδόνων μουσεῖα, λωβηταὶ τέχνης, λαρυγγιώσι τε οἱ ταύτης ἐφιέμενοι καὶ κοράκων ἀφίενται φωνήν. ῥητορικὴν μὲν γὰρ ἐπ’ ἀδικία καὶ συκοφαντία συνεστήσασθε, μισθοῦ πιπράσκοντες τῶν λόγων ὑμῶν τὸ αὐτεξούσιον καὶ πολλάκις τὸ νῦν δίκαιον αὐθις οὐκ ἀγαθὸν παριστῶντες· ποιητικὴν δέ, μάχας ἵνα συντάσσητε θεῶν καὶ ἔρωτας καὶ ψυχῆς διαφθοράν.

⁵⁶ Hierzu FREUND 2006, 111. Zu Thersites’ Geschwätzigkeit (und Hässlichkeit!) vgl. auch *Or.* 32,6.

⁵⁷ Über diese apologetische Technik Tatians besteht Konsens; vgl. *pars pro toto* G. DORIVAL, „L’apologétique chrétienne et la culture grecque“, in: POUDERON / DORÉ 1998, [423–465]

selben Stoßrichtung wie bei zeitgenössischen paganen Kritikern – um die ethische Irrelevanz des Bildungstoffes und der Institutionen seiner Vermittlung:

„Ihr habt wunderbare Hör-Säle, die alles verkünden, was nachts auf schändliche Weise praktiziert wird, und die Zuhörer mit der lauten Darbietung schändlicher Reden erfreuen. Wunderbar sind auch eure Dichter, Lügenezähler und Leute, die mit Hilfe stilistischen Putzes die Zuhörenden hinters Licht führen.“⁵⁸

Die Rhetoren und Dichter disqualifizieren sich also bereits durch den Inhalt ihrer Rede: Gepriesen wird unanständiges Verhalten, gefeiert werden die „(Er-)Dichter lügenhafter Geschichten“ (ψευδολόγοι), die sich dreist der „Schminke der Schönrederei“ (ἐπίπλαστος ῥητολογία, Übers. Trelenberg) bedienen, „um die Wahrheit wie einen Mythos zu verfälschen“ (Or. 40,2) – also in unangemessener Weise vom Göttlichen zu reden.⁵⁹ Eine „Lizenz zum Lügen“, die Augustin – im Gefolge Ciceros – den Dichtern konzidierte,⁶⁰ liegt außerhalb von Tatians Denkhorizont. Rhetoren und Grammatiker als Vertreter des antiken Bildungssystems sind in seiner Sicht vielmehr dadurch belastet, dass sie es *per definitionem* mit Göttlichem zu tun haben, diesem aber nicht gerecht werden.⁶¹ Ihnen fehlt die Einsicht, dass Bildung über schöne Sprache hinaus eine ethische, lebenspraktische Dimension hat:

„Und deswegen seid ihr alle nichts, da ihr euch zwar Argumentationen aneignet, aber miteinander redet wie ein Blinder mit einem Tauben. Warum verfügt ihr über Werkzeuge zum Bauen, versteht dies aber nicht zu tun? Warum kümmert ihr euch so sehr um Worte und seid von den Taten weit entfernt?“⁶²

463: „Le pourfendeur de l'hellénisme, Tatien, se révèle comme un rhéteur raffiné“; dazu auch ELZE 1960, 20; WHITTAKER 1975, 57; FREUND 2006, 100.

⁵⁸ Or. 22,7: καλὰ παρ' ὑμῖν τὰ ἀκροατήρια κηρύττοντα πάνθ' ἄπερ ἐν νυκτὶ μοχθηρῶς πραγματεύεται καὶ τέρποντα τοὺς ἀκροατὰς αἰσχροῦ λόγου ἐκφωνήμασιν. καλοὶ δὲ εἰσὶν ὑμῶν καὶ οἱ ποιηταὶ, ψευδολόγοι καὶ διὰ σχημάτων ἐξαπατῶντες τοὺς ἀκροωμένους.

⁵⁹ Zur Mythenkritik antiker christlicher Autoren und zur Inanspruchnahme mythischer Denkstrukturen für ihre eigenen Zwecke vgl. P. GEMEINHARDT, „Nicht Mutige, sondern Flüchtlinge bedürfen des Mythos“. Distanzierungen und Annäherungen an den Mythos im spätantiken Christentum“, in: A. ZGOLL / R. G. KRATZ (Hg.), *Arbeit am Mythos. Leistung und Grenze des Mythos in Antike und Gegenwart* (Tübingen 2013) 249–271.

⁶⁰ Augustin, *Soliloq.* II 11,19,2; *Ord.* II 14,40; vgl. auch Laktanz, *Epit.* 11,1; dazu GEMEINHARDT 2007, 412f.

⁶¹ Vgl. zur Bedeutung der Dichtung FREUND 2006, 99: „Dichterzitate sind Berührungspunkte zwischen der paganen Kultur, repräsentiert durch einen poetisch-literarischen Text, und dem Christentum, das Tatian vertritt. In jedem einzelnen Zitat vollzieht sich gewissermaßen *in nuce* die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum.“ Zu Tatians Sicht der Grammatiker s. auch K. O. SANDNES, *The Challenge of Homer. School, Pagan Poets and Early Christianity*. LNTS 400 (London u.a. 2009) 89f.

⁶² Or. 26,6: καὶ διὰ τοῦτο πάντες οὐδὲν ἔστε, σφετερίζοντες μὲν τοὺς λόγους, διαλεγόμενοι δὲ καθάπερ τυφλὸς κωφῶ. τί κατέχετε σκευὴ τεκτονικὰ τεκταίνειν μὴ γινώσκοντες; τί λόγους ἐπαναρεῖσθε τῶν ἔργων μακρὰν ἀφροσύνας;

Tatian steigert sich zu schärfsten Invektiven: Die Griechen seien „in Worten großmäulig, im Erkennen schwachsinnig“⁶³ – so die Übersetzung von Kukula, während sich neuere Ausgaben einer etwas weniger brachialen, in der Sache aber ebenso deutlichen Diktion befleißigen.⁶⁴ Die Diskrepanz zwischen Sprache und Sache, zwischen Reden und Tun entwertet nach Tatian (und auch nach anderen antiken, nicht nur christlichen Autoren) den Unterricht, den sie selbst genossen haben, und das hellenische Selbstbewusstsein, das sich auf das dabei erworbene kulturelle Kapital gründet. Genau anders herum steht es mit den christlichen Schriften, deren Lektüre zu Tatians Konversion geführt hatte:

„Und ich gelangte dazu, ihnen Glauben zu schenken wegen ihrer unaffektierten Ausdrucksweise, des Unverstellten ihrer Sprecher, der guten Erfassung der Schöpfung des Alls, der Vorausschau auf das Zukünftige, des Außerordentlichen ihrer Anordnungen und des Prinzips, dass es einen Herrscher über das All gibt.“⁶⁵

Diese biographische Notiz – die mit der fehlenden sprachlichen Eleganz der biblischen Schriften ein Hauptthema der Apologetik anschlügt, das wiederum bis zu Augustin zu verfolgen ist⁶⁶ – bildet zugleich die Grundlage für eine Legitimation des Sachverhalts, dass in den christlichen Gemeinden Menschen anwesend sind und mitreden, die jeglicher *formalen* Bildung entbehren und dennoch „philosophieren“ und „Belehrung“ (διδασκαλία) empfangen (Or. 32,2; vgl. 33,1). Die christliche Gemeinde erscheint als eine Art Schule, und in dieser partizipieren Personen aller Lebensalter und beiderlei Geschlechts an der christlichen „Philosophie“, also auch solche Personen, die im öffentlichen Leben der hellenistischen *Polis* mangels Bildung keine Rolle spielten.⁶⁷ Tatian hält dagegen:

„Alle, die philosophieren wollen, [sind willkommen] bei uns,⁶⁸ die wir nicht das beurteilen, was man sehen kann, und auch nicht, die zu uns kommen, nach ihrer äußeren

⁶³ Or. 14,1: ὀήμασι μὲν στωμόλοι, γνώμην δὲ ἔχοντες ἀλλόκοτον.

⁶⁴ TRELENBERG 2012, 123: „mit Phrasen geschwätzig, mit einer sonderbaren Erkenntnis verstehen“; NESSELRATH: „mit Worten sehr gewandt, aber von einer seltsamen Urteilsart.“

⁶⁵ Or. 29,2: καὶ μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διὰ τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντός ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων τὸ προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελεμάτων τὸ ἐξαισιον καὶ τῶν ὄλων τὸ μοναρχικόν.

⁶⁶ FIEDROWICZ 2001, 277f. Vgl. dazu auch KARADIMAS 2003, 32.

⁶⁷ Ebenso Justin, 1 *Apol.* 60,10f.

⁶⁸ Ergänzung und Übersetzung von P. GEMEINHARDT. SCHWARTZ konjizierte οἱ, wo die Handschriften (nach παρ' ἡμῖν) ἀνθρώποι lesen. Letzterem folgt TRELENBERG 2012, 170, der die davor festzustellende Lücke mit der Konjektur von MARCOVICH 1995 (φίλοι) füllt und übersetzt: „Alle, die philosophieren wollen, sind bei uns gerne gesehene Menschen.“ Mit SCHWARTZ' Text (aber ohne die von ihm konjizierte Lücke) übersetzt WHITTAKER 1982: „All who wish to philosophize are at home with us.“ Vgl. oben auch Anm. 504 zur Übersetzung.

Erscheinung bewerten; wir sind nämlich der wohlgedachten Meinung, dass ein solcher Verstand bei allen sein kann, auch wenn sie körperlich schwach sind.“⁶⁹

Man könnte hier 1 Sam 16,7 („Ein Mensch sieht, was vor Augen ist; der Herr aber sieht das Herz an“) anklingen hören, sollte aber wohl aus der Logik von Tatians Argumentation heraus die Schlussfolgerung ziehen, dass eben nicht körperliche Vorzüge, finanzielle Situiertheit und formale Bildung den Philosophen ausmachen, sondern die Geisteskraft, die grundsätzlich allen Menschen zu eigen ist, die sich aber auf den ihr gemäßen Gegenstand richten muss. Das ist gewiss nicht die Bildung, die man auf dem Markt kaufen kann, wo Grammatiker und Rhetoren ihren Unterricht gegen Geld in Ladenlokalen erteilten. Dass sich manche Philosophen von Kaisern aushalten ließen, spießt Tatian gnadenlos auf: Sie erhielten das Geld wohl deshalb, „damit sie nicht einmal ihren herabwallenden Bart umsonst haben“. ⁷⁰ Die Christen bezahlen hingegen nicht für die ihnen „theodidaktisch“ vermittelte Bildung, „denn die von Gott kommenden Gaben übertreffen die Vergeltung eines innerweltlichen Geschenks“ (Or. 32,2).

Mit aller Vorsicht kann man hier das Bild einer christlichen Philosophenschule, das oben schon angedeutet wurde, Gestalt annehmen sehen: Menschen versammeln sich mehr oder weniger spontan um einen Lehrer, der sie in den Genuss seiner Unterweisung kommen lässt, die in Wissen über Gott und die Welt, aber auch in der Anleitung zur „Askese“ (vgl. Or. 19,1), also zu einer der geistigen Erkenntnis entsprechenden Lebenspraxis, besteht. Tatian steht als Lehrer im Mittelpunkt seiner Schule – und in Konkurrenz mit anderen freien Philosophen auf dem Forum in Rom oder andernorts. Wenn das so ist, gewinnt die Frage nach dem Sitz im Leben der *Oratio* noch einmal neue Brisanz: Handelt es sich doch um eine rhetorisch zwar teils brachiale, aber präzise durchkomponierte Schrift, die – so die These von Dimitrios Karadimas – einzelne Stücke beinhalte, die ursprünglich separat vorgetragen worden seien. Anders als die relativ umfangreiche *Oratio* selbst seien solche kürzeren Passagen als Lehrvorträge vorstellbar, in denen Tatian seine Gedanken Stück für Stück entwickelt habe, bevor er sie in einen zusammenhängenden Text integriert habe.⁷¹ Der Praxis des kaiserzeitlichen philosophischen Unterrichts, an dem auch die

⁶⁹ Or. 32,7: πάντες οἱ βουλόμενοι φιλοσοφεῖν *** παρ’ ἡμῖν οἱ οὐ τὸ ὀρώμενον δοκιμάζομεν οὐδὲ τοὺς προσιόντας ἡμῖν ἀπὸ σχήματος κρίνομεν· τὸ γὰρ τῆς γνώμης ἐρωμένον παρὰ πάντων εἶναι δύνασθαι λελογίσμεθα κὰν ἀσθενεῖς ὡς τοῖς σώμασι.

⁷⁰ Or. 19,1: ὅπως μὴδὲ τὸ γένειον δωρεὰν καθειμένον αὐτῶν ἔχωσιν.

⁷¹ Nach KARADIMAS 2003, 14. 18f. 24 lassen sich Kap. 8–11 (eine Rede über die εἰμαρμένη), Kap. 32–35 (eine Art Gerichtsrede) und Kap. 22–30 jeweils als ursprünglich eigenständige Redeeinheiten erweisen, wobei letztere („a separate, self-reliant epideictic speech“) das älteste Textstück sei. Man muss dieser Aufteilung nicht in jeder Hinsicht folgen, um doch jedenfalls der Grundthese etwas abzugewinnen zu können.

christlichen Apologeten partizipierten,⁷² würde dies gut entsprechen. Man müsste dann allerdings die eben skizzierte Selbstdarstellung einer auch für bildungsferne Schichten offenen Institution kritisch hinterfragen: Vorträge für Anfänger oder Hobbyphilosophen bildeten sicher nicht die Basis der *Oratio*. Und es wäre genauer zu fragen, ob Karadimas' Schlussfolgerung stimmt, dass nicht nur die Form, sondern auch der Inhalt der *Oratio* sich der rhetorischen Bildung ihres Autors verdankt – eine Frage, die freilich die Begrenzung dieses Beitrags auf Tatians Bildungsvorstellungen sprengen würde.⁷³

4. Fazit: Ein Wanderer zwischen den (Bildungs-)Welten

Das Wegweisende, ja Aufregende an Tatians Bildungskonzeption liegt darin, dass Paideia nicht nur – wie bei seinem Lehrer Justin – als Verbindung zwischen Christen und Heiden in Anspruch genommen wird. Vielmehr unterscheidet Tatian die beiden Bildungskonzepte strikt voneinander und präsentiert eine andere Verhältnisbestimmung als Justin: Hatte dieser (wie die meisten Apologeten) die christliche ‚Philosophie‘ als Bestandteil, ja Kern des griechischen Bildungskosmos zu erweisen versucht, so dass die Griechen gerade im Christentum das Ziel ihrer eigenen philosophischen Suche erblicken sollten, so forderte Tatian die Hellenen zur Rückkehr zur ‚barbarischen Bildung‘ auf, der sie doch alles verdankten, was bei ihnen wertgeschätzt werde. Er fordert also nicht nur ein, dass die Christen einen Platz im kulturellen Kosmos der Kaiserzeit haben dürfen, vielmehr postuliert er geradezu die Existenz unterschiedlicher *παιδείαι*: Die Christen sollen in der Welt der Antike leben dürfen, auch wenn sie nicht als ‚Hellenen‘, sondern als ‚Barbaren‘ mit ihrer eigenen Bildung dort auftreten. Das kann

⁷² Dies ist besonders deutlich im Fall von Justins Schule in Rom; vgl. GEORGES 2012, 76–80; skeptischer äußert sich allerdings J. ULRICH, „What Do We Know About Justin's ‚School‘ in Rome?“, in: GEMEINHARDT / GEORGES 2012, [62–74] 70–73.

⁷³ Vgl. die zusammenfassenden Bemerkungen in KARADIMAS 2003, 38: „It seems that Tatian was unable to associate with *λόγος*, not even with the Logos of God, properties which were alien to his deeply rhetorical conception of *λόγος*. This means that the nature of a rhetorically educated man, moulded by his discipline, received all the doctrines of the new faith, but then revised and reworded those related to the main rhetorical concept of *λόγος*. It is not easy to determine whether this process took place consciously or unconsciously in Tatian, but the result remains the same: his rhetoric is not only a means used to explain, defend, and spread efficiently the new faith, or even to attack its opponents, it also participates essentially in the formation and final formulation of a number of doctrines of his faith. What appears to be unique for Tatian is that he presents a theological system which he calls ‚philosophy‘, but which seems to be essentially influenced by rhetoric.“ Zustimmend äußert sich TRELENBERG 2012, 236: Die *Oratio* bestehe aus vielen „Syntagmata“ und habe „gleichsam einen Portfolio-Charakter“, entbehre aber „als Gesamtprodukt eines einheitlichen, in sich kohärenten und systematisch strukturierten Lehrinhalts.“ Lehrvorträge als Teil- oder Basistexte der *Oratio* erwog auch schon NEYMEYR 1989, 193f.

natürlich nur ein Zwischenzustand sein; es wäre vermessen, gerade den polemisch argumentierenden Tatian zu einem frühen Beispiel religiöser Toleranz erklären zu wollen. Es ist gerade umgekehrt: Mehr als manch anderer Apologet nimmt Tatian das Konkurrenzverhältnis des Christentums zu seiner Umwelt bewusst und offensiv in den Blick und postuliert eine eigene Bildung – die *materialiter* wiederum viel von dem enthält, was philosophisch seinerzeit en vogue war, wie die Beiträge zur Seelenlehre und zu den Dämonen im vorliegenden Band zeigen.

Der Begriff „Bildung“ (παιδεία) birgt für Tatian eine Ambivalenz zwischen hellenischer „Verbildetheit“ und dem, was allen Menschen von Gott zugehört, aber nur von den Barbaren angemessen rezipiert wurde. Dem Ästhetizismus der Griechen steht ἡ ἡμετέρα παιδεία gegenüber, die mehr sei „als die Ausgeburten eines irdischen Verstandes“ (Kukula). Von den Jüngern dieser „barbarischen Satzung“ sollten die Hellenen sich unterweisen lassen (*Or.* 12,10). Kritisch wird παιδεία im Sinne von „Unterweisung“ in Verbindung mit den γραμματικοί gebraucht; für Tatian spezifisch ist hingegen die Verwendung als Inbegriff eines religionskulturellen Konzepts, das in (mindestens) zwei kontradiktorisch zueinander stehenden Varianten existiert, von denen eine – nämlich die ‚barbarische‘ – nach allen Regeln der apologetischen Kunst als prioritär erwiesen wird. Anders als bei Justin ist dies aber allenfalls eine Zukunftsperspektive, die eine Konversion der ‚Heiden‘ voraussetzt. Der *Oratio ad Graecos* liegt die Leitdifferenz von Bildung und Verbildetheit zu Grunde: οἱ Ἕλληνες sind nicht die Griechen im ethnischen Sinne, sondern diejenigen Bewohner des Imperium Romanum, die sich über Bildung im Sinne eines bestimmten kulturellen Codes definieren.⁷⁴ Dieser Code umfasst nicht nur einen sprachlichen Attizismus, dem der ‚Assyrer‘ Tatian kritisch begegnet; er umfasst auch eine religiöse Komponente, insofern die Fähigkeiten zur Analyse, Komposition und Deklamation von Texten an Schriften erlernt wurden, die von Göttern handeln.⁷⁵ Für christliche Autoren geht es hierbei nicht lediglich um Literatur, sondern eben um Religion. Tatians Bildungsvorstellung reflektiert diesen Konvergenzprozess von Religion und Bildung bzw. Philosophie, der für die Kaiserzeit kennzeichnend war und weitreichende Auswirkungen auf die Spätantike haben sollte. Und eine klassische apologetische Strategie bestand in der Behauptung, das Christentum habe sein Wirklichkeitsverständnis unabhängig von der Entstehung der hellenischen Paideia empfangen und vermöge dieser zur wahren Erkenntnis von Gott und Welt zu verhelfen, wobei Tatian diese Behauptung in ebenso konfrontativer wie kreativer Weise zur Sprache brachte wie sonst allenfalls

⁷⁴ Vgl. ELZE 1960, 25.

⁷⁵ Den Zusammenhang zwischen Bildung und Religion in der *Oratio* betont auch Lössl. 2007, 148–151.

noch Tertullian.⁷⁶ Inwieweit sich seine Adressaten – seien es Nichtchristen oder Christen – davon überzeugen ließen, eine christliche παιδεία zu erwerben, die zugleich eine ‚barbarische‘ war, muss mangels Quellen offen bleiben. Und ebenso offen bleiben muss die Frage, ob nicht vielleicht als Reaktion auf Tatians *Oratio ad Graecos* „sich ein unsterbliches Gelächter erhob unter den seligen Göttern.“⁷⁷

⁷⁶ Zu Tertullians Kritik und Rezeption der antiken paganen Bildung vgl. GEMEINHARDT 2007, 64–81. Es ist daher nicht zutreffend, dass „der Bruch Tatians und Tertullians mit der orthodoxen Kirche geradezu als ein Symbol für die Sackgassen angesehen werden (können), in die man mit einer allzu starren Haltung zur heidnischen Paideia gelangt war“ (R. KLEIN, „Christlicher Glaube und heidnische Bildung. Zum sozialen Hintergrund eines innerchristlichen Problems in den ersten Jahrhunderten“, *Laverna* 1 [1990] [50–100] 61f.). Wie oben angedeutet, hat bei Tatian sein Bildungsverständnis nichts mit dem ihm später zugeschriebenen Enkratismus zu tun. Von einem ‚Bruch‘ sprechen nur seine Kritiker!

⁷⁷ Homer, *Il.* I 599; *Od.* VIII 326; zit. bei Tatian, *Or.* 8,1; kritisch aufgespießt schon von Platon, *Rep.* III 388e–389a. Vgl. FREUND 2006, 101.

Gott und die Dämonen bei Tatian*

Andrei Timotin

Tatians Theologie und seine Dämonologie gehören zum geistigen Kontext der Apologetik des zweiten Jahrhunderts und bezeugen dabei ihren Dialog mit der jüdischen und der griechischen (vor allem der stoischen und der mittelplatonischen) Tradition. Gleich anderen Apologeten nahm auch Tatian am Bildungsprozess einer christlichen Theologie in ihrer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie teil. Tatians Figur ist in diesem Zusammenhang vor allem durch die zentrale Stellung charakterisiert, die die Dämonologie in seiner Theologie und Anthropologie einnimmt. Sowohl auf griechische als auch auf jüdische Überlieferungen sich stützend versucht er mittels seiner Dämonologie die Stelle des Menschen in der Welt und im Verhältnis zu Gott zu definieren.

1. Tatians Theologie

Tatians Theologie hat keinen systematischen Charakter.¹ Sie hat allerdings vieles gemeinsam mit der Theologie anderer Apologeten des 2. Jahrhunderts (vor allem mit jener Justins), zeigt aber trotz dessen auch etliche Besonderheiten.² Unter den gemeinsamen Zügen könnte man den gut ausgeprägten Monotheismus, den doppelten Gottesbegriff – Gott als transzendentes Sein und als Schöpfer der Welt – sowie auch den auffälligen Mangel an Hinweisen auf die historische Figur Jesus Christus erwähnen (in letzterer Hinsicht sind wohl Justin und Tertullian die bemerkenswertesten Ausnahmen).³ Was die charakteristischen Züge von Tatians Theologie angeht, so sind die beachtlichsten darunter seine Logoslehre und seine Pneumatologie, beide mit einem auffallenden anti-stoischen Charakter.

* Der vorliegende Text wurde aus dem Englischen von Christian Ferencz-Flatz übersetzt, dem ich hiermit danke.

¹ Zu Tatians Theologie s. vor allem ELZE 1960. Für neuere Ausführungen dazu vgl. WHITTAKER 1982, xv–xvii; HUNT 2003, 125–130; POUDERON 2005, 186–189; TRELENBERG 2012, 29–44.

² Zu Tatian im Kontext der christlichen Apologetik des 2. Jahrhunderts, vgl. den Beitrag von F. R. PROSTMEIER in diesem Band, S. 207–222.

³ Vgl. hierzu TRELENBERG 2012, 219–224.

1.1. Die Gotteslehre

In Tatians Theologie ist die Transzendenz Gottes absolut. Gott wird vornehmlich durch negative Prädikate definiert: Er ist „unsichtbar“ (ἀόρατος) und „unberührbar“ (ἀναφής),⁴ „unbedürftig“ (ἀνευδής),⁵ „unvergleichbar“ (ἀσύγκριτον),⁶ ohne Anfang (ἄναρχος), und „hat keinen Bestand innerhalb der Zeit“.⁷ Jedoch wird diese apophatische Theologie von einer ganzen Reihe positiver Prädikate aufgewogen: Er ist „Anfang von Allem“ (ἀρχὴ τῶν ὅλων)⁸ und „Herr aller Dinge“ (δεσπότης τῶν ὅλων),⁹ „das Seiende selbst“ (αὐτὸ τὸ ὄν)¹⁰ und „die Grundlage des Alls“ (ὑπόρχων τοῦ παντός ὑπόστασις).¹¹

In einer kosmologischen Auffassung ist Gott der „Schöpfer“ (δημιουργός) aller Dinge.¹² Die Schöpfung wird von Tatian als ein zweistufiger Prozess verstanden: zunächst wird eine „ungeformte“ (ἀσχημάτιστον) Materie geschaffen; dann entsteht der Kosmos durch die „Differenzierung“ (διάκρισις) der ungeordneten Materie.¹³ Die platonische Auffassung der Schöpfung als Organisierung einer präexistenten Materie hat zweifellos Tatians Kosmologie beeinflusst, wenn auch in einem kleineren Ausmaß als jene Justins.¹⁴

In Betreff seiner Natur wird Gott als Geist bestimmt (πνεῦμα ὁ θεός),¹⁵ was freilich an Joh 4,24, aber auch an die stoische Theologie erinnert.¹⁶ Ein Ausdruck wie πνεῦμα ὁ θεός hätte in der Tat leicht als ein Hinweis auf eine allgemein bekannte stoische Lehre, wie das etwa bei Kelsos der Fall war, gelesen werden können.¹⁷ Daher betont Tatian die Unterscheidung zwischen dem Gott-Pneuma, dem „Schöpfer der materiellen Geister und der

⁴ Tatian, *Or.* 4,3.

⁵ *Or.* 4,5; vgl. Ps. 49(50),12; Apg 17,25; Justin, *1 Apol.* 10,1; 13,1; *Dial.* 22,1; 23,2; Athenagoras, *Leg.* 13,2; 16,1; 29,2; Theophilus, *Autol.* II 10.

⁶ Tatian, *Or.* 15, 3; vgl. Philon, *De mut. nom.* 3; *Leg. alleg.* I 2.

⁷ Tatian, *Or.* 4,3; vgl. Platon, *Tim.* 29a; Tertullian, *C. Marc.* I 8,3; DÖRRIE / BALTES 2008, 321.

⁸ Tatian, *Or.* 4,3; vgl. Philon, *Decal.* 52; *Plant.* 77,93; Clemens, *Strom.* IV 162,5; Justin, *Dial.* 5,6; Theophilus, *Autol.* I 4.

⁹ Tatian, *Or.* 5,1; vgl. Ps.-Arist. *De mundo* 398a22. S. auch HANIG1999, 64–69.

¹⁰ Tatian, *Or.* 15,4; vgl. Platon, *Symp.* 211a; *Tim.* 34a; 37a; DÖRRIE / BALTES 2008, 321.

¹¹ Tatian, *Or.* 5,1; vgl. *Corpus Hermeticum* VIII 5; X 2; Tertullian, *Adv. Prax.* 5; Iren. *Adv. haer.* I 1,1.

¹² Tatian, *Or.* 5,7; vgl. Platon, *Tim.* 29a; DÖRRIE / BALTES 2008, 322.

¹³ Tatian, *Or.* 12,2; vgl. auch 5,5.

¹⁴ Vgl. Justin, *1 Apol.* 10,2; 59,1–6; 67,8; *2 Apol.* 6. Der Einfluss des *Timaios* auf Justin wurde untersucht von PRÄTTISCH 1910, 93–103. Zur Kosmologie der Apologeten des 2. Jahrhunderts vgl. F. CHAPOT, „Les apologistes grecs et la création du monde. A propos d’Aristide, Apologie, 4,1 et 15,1“, in: POUDERON / DORÉ 1998, 199–218.

¹⁵ Tatian, *Or.* 4,3; vgl. auch HAUSCHILD / DRECOLL 2004, 243.

¹⁶ Vgl. SVF II 1009 (= Aët. *Plac.* I 6); II 1027 (= Aët. *Plac.* I 7,33).

¹⁷ Origenes, *C. Cels.* II 71.

in der Materie zu findenden Formen“,¹⁸ und dem Pneuma, „das die Materie durchdringt“ (διήκων διὰ τῆς ὕλης), eine offensichtlich anti-stoische Andeutung.¹⁹

1.2. Die Logoslehre

Tatians Logoslehre weist viele Ähnlichkeiten mit jener Justins auf²⁰ und muss dabei im Zusammenhang der frühchristlichen Logoslehre verstanden werden, die sich auf Joh 1,1–3 gründet und von der hellenistischen (der jüdischen, stoischen und hermetischen) Logospekulation²¹ durchtränkt wurde. In diesem Zusammenhang bezeugt aber Tatians Logoslehre dennoch einige spezifische Merkmale (und zwar vor allem einen ausgeprägten Subordinationismus), die sich im Allgemeinen auf sein Bestreben gründen, ein dualistisches Verständnis der Gottheit zu vermeiden. Diese Tendenz ist beispielsweise in seiner Unterscheidung zweier Arten von ἀρχή – nämlich Gott der Vater und Christus-Logos – bezeugt: Ersterer ist eine absolute ἀρχή,²² während Letzterer nur den Anfang der Welt (ἀρχή τοῦ κόσμου), d.h. den Anfang des zeitlichen Kosmos bezeichnet.

Diese anti-dualistische Tendenz könnte zugleich auch Tatians Gebrauch zweier verwandter Begriffe erklären, die eine zentrale Stelle in seiner Logoslehre einnehmen und schon bei Justin bezeugt sind: δύναμις λογική und λόγου δύναμις („Kraft des Logos“).²³ Um eine dualistische Auslegung des Logos zu vermeiden, bemüht sich Tatian zu unterstreichen, dass die δύναμις des Vaters schon seinen Logos einschließt, während der Logos immanent (und d.h. in Potenz) im Vater beschlossen ist.²⁴ Somit ist die δύναμις des Vaters eine δύναμις λογική, ein Ausdruck, der eine rationale Substanz bezeichnet, die dem Vater und dem Sohn gemeinsam ist. Auf einer zweiten Stufe wird der immanente Logos vom Vater gezeitigt als eine von ihm unterschiedene Hypostasis: „der himmlische Logos nämlich,

¹⁸ Tatian, *Or.* 4,3: πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής. Diese Formulierung ist ein anti-stoischer Hinweis; vgl. *SVF* II 449 (= Plut. *De Stoic. repugn.* 43, 1054A). Dazu DÜNZL 2000, 30f.

¹⁹ Vgl. *SVF* II 416 (= Gal. *Intr. s. medicus* 9, XIV 698 KÜHN); II 1021 (= Diog. Laert. VII 147). Eine ähnliche Unterscheidung zwischen Gott und dem kosmischen Pneuma kann bei Theophilus gefunden werden, *Autol.* II 13; I 7; vgl. Athenagoras, *Leg.* 24bis.

²⁰ Zu Tatians Logoslehre vgl. ELZE 1960, 70–83; TRELENBERG 2012, 34–40. Zu Justins Logoslehre (vgl. Justin, *Dial.* 61,1; 62,4) und ihrem Verhältnis zu jener Tatians s. HANIG 1999.

²¹ Vgl. L. ABRAMOWSKI, „Der Logos in der altchristlichen Theologie“, in: C. COLPE / L. HONNEFELDER / M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit* (Berlin 1992) 189–201; M. J. EDWARDS, „Justin’s Logos and the Word of God“, *J ECS* 3 (1995) 261–280; ders., „Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos“, *VigChr* 54 (2000) 159–177.

²² Tatian, *Or.* 5,1.

²³ Tatian, *Or.* 5,1 (vgl. 7,1); Ps.-Arist. *De mundo* 398b6.19. S. auch VERBEKE 1945, 140.

²⁴ Tatian, *Or.* 5,1.

der Geist vom Vater her geworden ist und Logos aus der Kraft des Logos“ (λόγου δύναμις).²⁵ Laut M. Elze²⁶ soll diese λόγου δύναμις²⁷ einfach eine Hypostasierung von Gottes Kraft sein (vgl. θεοῦ δύναμις oder θεοῦ σοφία in 1 Kor 1,24), und damit bloß ein anderer Titel für Christus. Hingegen stimme ich S. Di Cristina²⁸ zu, der gezeigt hat, dass die Ausdrücke δύναμις λογική und λόγου δύναμις sich auf zwei verschiedene Stufen des Logos beziehen – vor und nach seiner Verzeitlichung –, sowie es schon der Ausdruck λόγος ἐκ λογικῆς δυνάμεως bezeugt. Darüber hinaus wird eine aktive Auslegung der δύναμις des Logos, als verschieden von der δύναμις λογική des Vaters, auch von der Anwesenheit eines spezifischen, von dem Pneuma des Vaters unterschiedenen Pneumas des Logos in Tatians Theologie unterstützt.²⁹ So entspricht einem anderen Logos (nämlich dem – anders als die δύναμις λογική des Vaters – hypostasierten Logos) ein anderes Pneuma und eine andere δύναμις.³⁰

Eine andere Tendenz Tatians betrifft die anti-deterministische Betrachtung der Entstehung des Logos: „Durch den Willen“ Gottes springt der Logos als „Erstgeborener“ (πρωτότοκος) aus dem Vater hervor.³¹ Somit wird die Entstehung des Logos als ein freier Akt Gottes dargestellt, der implizit einem deterministischen Verständnis dieses Prozesses als Produkt einer immanenten Notwendigkeit entgegengesetzt wird.³² Laut Tatian ist der Logos „durch Teilung (μερισμός), nicht durch Abtrennung (ἀποκοπή) entstanden; denn das Abgetrennte ist vom Ersten geschieden, das Geteilte aber erfährt (nur) eine ‚hauswirtschaftliche‘ Funktionsteilung und verursacht bei dem, von dem es genommen ist, keinen Mangel“.³³ Damit weigert sich Tatian eine ἀποκοπή Gottes anzunehmen; indessen akzeptiert er aber eine gewisse Art von μερισμός. Erstere wird mit einem von der „Trennung“ (χωρίζειν) verursachten Substanzverlust, Letzteres mit einer

²⁵ Tatian, *Or.* 7,1.

²⁶ ELZE 1960, 74.

²⁷ Vgl. Justin, *1 Apol.* 14,5; 23,2; 32,9; 60,5; 2 *Apol.* 10,8; *Dial.* 61,1,3; 105,1. Zum rhetorischen Hintergrund dieses Ausdrucks und zu seinem Gebrauch bei Tatian s. LÖSSL 2010.

²⁸ DI CRISTINA 1977, 497–499.

²⁹ In dieser Hinsicht bezeugt Tatians Theologie eine Reihe von Ähnlichkeiten mit jener des Athenagoras (vgl. *Leg.* 16,17; 10,11), wie dies aufgezeigt wurde von DI CRISTINA 1977, 499 Anm. 41.

³⁰ Die Lehre von den zwei Logoi (dem immanenten und dem hypostasierten Logos) antizipiert die Theorie des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικός, die etwas später von Theophilus von Antiochia ausgearbeitet wurde; vgl. POUDERON 2005, 186f.

³¹ Tatian, *Or.* 5,2; vgl. Kol 1,15. Dazu HANIG 1999, 43–49.

³² ELZE 1960, 73. Vgl. Justin, *Dial.* 128,3: οὕτως ὁ πατήρ, ὅταν βούλεται, λέγουσι, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ („so lässt der Vater, wenn er will – sagen sie –, seine Kraft hervorspringen“). Sowohl Justin als auch Tatian gebrauchen den Ausdruck προπηδᾶν; in derselben Hinsicht benutzt Tatian auch χωρεῖν sowie, allgemeiner, γίγνεσθαι oder προβάλλειν.

³³ Tatian, *Or.* 5,3.

freiwilligen „Zuteilung“ (οἰκονομία) von Seiten des Vaters an den Logos verbunden. Die Wendung, die vermutlich aus dem platonischen Wortschatz inspiriert ist,³⁴ ist eher ungewöhnlich im Zusammenhang des frühen Christentums, wo Gegenteiliges etwa bei Clemens von Alexandria, bei Tertullian und Justin wohl bezeugt ist.³⁵

Tatian scheint dabei dem Erbe Justins mit Bezug auf die materiellen Analogien in der Betrachtung der Entstehung des Logos treu geblieben zu sein, da er diese sowohl mit der Ausstrahlung des Lichts aus einer Fackel als auch mit der Ausbreitung der gesprochenen Rede vergleicht.³⁶ Letzteres ist auch bei Philon bezeugt,³⁷ doch das Zusammentreffen beider Analogien bei Justin legt die Vermutung nahe, dass Tatian sie eher von Justin als direkt von Philon übernommen hat.³⁸

In Tatians Theologie hat der Logos hauptsächlich eine kosmologische Funktion. Auf der zweiten Stufe der Schöpfung „ordnet“ (διακοσμεῖν) der Logos zunächst die „ungeordnete Materie“ (ἀκόσμητος ὕλη).³⁹ In Analogie zur sprachlich hergestellten Ordnung „bildet“ (δημιουργεῖν) er die Materie als Vertreter des Vaters, des Schöpfers aller Dinge.⁴⁰ Dazu behauptet Tatian ausdrücklich in seiner gewöhnlichen anti-dualistischen Weise, dass die Materie von Gott geschaffen wurde und dass sie weder ἄναρχος⁴¹ noch gleicher Kraft wie Gott ist (οὐτε ... ἰσοδύναμος τῷ θεῷ).⁴² Es ist allerdings bemerkenswert, dass der ὕλη eine gewisse δύναμις zugesprochen wird.

Der Logos ist also der Schöpfer des Menschen wie auch der Engel. Letztere wurden ihrerseits frei (ἀυτεξούσιον)⁴³ geschaffen, damit die Bösen gestraft werden könnten und die Guten gelobt.⁴⁴ In offensichtlich anti-deterministischer Weise behauptet Tatian mit Bezug auf die göttliche Vorsehung, dass „die Kraft des Logos“ (ἡ τοῦ λόγου δύναμις) das Zukünftige

³⁴ Vgl. Alkinoos, *Didasc.* 154,6 WHITTAKER; Plotin, *Enn.* IV 9,5; III 3,7.

³⁵ Clemens, *Strom.* VII 2,5: ... ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μερίζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος („der Sohn Gottes, der nicht geteilt, nicht abgeschnitten wird“); Tertullian, *Adv. Prax.* 9,1: *non tamen diuersitate alium Filium a Patre, sed distributione, nec diuisione alium, sed distinctione* („den Sohn, nicht anders vom Vater durch Verschiedenheit, sondern durch Aufgliederung, und nicht anders durch Teilung, sondern durch Unterscheidung“). Justin (*Dial.* 128,4) unterscheidet seinerseits nicht zwischen den beiden Termini.

³⁶ Tatian, *Or.* 5,2.

³⁷ Philon, *Gig.* 24; vgl. Athenagoras, *Leg.* 10; 24.

³⁸ Justin, *Dial.* 61,1; vgl. ELZE 1960, 76. Zu diesen Analogien, vgl. auch HANIG 1999, 51–57.

³⁹ Tatian, *Or.* 5,5.

⁴⁰ Tatian, *Or.* 5,6.

⁴¹ Vgl. Alkinoos, *Didasc.* 163,11 WHITTAKER; Apuleius, *De Plat.* I 5; Aëtius, *Plac.* I 3,21; Hippolytos, *Refut.* I 19,1.

⁴² Tatian, *Or.* 5,7; vgl. Theophilus, *Autol.* II 4.

⁴³ Tatian, *Or.* 7,2; vgl. Justin, 2 *Apol.* 7,5; Athenagoras, *Leg.* 24,4f. S. auch VAN DER NAT 1976, 721f.

⁴⁴ Vgl. Mt 19,17; Mk 10,18; Lk 18,19.

kennt „nicht in Hinsicht auf ein (unabänderliches) Schicksal, sondern aufgrund des freien Willens der eine Entscheidung treffenden Menschen“.⁴⁵

1.3. Die Pneumatologie

Tatians Theologie ist nicht eigentlich trinitarisch, sondern eher dyadisch. Im Gegensatz zu Justin versteht Tatian das Pneuma nicht als ein von der Hypostasis unterschiedenes.⁴⁶ Das Pneuma ist die Substanz des Vaters (πνεῦμα ὁ θεός) wie auch des Logos (πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πνεύματος)⁴⁷ und somit ein Prinzip der Einheit Gottes, aber nicht eine von ihm verschiedene Person.⁴⁸ Tatsächlich ist Tatian vielmehr damit beschäftigt, zwischen zwei Arten von Pneuma, Gottes Pneuma und einem untergeordneten, stofflichen Pneuma, zu unterscheiden: „Der Geist nämlich, der die Materie durchdringt, ist geringer als der göttlichere Geist.“⁴⁹ Hiermit unterstreicht Tatian wiederum die Unterscheidung zwischen dem christlichen Pneumabegriff und dem stoischen, obzwar das stoische Pneuma eine göttliche Dimension hat, die in Tatians πνεῦμα ὑλικόν gänzlich fehlt.⁵⁰

Das „göttliche“ (θεῖον) oder das „himmlische“ (ἐπουράνιον) Pneuma,⁵¹ auch als „Gottes Bild und Gleichnis“⁵² benannt, ist „größer als die Seele“ (μείζον τῆς ψυχῆς) und wird somit einer anderen Art von Pneuma gegenübergestellt, die als „Seele“⁵³ bezeichnet wird. Das Pneuma, das wie die Seele ist, kann nichts anderes sein als das Pneuma, das „die Materie durchdringt“,⁵⁴ das im gesamten Weltall durchstreut ist: „Es gibt also Geist in den Sternen, Geist in den Engeln, Geist in den Pflanzen und Gewässern, Geist in den Menschen, Geist in den Tieren; obwohl er aber ein und derselbe ist, trägt er doch Unterschiede in sich.“⁵⁵ Diese Gleichstellung des ὑλικόν πνεῦμα mit der Seele ist keineswegs überraschend, da für Tatian die menschliche Seele ein hyliches Pneuma ist, sterblich und (Gottes) un-

⁴⁵ Tatian, *Or.* 7,3.

⁴⁶ Zum Pneumabegriff in der frühchristlichen Literatur, vgl. VERBEKE 1945, 387–510; DÜNZL 2000; HAUSCHILD / DRECOLL 2004.

⁴⁷ Tatian, *Or.* 4,1; 7,1.

⁴⁸ Zu Tatians Pneumatologie s. VERBEKE 1945, 411f. und 416–420; M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Patristica Sorbonensia 1 (Paris 1957) 335–337; ELZE 1960, 83–88; HAUSCHILD / DRECOLL 2004, 244–246; TRELENBERG 2012, 41–44.

⁴⁹ Tatian, *Or.* 4,4: πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διήκον, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος. Ein ὑλικόν πνεῦμα wird auch bei Athenagoras bezeugt, *Leg.* 27, ebenso bei Tertullian, *C. Marc.* II 8 (*spiritus materialis*).

⁵⁰ Vgl. z.B. SVF II 634; 644; 1021 (= Diog. Laert. VII 138f.147).

⁵¹ Tatian, *Or.* 13,2; 16,3.

⁵² Tatian, *Or.* 12,1.

⁵³ Tatian, *Or.* 12,1.

⁵⁴ Tatian, *Or.* 4,4.

⁵⁵ Tatian, *Or.* 12,8; vgl. z.B. SVF II 634 (= Diog. Laert. VII 138).

kundig – „an und für sich nämlich ist sie Dunkelheit“⁵⁶ –, außer wenn sie sich vom göttlichen Pneuma führen lässt wie von einem Schutzengel und somit Kunde von Gott erhält und unsterblich wird.⁵⁷ Diese gesamte Reihe von Gegenüberstellungen zwischen den zwei Arten von Pneuma könnte folgenderweise dargestellt werden:

θεῖον πνεῦμα	ύλικόν πνεῦμα
πνεῦμα ὁ θεός und πνεῦμα ἀπό τοῦ πατρὸς (4,3 und 7,1)	πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον und πνεύματα ὑλικά (4,2)
θεοῦ „εἰκῶν καὶ ὁμοίωσις“ (12,1)	ψυχὴ (12,1)

Eine ähnliche Opposition scheint von Tatian auch mit Bezug auf die Begriffe λόγος und δύναμις aufgestellt zu werden. Er unterscheidet dabei in der Tat zwischen einem himmlischen Logos, ὁ ἐπουράνιος λόγος,⁵⁸ und einem irdischen Logos, λόγος ἐπίγειος,⁵⁹ der gewöhnlichen menschlichen Sprache. Entsprechend scheint der δύναμις λογικὴ Gottes eine materielle δύναμις gegenübergestellt zu sein, da die ὕλη nicht ἰσοδύναμος τῷ θεῷ ist. Diese gesamte Reihe analogischer Paare könnte mit Hilfe des folgenden Diagramms zusammengefasst werden:

	Göttlich	Hylisch
Kraft (δύναμις)	δύναμις λογικὴ (Vater) und λόγου δύναμις (Logos)	< δύναμις ὑλική > οὔτε... ἰσοδύναμος τῷ θεῷ
Logos (λόγος)	ἐπουράνιος λόγος	λόγος ἐπίγειος
Pneuma (πνεῦμα)	τὸ θεῖον (ἐπουράνιον) πνεῦμα	ύλικόν πνεῦμα

Zusammenfassend können wir sagen, dass Tatians theologisches Hauptanliegen daraufhin geht, die Transzendenz und die Unveränderlichkeit Gottes dadurch zu erhalten, dass er seinen Einfluss auf die Welt seiner δύναμις, dem Logos (dem Ordnungsprinzip des Kosmos) sowie dem göttlichen Geist überlässt, was allerdings eine allgemeine Tendenz der mittelplatonischen Theologie darstellt.⁶⁰ Dabei werden aber die Verhältnisse zwischen dem θεῖον πνεῦμα (der Substanz Gottes) und dem ὑλικόν πνεῦμα (einer Schöpfung Gottes), wie auch zwischen der göttlichen und der hylischen δύναμις nicht wirklich geklärt.

⁵⁶ Tatian, *Or.* 13,2.

⁵⁷ Tatian, *Or.* 13,3–6; vgl. hierzu den Beitrag von H. STRUTWOLF und M.-L. LAKMANN in diesem Band, S. 238–240.

⁵⁸ Tatian, *Or.* 7,1; vgl. 2 *Clem.* 9,5; Clemens, *Paed.* I 43,3; Theophilus, *Autol.* II 10.

⁵⁹ Tatian, *Or.* 33,2.

⁶⁰ Vgl. Ps.-Arist. *De mundo* 398a; Philon, *Somm.* I 140–143; *Spec. leg.* I 329; *De mut. nom.* 27f.; 120f.; Ps.-Plutarch, *De fato* 9 (572F–573A); Alkinoos, *Didasc.* 171,15–26 WHITTAKER; Apuleius, *De Plat.* I 12,205f.

2. Tatians Dämonologie

Tatians Dämonologie ist wahrscheinlich eine der komplexesten im gesamten Zusammenhang des frühen Christentums.⁶¹ Als eine originelle Synthese von jüdischen und mittelplatonischen Traditionen⁶² weist sie eine bemerkenswerte Kohärenz auf und ist dabei durchwegs in Tatians Theologie integriert. Tatian beschäftigt sich mit dem Ursprung, der Natur und den Tätigkeiten der Dämonen hauptsächlich mit Bezug auf ihren Einfluss auf die Menschen.

2.1. Der Ursprung der Dämonen

Für Tatian wie auch für andere frühchristliche Theologen sind die Dämonen gefallene Engel.⁶³ Diese Auffassung hat ihre Wurzeln im hellenistischen Judentum, wo wenigstens zwei verschiedene Traditionen bezüglich des Engelfalls bezeugt sind: einerseits sollen sie wegen ihres Aufstands gegen Gott (d.h. wegen ihres Versuchs, sich Gott anzugleichen) aus dem Himmel vertrieben worden sein (2 *Henoch* 29, mit einem Echo in Lk 10,18), andererseits sollen sie Gottes Gebot übertreten haben, um daraufhin zur Erde zu fallen und sich mit den Töchtern der Menschen zu vereinigen (*Henoch* 6 im Zusammenhang mit Gen 6,1–4, ebenfalls mit einem Echo in Jud 6).⁶⁴ Tatian folgt der ersteren Tradition,⁶⁵ während die zweite von Justin, Athenagoras und Tertullian aufgenommen wird.⁶⁶ Somit sind laut Tatian die Menschen und die Engel dem erstgeborenen Engel, der klüger als alle anderen

⁶¹ Zu Tatians Dämonologie vgl. F. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie*. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte (Paderborn 1914) 43–65; TLASCAL 1956, 176–219; WEY 1957, 61–91; ELZE 1960, 100–103; TRELENBERG 2012, 45–49. Zur frühchristlichen Dämonologie vgl. TLASCAL 1956; WEY 1957; MONACI CASTAGNO 1995; LANGE 2003, 463–609.

⁶² Zur mittelplatonischen Dämonologie vgl. P. DONINI, „Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo D.C.“, in: E. CORSINI u.a. (Hg.), *L'autunno del diavolo. Diabolos, Dialogos, Daimon*, I (Milano 1990) 37–50; ders., „Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.“, in: BALTES 2004, 142–161; C. MORESCHINI, „Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale“, in: PRICOCO 1995, 75–110; DILLON 2004; TIMOTIN 2012.

⁶³ Vgl. Clemens, *Paed.* III 3–15; Athenagoras, *Leg.* 24f.; Irenaeus, *Demonstr.* 11–16.

⁶⁴ Eine wiederum andere Tradition ist im *Leben von Adam und Eva* (Lateinische Version) 15 erhalten, wonach der Fall der Engel von ihrer Verweigerung verursacht worden sein soll, Adam anzubeten.

⁶⁵ Tatian, *Or.* 7,2–5.

⁶⁶ Justin, 2 *Apol.* 5,3; Athenagoras, *Leg.* 24f.; Tertullian, *Apol.* 22,3; *Cult. fem.* I 2,1; vgl. Philon, *Gig.* 6. Laut Justin und Tertullian sind die Dämonen aus der Vereinigung der Engel mit den Töchtern der Menschen geboren, während sie laut Athenagoras die Seelen der durch diese Vereinigung geborenen Giganten darstellen (was ein Versuch ist, Gen 3,1–4 mit Gen 6,1–3 in Einklang zu bringen). S. dazu VAN DEN NAT 1976, 724–726.

war, nachgefolgt und haben diesen als Gott ausgerufen.⁶⁷ Dafür hat „die Kraft des Logos“ (ἡ τοῦ λόγου δύναμις) „den, der diesen Wahnsinn begonnen hatte, und seine Gefolgsleute aus seiner Gegenwart“⁶⁸ verbannt. Als das göttliche Pneuma von ihm abschied, wurde der Mensch sterblich, und „wegen seiner Übertretung und Torheit“ (διὰ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν), wurden der erstgeborene Engel und seine Nachfolger durch ihre eigene Willensfreiheit zu Dämonen.

Diese Dämonen sind nichts anderes als traditionelle heidnische Götter,⁶⁹ eine gewöhnliche Auffassung nicht nur für das frühe Christentum,⁷⁰ sondern auch für den Mittelplatonismus und die Stoa,⁷¹ obgleich die philosophischen δαίμονες sehr wenig gemeinsam haben mit ihren neutestamentarischen Homonymen.

2.2. Die Konstitution der Dämonen

Die Dämonen, d.h. die heidnischen Götter, sind πνεύματα ὑλικά (sie haben einen hylichen Geist), sie sind Teil dieses in der Materie, in den Pflanzen, den Tieren oder den Menschen ausgebreiteten Pneumas, eine Auffassung die auch von Athenagoras und Tertullian geteilt wird.⁷² Sie sind sterblich wie die menschliche Seele, auch wenn sie „nicht leicht“ sterben,⁷³ da sie kein Fleisch haben. Obwohl sie dieselbe pneumatische Konstitution wie die Menschen haben, behauptet Tatian ausdrücklich, dass die Dämonen, die über den Menschen herrschen, nicht Seelen von Menschen sind, da die menschliche Seele nach dem Tod keineswegs klüger werden könnte.⁷⁴

⁶⁷ Tatian, *Or.* 7,4. Zu den philologischen Problemen dieser Passage s. NESSELRATH 2005, 248–250. Vgl. Justin, *1 Apol.* 28; Athenagoras, *Leg.* 24,2; 25,3; Clemens, *Strom.* VI 155,1; Origenes, *C. Cels.* III 37; Porphyrios, *Abst.* II 42,2.

⁶⁸ Tatian, *Or.* 7,4.

⁶⁹ Tatian, *Or.* 8,2 (vgl. 12,6).

⁷⁰ Vgl. 1 Kor 10,14–22; Justin, *1 Apol.* 5,2 (die Menschen begannen, Dämonen als Götter zu verehren, gemäß dem Namen, den jeder von ihnen sich gab); *2 Apol.* 5 (die Dichter haben die Taten der Dämonen den Göttern zugeschrieben); Athenagoras, *Leg.* 26,1; Clemens, *Protr.* II 40,1. S. auch MONACI CASTAGNO 1995, 116; P. LAMPE, „Die dämonologischen Implikationen von 1 Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse“, in: LANGE 2003, [584–599] 587f.

⁷¹ Vgl. Xenokrates, Fr. 24–25 HEINZE = 227–230 ISNARDI PARENTE; Plutarch, *De def. or.* 15 (417E); *De Is.* 25 (360D–F); *SVF* II 1103 (= Plut. *De Is.* 360D); II 1104 (= Plut. *De def. or.* 419A); II 1178 (= Plut. *De Stoi. repugn.* 1051C–D); Maximus von Tyros, *Or.* 8,1–6; 9,7. S. TIMOTIN 2012, 163–208.

⁷² Athenagoras, *Leg.* 27; Tertullian, *C. Marc.* II 8; vgl. Porphyrios, *Abst.* II 42.

⁷³ Tatian, *Or.* 14,3; vgl. Justin, *1 Apol.* 28. Die Idee der Sterblichkeit der Dämonen ist zwar kein Gemeinplatz, kann aber dennoch gut in der mittleren und neuplatonischen Tradition bezeugt werden, vgl. Plutarch, *De def. or.* 16 (418F); 17 (419 A–D); Apuleius, *De Plat.* I 12,205f.; Porphyrios, *Abst.* II 39.

⁷⁴ Tatian, *Or.* 16,1. Dies ist wahrscheinlich eine anti-stoische Anspielung (vgl. *SVF* II 812 [= Sextus, *Math.* IX 71]; II 810 [= Aëtius IV 7,3]), aber der Gedanke, dass die menschliche

Die „Verfassung“ (σύμπτυξις) ihres Pneumas ist ähnlich jener des Feuers und der Luft.⁷⁵ Ihre unsichtbaren Leiber können nur von jenen gesehen werden, die das πνεῦμα θεοῦ besitzen, während die anderen – d.h. die ψυχικοί (1 Kor 2,14), die Menschen, die sich vom Pneuma Gottes entfernt haben und somit nur eine ‚psychische‘ Natur haben⁷⁶ – es nicht können. Indessen gibt Tatian an einer anderen Stelle dennoch zu, dass Dämonen zuweilen doch auch von den ψυχικοί gesehen werden können, nämlich wenn sie sich den Menschen zeigen, um ihnen zu suggerieren, sie anzubeten.⁷⁷ Die Auslegung der Theophanien der heidnischen Götter als ‚daimonische‘ Epiphanien war nicht ungewöhnlich im Mittelplatonismus,⁷⁸ und es ist sehr wahrscheinlich, dass Tatian gerade diesen philosophischen Topos hier im Sinn hat. Andererseits sind aber die Götter der griechischen Mythologie von Tatian mit den Dämonen in einem Zusammenhang identifiziert, wo es gerade um ihren täuschenden Charakter geht, d.h. um ihre Tendenz, die Menschen dazu anzuregen, ihr schlechtes Verhalten nachzuahmen.⁷⁹

Ein anderer Widerspruch der *Oratio* betrifft die Fähigkeit der Dämonen, ihre eigene *conditio* zu übersteigen. Zum einen behauptet Tatian, dass „das Wesen der Dämonen keinen Ort für Buße und Umkehr“ kennt (vgl. Hebr 12,17), und dass sie nur „Ausstrahlungen von Materie und Schlechtigkeit“ sind.⁸⁰ Zum anderen muss er aber zugeben, dass „einige von ihnen sich zwar zum Reineren hin[wandten], die anderen aber [...] sich das Minderwertige der Materie“ aussuchen, was wahrscheinlich auf die internen Hierarchie in der Konstitution der Dämonen gemäß den verschiedenen Stufen der Materie geht.⁸¹

Seele nach ihrem Tod zu einem Dämon werden könne, ist ebenfalls im Mittelplatonismus gut belegt; vgl. Philon, *Gig.* 13f.; *Somm.* I 139f.; Plutarch, *De def. or.* 10 (415 B); Maximus von Tyros, *Or.* 9,5d.

⁷⁵ Tatian, *Or.* 15,6. Ohne besondere dämonologische Konsequenzen wurde die πνευματική οὐσία in der Stoa manchmal auch gerade als eine Mischung von Luft und Feuer beschrieben; vgl. *SVF* II 439 (= Galenus, Περὶ πλῆθους 3, VII,525 KÜHN); II 442 (= Alex. Aphrod. *De mixt.* 224,14 BRUNS). Andererseits ist die Verortung der Dämonen in der Luft ein Topos sowohl für die platonische wie auch für die stoische Tradition; vgl. Ps.-Platon, *Epin.* 984d–e; Xenokrates, Fr. 15 HEINZE = 213 ISNARDI PARENTE; *SVF* II 773, 785 etc.

⁷⁶ Tatian, *Or.* 15,6; vgl. Tertullian, *De an.* 8,5. Zum unsichtbaren Leib der Dämonen in der frühchristlichen Literatur vgl. G. A. SMITH, „How thin is a Demon?“, *J ECS* 16 (2008) 479–512.

⁷⁷ Tatian, *Or.* 16,5. Diese Vorstellung ist sowohl im hellenistischen Judentum (1 *Henoch* 19,1; 8,2) als auch im Neuplatonismus bezeugt; vgl. Porphyrios, *Abst.* II 40, 2; Iamblich, *De myst.* III 31,176,2; *Orac. Chald. fr.* 135. Vgl. auch Ps.-Clemens, *Hom.* IX 13,2.

⁷⁸ Vgl. z.B. Maximus von Tyros, *Or.* 9,7b–c; 15,7. S. auch Porphyrios, *De phil. ex orac. haur.* II 128f. (= Eusebios, *PE* V 5,8f.); *Abst.* II 42,1. Zur Sichtbarkeit der Dämonen, vgl. Ps.-Platon, *Epin.* 984b; Apuleius, *De deo Socr.* 20,167 (= Arist. Fr. 193 ROSE); Porphyrios, *V. Plot.* 10.

⁷⁹ Tatian, *Or.* 8,2f.

⁸⁰ Tatian, *Or.* 15,8.

⁸¹ Tatian, *Or.* 12,5; vgl. dazu TLASCAL 1956, 190–194.

Das Hauptziel der Dämonen besteht darin, die Menschen von der Verehrung Gottes abzulenken – ein Gedanke, den auch Justin hervorhebt⁸² – um somit ihre Verbindung mit dem göttlichen Geist zu verhindern und letztendlich ihnen ihre Unsterblichkeit zu versagen.⁸³ Die Menschen werden von den Dämonen „durch Unwissenheit und falsche Vorstellungen“⁸⁴ getäuscht, was auf die trügerischen Epiphänien der Dämonen, d.h. der heidnischen Götter hinweist. Die Unwissenheit der Menschen beruht hauptsächlich auf ihrer Neigung zur Materie, da laut Tatian die Dämonen die Menschen dann irreleiten, wenn sie „schon nach unten geneigt [sind]“.⁸⁵ Somit hätten die Dämonen keine Kraft über die Gedanken der Menschen, wenn diese sich nicht selbst von ihnen beeinflussen ließen, um so von Gott abgelenkt zu werden und sich der Materie zuzuwenden, ein Gedanke, den man allerdings auch bei Plotin findet.⁸⁶ Demnach ist, nach Tatian, die Geneigtheit des Menschen zur Materie daran schuld, dass er unter das Joch der Dämonen fällt (da letztere an sich selbst kraftlos sind) und nicht umgekehrt. So ist die *ἄγνοια θεοῦ* des Menschen (und damit auch seine Geneigtheit zur Materie) die einzige Ursache seiner Sterblichkeit; die Dämonen sind nur das nebensächliche Instrument (man könnte sogar sagen: der äußerliche Ausdruck) seiner intellektuellen und geistigen Schwäche.

Es ist bemerkenswert zu sehen, wie Tatian in einer äußerst originellen Weise diese Auffassung einer bloß scheinbaren Kraft der Dämonen (über die Menschen) mit dem Bild der Dämonen als Herrscher der Städte zusammenstellt: „Ihr (scil. die Griechen) habt mehr die ‚Vielherrschaft‘ (*πολυκυριανή*) ausgebildet als die Alleinherrschaft (*μοναρχία*), da ihr den Dämonen zu folgen pflegt, als seien sie mächtig“ (vgl. Mt 12,29).⁸⁷ An dieser Stelle führt Tatian eine politische Begründung des Monotheismus an, indem er der griechischen Polyarchie und dem Polytheismus, d.h. der Dämonenverehrung, die römische Monarchie und den christlichen Monotheismus entgegensetzt. Die Zusammenstellung von Dämonen und Herrschern ist dabei besonders bemerkenswert, da sie die Verknüpfung des biblischen Themas der Engel der Nationen (Dtn 32,8; vgl. Dan 10,13–21; Jes 24,1f.) einerseits mit der griechischen Vorstellung der Dämonen als „Herren“ (*ὑπαρχοί*) oder „Satrapen“ (*σατράπαι*) der verschiedenen Regionen der Erde andererseits bezeugt, eine Vorstellung die von der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* 398a18–23 ausgeht (aber letzt-

⁸² Justin, *1 Apol.* 58. Wie in der Gen ist der Dämon der „Verführer“, der versucht, die Menschen in die Sünde zu führen (1 Joh 3,8; 1 Kor 7,5) und sie mit Gott in Widerstreit zu stellen (Apg 5,3f.; vgl. 1 Thess 3,5).

⁸³ Tatian, *Or.* 16,3.

⁸⁴ Tatian, *Or.* 14,2.

⁸⁵ Tatian, *Or.* 16,3.

⁸⁶ Plotin, *Enn.* III 5,7,30–39.

⁸⁷ Tatian, *Or.* 14,1.

lich auf Platon, *Leg.* IV 713c–d und *Kritias* 109b–c, zurückgeführt werden kann) und im Mittelplatonismus ausgebildet wurde.⁸⁸ Diese Vorstellung wurde in der frühchristlichen Theologie aus dem Mittelplatonismus (und vornehmlich von Philon, wenn nicht direkt aus *De mundo*)⁸⁹ geerbt, wobei Tatian hier keineswegs eine Ausnahme ist.

2.3. Die Tätigkeiten der Dämonen

Tatian ist dagegen viel origineller in der Darstellung der (bösen) Tätigkeiten der Dämonen. Im Gegensatz zu Justin, Athenagoras und Clemens von Alexandria⁹⁰ zeigt er wenig Interesse an der Erklärung der traditionellen Opferriten als Formen des Dämonenkults.⁹¹ Laut Tatian unterstehen die Menschen den Dämonen vornehmlich durch die Praktiken der Astrologie, der Mantik, der Zauberei und der „Heilkunde“ (*φαρμακεία*).⁹²

2.3.1. Die Astrologie

„Da sie (scil. die Dämonen) ihnen (scil. den Menschen) nämlich einen Plan mit der Stellung der Sterne zeigten – wie die, die mit Würfeln spielen –, führten sie die Heimarmene ein, eine außerordentlich ungerechte Macht.“⁹³ Laut Tatian sind die Dämonen also als Ursprung der Astrologie zu betrachten, mittels welcher sie den Glauben ans Schicksal stärken und den Menschen von Gott ablenken. Im Rahmen seiner allgemeineren Auseinandersetzung mit dem stoischen Determinismus führt Tatian somit eine anti-astrologische Polemik durch, indem er ein dämonologisches Argument in einer bemerkenswerten Weise bemüht.⁹⁴ Zunächst ist dabei wichtig festzustellen, dass Tatian im Zusammenhang dieser Polemik den

⁸⁸ Philon, *Somm.* I 140; Maximus von Tyros, *Or.* 11,12d; Origenes, *C. Cels.* VIII 35,2–7. Vgl. TIMOTIN 2012, 110–112. 128–132.

⁸⁹ Vgl. Clemens, *Strom.* VI 157,5; VII 6,4; Athenagoras, *Leg.* 24; Cicero, *Nat.* II 164f.

⁹⁰ Justin, 2 *Apol.* 5; Athenagoras, *Leg.* 26; Clemens, *Protr.* II 41,3.

⁹¹ Dennoch kann man bei Tatian (*Or.* 29) den auch von Justin und Pseudo-Clemens angeführten Gedanken geäußert finden, die Götter/Dämonen würden am Blut der ihnen gebrachten Opfer Gefallen finden.

⁹² Tatian, *Or.* 8f., 12 und 14–19. Für andere Listen der *opera diaboli* vgl. J. H. WASZINK, „Pompa diaboli“, *VigChr* 1 (1947) [13–47] 35. Zauber und Astrologie sind schon in der jüdischen Apokalyptik stark verbunden, ein Gedanke, der nicht nur bei Tatian, sondern auch bei Justin (1 *Apol.* 14,1; 2 *Apol.* 5,4) und bei Tertullian (*Apol.* 35,12; *Cult. fem.* I 2,1; II 10,3) ein Echo findet; vgl. VAN DER NAT 1976, 748f.

⁹³ Tatian, *Or.* 8,1; vgl. ebd. 9,2; Tertullian, *Cult. fem.* I 2,1 (die Engel haben den Menschen die Astrologie beigebracht); *Idol.* 9; Justin, 2 *Apol.* 7 (die Verbindung zwischen den Dämonen und dem stoischen Determinismus).

⁹⁴ Zur Ablehnung der Horoskop-Anbetung seitens der Christen s. GUNDEL 1992, 32. Dabei wurden aber, wie GUNDEL hervorhebt, die Figuren des Horoskops gelegentlich auch mit den 12 Aposteln, den 12 Patriarchen und den 12 Engeln des Paradieses identifiziert. Zur ambivalenten Haltung gegenüber der Astrologie im frühen Christentum s. BARTON

Einfluss des Horoskops und der Planeten auf das Leben der Menschen keineswegs leugnet, wie es eine allgemein verbreitete Meinung zu seiner Zeit war; indessen schreibt er diese bloß einer dämonischen Ablenkung zu. Die Dämonen haben das von den Sternen geleitete Schicksal eingerichtet, und somit den Zugang des Menschen zum Himmel gesperrt, damit sie selbst verehrt würden, als ob sie im Himmel hausten.⁹⁵ Die zwei miteinander verwandten Vorstellungen, die ihre Wurzel im hellenistischen Judentum haben (jene von den Dämonen als Usurpatoren Gottes und als Betrüger der Menschen, welche sie geflissentlich von Gott ablenken), besetzen eine zentrale Stelle in Tatians Dämonologie sowie auch in seiner anti-astrologischen Polemik.

Dabei muss zugleich festgestellt werden, dass das enge Verhältnis zwischen dem δαίμων und dem menschlichen Schicksal sonst in der altgriechischen Dichtung gut bezeugt ist und – sogar bedeutender – die mittelpatonische Tradition beeinflusst hat, die den δαίμων zu einer Figur der individuellen Vorsehung umgedeutet hat.⁹⁶ Zugleich konnte die Zusammenstellung der Horoskopfiguren mit den traditionellen Göttern in der hellenistischen Astrologie,⁹⁷ zusammen mit der allgemein herrschenden mittelpatonischen und frühchristlichen ‚Daimonisierung‘ des griechischen Pantheons, konsequenterweise zu einer Dämonisierung des Horoskops führen.⁹⁸ Diese Tendenz ist vermutlich durch die angelologischen Spekulationen des hellenistischen Judentums geschärft worden, die etwa in dem Gedanken ihren Ausdruck finden, die Bahnen der Sterne, aber auch die Jahreszeiten und die Monate seien von den Engeln geleitet und die Drehbewegungen der Himmel würden gemäß der Anzahl der Engel erfolgen.⁹⁹

Man könnte somit meinen, dass Tatian die Dämonen als Herren der himmlischen Bewegungen betrachte, ein Gedanke, den auch die (groteske) Vorstellung unterstützt, die Götter/Dämonen fänden Gefallen daran, das Spiel der planetengelenkten menschlichen Leben zu beobachten.¹⁰⁰ Dennoch erklärt Tatian in einer etwas konfusen Weise, dass die heidnischen Götter, die eigentlich Dämonen sind, ihrerseits samt ihrem Fürsten Zeus der εἰμαρμένη unterstehen und „von den gleichen Leidenschaften

1994, 71–77; B. BAKHOUCHE, *L'astrologie à Rome*. Bibliothèque d'études classiques 29 (Louvain 2002) 111f.

⁹⁵ Tatian, *Or.* 9,1.

⁹⁶ Vgl. TIMOTIN 2012, 85–161.

⁹⁷ Vgl. z.B. Plutarch, *De Is.* 48. S. dazu BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 132–148; GUNDEL 1992, 30f., auch zur Anbetung der als Talismane und Amulette gebrauchten Figuren des Horoskops.

⁹⁸ Vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 220; BIDEZ / CUMONT 1938, I 177f.

⁹⁹ *1 Henoch* 82,6–12; 83,2; vgl. Offb 1,20. Clemens von Alexandria (*Ecl. proph.* 55,1, 152.14–15 STÄHLIN-FRÜCHTEL) spricht auch davon, dass die Sterne die Herrschaft über die Welt mit den von Gott bestellten Engeln teilen, was eine astrologische Adaptierung des Themas der Engel der Nationen darstellt. S. auch BOUCHÉ-LECLERCQ 1899, 623; BIDEZ / CUMONT 1938, I 187.

¹⁰⁰ Tatian, *Or.* 9,2.

(πάθος) beherrscht werden wie auch die Menschen“.¹⁰¹ Der Begriff des πάθος ist in diesem Zusammenhang wichtig. Das πάθος, ein gewöhnliches Attribut der Dämonen im Mittelplatonismus¹⁰² (wo zwischen den δαίμονες und den Göttern unterschieden wird), ist zugleich eine spezifische Eigenschaft der sublunaren und von εἰμαρμένη beherrschten Welt. Indem er ein enges Verhältnis zwischen den δαίμονες (den heidnischen Göttern), dem πάθος und der εἰμαρμένη aufstellt, folgt Tatian dieser philosophischen Tradition.¹⁰³ Der Gedanke eines unerbittlichen, auf den Einfluss der Dämonen zurückgeführten Schicksals ist in der *Oratio* auch im Bild der Dämonen als „Gesetzgeber“ (νομοθέται) ausgedrückt¹⁰⁴ – ein Bild, das platonischen Vorstellungen verwandt ist (vgl. *Leg.* IV 713d–e), aber auch Wurzeln in der altgriechischen Religion hat (die δαίμονες als Beschützer des νόμος und der δική)¹⁰⁵ – wobei die Dämonen den Menschen „Gesetze des Todes“ gegeben haben sollen.¹⁰⁶

Laut Tatian sind die Christen von diesem dämonischen Verhängnis nicht betroffen; sie „stehen höher als die Heimarmene“;¹⁰⁷ „anstelle der herumirrenden Planeten-Dämonen (πλανητῶν δαιμόνων)“ – die Planeten sind (sichtbare) Götter und somit, für Tatian, Dämonen im neutestamentlichen Sinn –, haben sie „... einen Herrn, der nicht irrt, kennengelernt“.¹⁰⁸ Als ein Gegenmittel zum negativen Einfluss der Astrologie und der heidnischen Götter, die damit verbunden werden, betrachtet Tatian die Verehrung des wahren (und einzigen) Gottes. Dieser Gedanke war nicht ungewöhnlich für seine Zeitgenossen. Er wurde geteilt sowohl von einigen der Gnostiker, wie Theodotos, als auch von einigen Neuplatonikern, wie Plotin.¹⁰⁹ Laut Theodotos ist etwa die εἰμαρμένη der Ausdruck der (gegenläufigen) Tätigkeiten der Dämonen, wobei diese mittels des Horoskops und der Planeten darüber herrschen.¹¹⁰ Jeder Planet beherrscht als solcher die Wesen, die während seiner Aszendenz geboren wurden: Einige

¹⁰¹ Tatian, *Or.* 8,2.

¹⁰² Vgl. Xenokrates, Fr. 23 HEINZE = 222 ISNARDI PARENTE; Maximus von Tyros, *Or.* 9,4; Apuleius, *De deo Socr.* XIII 147f.; Origenes, *C. Cels.* VIII 35; Calcidius, *In Tim.* 131. S. TIMOTIN 2012, 122–125.

¹⁰³ Eher am heidnischen Kultus als an der Astrologie interessiert, stellt Justin (*2 Apol.* 5) eine ähnliche Verbindung zwischen πάθος, δαίμονες und Opfer auf (die Menschen begannen die Dämonen durch Opfer und Libationen zu verehren, da sie von ihren Leidenschaften beherrscht waren).

¹⁰⁴ Tatian, *Or.* 9,3.

¹⁰⁵ Vgl. TIMOTIN 2012, 26. 73. 81.

¹⁰⁶ Tatian, *Or.* 15,9; vgl. 9,3.

¹⁰⁷ Tatian, *Or.* 9,3.

¹⁰⁸ Tatian, *Or.* 9,3.

¹⁰⁹ S. A. TIMOTIN, „Le traité 52 (II, 3) de Plotin. Critique de l’astrologie et polémique antignostique“, in: *Plotin et les Gnostiques. Colloque en hommage à Pierre Hadot* (EPHE-Universität Paris Ouest Nanterre, 8–9 December 2011) (Paris, im Druck).

¹¹⁰ Clemens, *Excerpta ex Theodoto* 69–70 SAIGNARD.

sind uns günstig, andere nicht. Laut dem *Marsanes* – einem der Sethianischen Bewegung zugehörigen gnostischen Traktat aus dem späten dritten (oder frühen vierten) Jahrhundert, der wahrscheinlich in Alexandria abgefasst wurde – sind die Sterne und die Planeten auch von Engeln beherrscht, die mit den Figuren des Horoskops verknüpft werden.¹¹¹ Für Theodotos, wie auch in der hermetischen Tradition,¹¹² ist nur die Gnosis (die gnostische Taufe) fähig, uns vom Schicksal zu befreien.¹¹³

Wie Theodotos und Tatian räumt Plotin der Astrologie eine gewisse Wirksamkeit ein (der Kosmos wird als ein Lebewesen betrachtet, dessen Teile gegenseitig voneinander abhängen), obzwar sich diese bloß auf die materielle Welt beschränkt; insofern sich die Seele aber zum Göttlichen (zum Bereich des Intelligiblen) hinwenden kann, ist sie durchaus frei von allen astrologischen Einflüssen.¹¹⁴ Der Einfluss der Sterne betrifft nur den Leib und die unteren Stufen der Seele; wenn die Seele diesen Teilen unterliegt, ist sie unerbittlich an das Schicksal gebunden; wenn sie aber dem intelligiblen Sein zugewendet bleibt, ist die Seele absolut frei von jedem himmlischen Einfluss, der ihre oberste Stufe nicht berühren kann. Ähnlich wie Theodotos und Tatian ist also auch Plotin (wahrscheinlich nicht ohne einen gewissen polemischen Hintergedanken) bestrebt, ein geistiges (obzwar weniger religiöses) Gegenmittel zum astrologischen Determinismus bereitzustellen.

2.3.2. Die Mantik

Die Zurückweisung der Mantik (μαντική) ist bei Tatian¹¹⁵ eine direkte Konsequenz seiner Dämonisierung des griechischen Pantheons. Zunächst ist die Mantik verachtenswert, da sie bloß dazu nützt, weltliche Vorteile zu erlangen (im Krieg, in der Liebe oder bei der Heilung von Krankheiten), und dabei mit weltlichen und vulgären Mitteln arbeitet (Tiere, Vögel usw.). Aber diese Züge sind bloß das Resultat ihres dämonischen Charakters,¹¹⁶ der implizit auf ihre Verbindung mit den menschlichen Leidenschaften zurückgeführt wird.¹¹⁷

¹¹¹ *Marsanes* 25,1–14 (W.-P. FUNK / P.-H. POIRIER / J. O. TURNER [Hg.], *Marsanès* (NH X). Bibliothèque copte de Nag Hammadi [Québec / Louvain 2000] 287, und für die Kommentare, 414).

¹¹² Vgl. z.B. *Corpus Hermeticum* XVI 15.

¹¹³ Clemens, *Excerpta ex Theodoto* 76–78 SAIGNARD. Für andere ähnliche gnostische Belege s. BARTON 1994, 73f.

¹¹⁴ Plotin, *Enn.* II 9,7–9. Zu Plotins Kritik der Astrologie s. J. M. DILLON, „Plotinus on whether the Stars are Causes“, in: R. GYSELEN (Hg.), *La Science des cieux. Sages, mages, astrologues*. *Res Orientales* 12 (Bures-sur-Yvette 1999) 87–92.

¹¹⁵ Tatian, *Or.* 19,6–8.

¹¹⁶ Tatian, *Or.* 19,5.

¹¹⁷ Tatian, *Or.* 19,9.

Diese Kritik ist freilich nicht originell. Zur Zeit Tatians wurde die Wirksamkeit der Orakel im Mittelplatonismus gewöhnlich durch den Eingriff der δαίμονες erklärt.¹¹⁸ Im Zusammenhang des Platonismus ist die Mantik ohnehin traditionsgemäß ein Tätigkeitsbereich der δαίμονες, so wie dies an einer grundlegenden Stelle bei Platon, *Symp.* 202d–e, dargestellt ist. Somit wird – gemäß einer von Kleombrotos in Plutarch, *De def. or.* 10–23 angeführten Lehre – die Wirksamkeit des delphischen Orakels und das Verstummen einiger Orakelstätten nicht durch einen direkten Eingriff der Gottheit (Apollon), sondern durch den Einfluss der δαίμονες erklärt, die als Zwischenwesen zwischen den Göttern und den Menschen angesehen werden. Diese unterliegen ihrerseits den Leidenschaften, dem Wandel und dem Tod, was auch das Aussterben einiger Orakel oder die Schwächung ihrer Wirksamkeit erklärt. Immerhin war aber diese ‚Daimonisierung‘ (im platonischen Sinn) der griechischen Orakel nicht eigentlich eine Kritik an der Mantik, die vielmehr als eine traditionelle und ansehnliche Institution in der griechischen Welt galt, sondern einfach ein Versuch, sie der platonischen Theologie anzupassen.

Darüber hinaus war ein anderer Punkt der Tatian’schen Kritik an der Mantik – nämlich die Behauptung, die Inspiration der Propheten habe ihrerseits materielle Ursachen¹¹⁹ – ein Gemeinplatz der Stoa,¹²⁰ obgleich dies keineswegs als eine Entehrung oder als eine Bezweiflung ihres göttlichen Charakters gemeint war, da im Gegenteil, wie Plutarch versucht hat zu zeigen (in der quasi-stoischen Rede des Lamprias in *De defectu oraculorum*), die Erklärung des Orakels durch ein stoffliches Pneuma¹²¹ nicht unvereinbar ist mit ihrem göttlichen Charakter, da das stoische stoffliche Pneuma, im Gegensatz zu jenem Tatians, doch noch eine göttliche Dimension behält.

Immerhin war die ‚Daimonisierung‘ (im platonischen Sinn) etlicher traditioneller religiöser Institutionen – wie der Mantik, der Initiationsriten oder der Opfer – Teil einer theologischen Auslegung der griechischen Religion, die dazu neigte, diese religiösen Praktiken einem geistlicheren und innerlicheren Kultus entgegenzusetzen, der einem theologischen Ansatz zur Religion näher stand. Plutarch eröffnet diese Tendenz, die hauptsächlich im zweiten und dritten Jahrhundert durch Platoniker wie Maximos von Tyros, Apuleius und Porphyrios¹²² belegt wird. Porphyrios unterscheidet mit jenem außergewöhnlichen Sinn für Unterschiede und Hierarchien, der dem Neuplatoniker eignete, zwei Arten von δαίμονες: gute

¹¹⁸ Plutarch, *De def. or.* 13 (417A); 15 (418C–D); Apuleius, *De deo Socr.* VI 133–136; Maximos von Tyros, *Or.* 8,1–3; Porphyrios, *Absf.* II 41,3; II 53.

¹¹⁹ Tatian, *Or.* 19,3; vgl. Origenes, *C. Cels.* III 25; Johannes Chrysostomos, *In ep. 1 Cor. Hom.* XXIX 1, PG 61, 242.

¹²⁰ Vgl. Cicero, *Div.* I 19,37; I 50,115.

¹²¹ Plutarch, *De def. or.* 39f. Zu dieser Lehre und ihren stoischen Entsprechungen s. VERBEKE 1945, 260–287.

¹²² Vgl. TIMOTIN 2012, 201–215.

(ἀγαθοί) und schlechte (κακοεργοί). Ihnen entsprechen unterschiedliche religiöse Praktiken.¹²³ Etliche der unteren, schlichteren Riten (wie etwa die menschlichen Opfer) wurden der zweiten Kategorie zugerechnet, was eine allgemeine dämonische (im neutestamentlichen Sinn) Auslegung der griechischen Religion förderte. Obwohl Porphyrios im Allgemeinen die Weissagung den guten δαίμονες¹²⁴ zuschreibt, hat Eusebios von Caesarea diese Stelle im Gegenteil als Beleg gebraucht, um zu beweisen, dass die griechische Wahrsagung ein Werk böser Dämonen ist.¹²⁵ Wie dem auch sei, war die christliche Kritik an der griechischen Mantik als einem Werk der Dämonen im zweiten und im dritten Jahrhundert schon gut etabliert,¹²⁶ als Tatian sie als einer der ersten äußerte.

2.3.3. Die Magie

Im 17. Kapitel seiner *Oratio* erwähnt Tatian in polemischer Absicht zwei Traktate, die Demokrit bzw. Ostanos zugeschrieben werden.¹²⁷ Der eigentliche Verfasser der letzteren Schrift war ein gewisser Bolos aus Mendes, der im dritten Jahrhundert v. Chr. in Ägypten lebte und einen Traktat Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν schrieb. Dieser gründet auf der Lehre, dass ‚sympathetische‘ Mittel, d.h. Heilmittel und Amulette, sowohl um zu heilen als auch um zu zerstören gebraucht werden können.¹²⁸ Entgegen dieser Lehre behauptet Tatian, dass ein „Leiden“ (πάθος) nicht durch „Antipathie“ entfernt werden könne; somit ist jedes Amulett nutzlos: „Der, der verrückt ist, wird nicht durch Anhängsel am Lederriemen geheilt.“¹²⁹ Dazu ist zu bemerken, dass das Wort „Leiden“ hier eben das Wort πάθος übersetzt, und wir haben schon früher gesehen, wie wichtig dieser Terminus in seinem Verhältnis zu den Begriffen δαίμων und εἰμαρμένη war. Demnach ist es keineswegs überraschend, dass die sympathetische Magie sowohl mit den Dämonen als auch mit den Leidenschaften verknüpft wird: „Dämonen-Heimsuchungen gibt es, und der Kranke, der seine Liebe Beteuernde, der Hassende und der, der sich rächen will, nehmen diese Wesen

¹²³ Porphyrios, *Abst.* II 38; II 54–57; II 58,2.

¹²⁴ Porphyrios, *Abst.* II 41,3. Dieser Gedanke wird von Iamblich scharf abgewiesen, *De myst.* III 7,114,6–9.

¹²⁵ Eusebios, *PE* IV 19,3. Proklos (*In Remp.* I 41,22–25) wird gerade diese Auslegung behalten, gemäß welcher die Dämonen die Stelle der Götter usurpieren, indem sie an ihrer Stelle den Menschen Orakel geben.

¹²⁶ Vgl. Athenagoras, *Leg.* 26,3f.; 23,2; Tertullian, *Apol.* 22,10; Minucius Felix, *Oct.* 27,1; Ps.-Clemens, *Hom.* IX 16f.; Origenes, *C. Cels.* IV 92.

¹²⁷ Tatian, *Or.* 17,1. Zu dem Ostanos zugeschriebenen Buch (oder Büchern) s. BIDEZ / CUMONT 1938, I 167–174; II 295.

¹²⁸ Vgl. WASZINK 1954; J. LETROUIT, „Bolos de Mendès“, *DPhA* II (1994) 133f.

¹²⁹ Tatian, *Or.* 17,3. Zu dieser Stelle, die wahrscheinlich aus Bolos von Mendes übernommen wurde, vgl. die Ausführungen von BIDEZ / CUMONT 1938, I 189.

als Beistand.¹³⁰ Die Heilmittel und die Amulette selbst haben an sich gar keinen Wert und rufen keine Wirkung hervor¹³¹ (deshalb ist es sinnlos zu glauben, ein *πάθος* könnte durch Antipathie geheilt werden), aber Dämonen benutzen sie so wie sie auch die Sterne benutzen, um die Schicksale der Menschen zu beherrschen (indem sie in beiden Fällen die Sympatheia gebrauchen, welche die Teile des Kosmos aneinander bindet).¹³² Insofern die Menschen zu diesen Mitteln greifen (und von den Leidenschaften bewegt werden, die diese angeblich heilen), nehmen sie die Dienste der Dämonen hin und werden somit von ihnen geführt.

Zum Ursprung dieser Auffassung ist wichtig festzuhalten, dass neben der Mantik die Zauberei (*γοητεία*) im Platonismus traditionsgemäß ebenfalls als ein Bereich der *δαίμονες* betrachtet wurde.¹³³ Insofern sie als solche auf einer gewissen Form der Überzeugungskunst (*πειθειν*) beruht, war die *γοητεία*, wenigstens bei Platon, nicht unbedingt und nicht ausschließlich in einer negativen Weise aufgefasst. Obwohl sie in den *Leges* durch bestimmte Gesetze abgewiesen wurde,¹³⁴ scheint die *γοητεία* Platons doch auch eine nützlichere und glaubwürdigere Seite aufzuweisen, insofern sie mit der Dichtung, der Liebe und der Philosophie verwandt ist. Im *Symposion* und im *Menon* wird Sokrates zweimal als *γόης*¹³⁵ bezeichnet, während seine Maieutik mit der Inkantation verglichen wird.¹³⁶ Als ein ‚guter Zauberer‘ gebraucht Sokrates eine richtige Form der Überzeugungskunst, indem er wahre Reden herstellt,¹³⁷ im Unterschied zu den Sophisten, die als ‚schlechte Zauberer‘ dargestellt werden und einen schlechten Gebrauch von der Magie des Logos machen.

Dagegen sollte aber die platonische Tradition dieses Erbe nicht aufnehmen, da die *γοητεία* allgemein als eine pietätlose und verwerfliche Praxis betrachtet wurde, gemäß einer Auffassung, die jener Tatians durchaus ähnelt. So ist laut Porphyrios die *γοητεία*, die der *μαντική* entgegengesetzt wird, ein Werk der schlechten *δαίμονες*.¹³⁸ Diese werden von den Zauberern verehrt¹³⁹ und sollen angeblich die Unwissenden dazu antreiben, „böse Tränke und Liebesamulette“ zu gebrauchen, eine Auffassung,

¹³⁰ Tatian, *Or.* 17,3.

¹³¹ Tatian, *Or.* 17,4: „in ähnlicher Weise sind auch die vielfältigen Anwendungen von Wurzeln und Sehnen und Knochen (*τῶν ῥιζῶν αἱ ποικιλίαι νεύρων τε καὶ ὀστέων παρὰλήψεις*) nicht an und für sich irgendwie wirkmächtig, sondern sie sind die Instrumente der Schlechtigkeit der Dämonen (*τῶν δαιμόνων μοχθηρία*).“

¹³² Vgl. Tertullian, *Cult. femin.* I 2,1; II 10,3; *Apol.* 35,12.

¹³³ Vgl. z.B. Platon, *Symp.* 202e.

¹³⁴ Platon, *Leg.* XI 932a–d.

¹³⁵ Platon, *Symp.* 219e; *Men.* 80a.

¹³⁶ Platon, *Charm.* 157a.

¹³⁷ Vgl. Platon, *Symp.* 215b–e.

¹³⁸ Porphyrios, *Abst.* II 41,3.

¹³⁹ Porphyrios, *Abst.* II 41,5.

die bedeutende Parallelen im griechischen Judentum hat. Laut *1 Henoch* sollen die Dämonen die Menschen Zauber gelehrt haben, um wie Götter verehrt zu werden,¹⁴⁰ zwei Gedanken – nämlich: die Dämonen als Lehrer der Zauberpraktiken und als Betrüger der Menschen –, die auch bei Tatian stark verbunden sind. Es ist in der Tat wahrscheinlich, dass Tatian hier zwei Erbschaften miteinander verknüpft, die schon zu seiner Zeit zusammengebracht wurden.

2.3.4. Die Heilkunde

Die Bestimmung der Heilkunde (φαρμακεία) als ein Mittel der Dämonen ist sogar in der christlichen Überlieferung äußerst ungewöhnlich. Indessen behauptet Tatian, dass die φαρμακεία sich in allen ihren Formen auf den Einfluss der Dämonen gründet.¹⁴¹ Somit werden τὰ ἰώμενα und τὰ δηλητήρια als nutzlose stoffliche Präparate angesprochen. Diejenigen, die sie gebrauchen, anstatt sich auf die Macht Gottes (δύναμις θεοῦ) zu stützen, setzen ihr Vertrauen in die Materie und werden so zu Opfern der dämonischen Tätigkeiten.¹⁴²

Anscheinend macht Tatian dabei gar keinen Unterschied zwischen Magie und Heilkunde, indem er auch letztere als eine Zusammenstellung von materiellen Elementen erklärt, die die Dämonen gebrauchen, um die Menschen zu täuschen. Indessen scheint dem doch nicht ganz so zu sein. Im Gegensatz zur Zauberei war die Heilkunde in Griechenland wie überall in der antiken Welt ein Attribut der heilenden Götter. Somit bedeutet die Bestreitung der Heilkunde nichts anderes als die Leugnung jener Kraft, die den heilenden Göttern zugesprochen wurde. Deshalb ist Tatian nicht an der Arzneikunde selbst interessiert, sondern an der göttlichen Kraft, die dahinter angenommen wurde: „Nicht wirklich heilen können die Dämonen, sondern sie machen durch Trickerei die Menschen zu ihren Gefangenen.“¹⁴³ Dabei verursachen sie selbst jene Krankheiten und spiegeln den Menschen durch Träume vor, sie könnten diese heilen.¹⁴⁴ Wie Räuber nehmen sie die Menschen als Gefangene und befreien sie nur gegen Zahlung.

Offensichtlich bezieht sich Tatian hier auf jene göttlichen Heilungen, in denen „die angeblichen Götter“ ihre Patienten besuchen; „sodann betreiben sie durch Träume die Erzeugung einer Reputation für sich selbst,¹⁴⁵ befehlen denen, die sich in solchem Zustand befinden, öffentlich aufzutre-

¹⁴⁰ *1 Henoch* 8,3.

¹⁴¹ Tatian, *Or.* 18,1.

¹⁴² Tatian, *Or.* 18,1.

¹⁴³ Tatian, *Or.* 18,5.

¹⁴⁴ Tatian, *Or.* 18,6; vgl. Tertullian, *Apol.* 22,4; *De an.* 46,12. Eine andere Erklärung der göttlichen/dämonischen Heilung kann gefunden werden bei Ps.-Clemens, *Hom.* IX 14 (hier kennen die Dämonen wirklich die richtigen Heilmittel).

¹⁴⁵ Derselbe Gedanke wird auch von Justin geäußert, *1 Apol.* 14,1.

ten“,¹⁴⁶ was höchst wahrscheinlich einen Hinweis auf jene Art von Lobreden darstellt, wie Aelius Aristides sie verfasste. Da die Theophanien der heidnischen Götter zu Tatians Zeit gewöhnlich als Epiphanien der Dämonen (im mittelplatonischen Sinn) ausgelegt wurden,¹⁴⁷ war es Tatian keineswegs schwer, die nächtlichen Theophanien der heilenden Götter (z.B. Asklepios) mit den dämonischen Erscheinungen¹⁴⁸ und ihre göttliche ärztliche Kunst mit einer illusorischen dämonischen Tätigkeit, die die Menschen bloß von der wahren Ursache ihrer Heilung ablenkt, gleichzusetzen.

3. Schluss

Tatians in der *Oratio* dargelegte Theologie ist vornehmlich bemerkenswert (obzwar nicht außergewöhnlich im Zusammenhang des frühen Christentums) wegen der gänzlichen Abwesenheit einer Christologie und der fast ausschließlich kosmologischen Funktion, die dem Logos zugesprochen wird, der hier in einer platonischen Perspektive hauptsächlich als organisierendes Prinzip des Kosmos betrachtet wird. Der Logos und das göttliche Pneuma drücken die Anwesenheit eines transzendenten und unveränderlichen Gottes in der sublunaren Welt aus, eine Auffassung, die Tatian durchaus mit der mittelplatonischen Theologie teilt. Darüber hinaus spielt das göttliche Pneuma auch in der Heilsgeschichte eine wichtige Rolle, im Zusammenhang mit der Funktion, die hier den Dämonen zugeschrieben wird, da das Ziel der Dämonen gerade darin besteht, die Menschen daran zu hindern, sich wieder mit dem θεῖον πνεῦμα zu vereinigen und so der Unsterblichkeit habhaft zu werden. Das wesentliche Merkmal der Dämonen ist ihre Tendenz, die Position Gottes zu usurpieren, um an seiner Stelle verehrt zu werden, ein Merkmal, das durch ihre aus dem Mittelplatonismus (entstellt) übernommene Identifikation mit den heidnischen Göttern geschärft wird. Diese Tendenz erweist sich laut der *Oratio* in verschiedenen Bereichen, wie etwa Astrologie, Mantik und Heilkunde, die freilich – obzwar gewöhnlich ohne negative Konnotationen – auch für die mittelplatonischen δαίμονες bevorzugte Bereiche waren. Somit kann man sagen, dass Tatian wissentlich wesentliche Züge der mittelplatonischen Dämonologie aufgenommen und modifiziert hat, um sie in einer scharfen (und in vielen Hinsichten paradoxalen) Kritik an dem griechischen Polytheismus und allgemeiner an der griechischen παιδεία einzusetzen.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Tatian, *Or.* 18,6.

¹⁴⁷ S. oben Anm. 78.

¹⁴⁸ Eine eindrucksvolle Parallele dazu ist bei Porphyrios zu finden (*Abst.* II 42,1). Laut Porphyrios trachten die schlechten Dämonen danach, unsere φαντασία zu täuschen, indem sie uns vorspiegeln, die Götter würden sich uns in (nächtlichen) Theophanien offenbaren. Vgl. Ps.-Clemens, *Hom.* IX 14,2f.; IX 15,1; Justin, *1 Apol.* 14,1; Athenagoras, *Leg.* 25.

¹⁴⁹ Vgl. dazu den Beitrag von P. GEMEINHARDT in diesem Band, S. 253–264.

Spuren Tatians und seiner *Oratio ad Graecos* in der christlichen Literatur der Spätantike

Adolf Martin Ritter

1. Vorbemerkungen

Wenn im Folgenden von ‚Einfluss‘ die Rede ist, dann womöglich in einem anderen, weiteren Sinne, als das Leserinnen und Leser in ihrer Mehrheit erwarten mögen. Verstanden wird darunter nämlich jede Art von Reaktion auf ein Ereignis oder menschliches Tun und Lassen. In diesem Fall steht Tatians Wirken im Fokus, soweit es sich in seinem erhaltenen oder doch wenigstens in gewissem Umfang rekonstruierbaren Schrifttum, aber nicht ausschließlich darin, niedergeschlagen hat. Der Schwerpunkt der folgenden Darstellung liegt allerdings, wie in diesem Band nicht anders zu erwarten, auf den Spuren, die die *Oratio ad Graecos* als das einzige uns vollständig erhaltene Werk Tatians in der theologischen Literatur der Spätantike hinterließ.

Wäre es anders und ginge es lediglich um die eindeutig nachzuweisende, unmittelbare und prägende Wirkung, die unser Autor auf Zeitgenossen oder Nachgeborene ausübte, so wäre das mir gestellte Thema rasch abgehandelt. Denn von einem derartigen Einfluss Tatians lässt sich allenfalls bei dem Kleinasiaten Rhodon sprechen, der, wie der Kirchenhistoriker Euseb von Caesarea (gestorben um 340) zu berichten weiß, von sich selbst sagte, er sei „in Rom bei Tatian in die Schule gegangen“ (μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμης ... Τατιανῶ).¹ Eusebs Rhodonreferat,² das auch drei wichtige Exzerpte aus einer gegen den ‚Ketzer‘ Markion (aus Sinope?)³ gerichteten Schrift des Tatianschülers einschließt, umschreibt bis zur Stunde unser gesamtes Wissen um den Betreffenden; wir werden deshalb auf dieses Referat später zurückkommen müssen.

Allerdings führt auch Clemens von Alexandria, an einer vieldiskutierten Stelle seiner *Teppiche* (Στρομματεῖς), unter denjenigen, bei denen

¹ Euseb, *HE* V 13,8.

² *HE* V 13,1–9.

³ Nach seinem Ausschluss aus der römischen Christengemeinde im Juli 144 — es ist dies das einzig feststehende Datum aus seiner Biographie — wurde er zum Begründer einer Gegenkirche, die sich rasch ausbreitete und bis weit in die Zeit der Reichskirche hinein neben der *catholica* existierte.

er auf seiner Bildungsreise Station machte und die speziell seine Lehrmeister im christlichen Glauben waren, „einen (Orientalen) aus dem Assyrierland“ auf;⁴ und es gibt nicht wenige Forscher, die dabei an Tatian dachten und denken, welcher nach eigenem Bekunden aus eben dieser (nordmesopotamisch-syrischen) Region stammte.⁵ Allein, selbst wenn die genannte Identifizierung zutreffen sollte, so ist doch jedem Wissenden klar, dass, unerachtet allerlei im Werk des Clemens verstreuter positiver Urteile über Tatian, dessen Einfluss auf den Alexandriner nur begrenzt gewesen sein kann. Dennoch wird die Beschäftigung mit den clementinischen Tatiantestimonia, ihrer Anzahl wie der Fülle ihrer Aspekte wegen, einen breiteren Raum in unserer Darstellung einnehmen.

Eine letzte Vorbemerkung: wegen der – nicht allein unsere Tatianschrift betreffenden – Datierungsprobleme,⁶ von denen noch zu sprechen sein wird, ist es nicht in jedem Fall ohne weiteres auszumachen, ob ein bestimmtes Quellenzeugnis eine Reaktion auf Tatian darstellt oder ob die ‚Beeinflussung‘ nicht vielmehr in umgekehrter Richtung erfolgt sein müsste. In all diesen Fällen ist also über Vermutungen nur schwer hinauszugelangen.

2. Spuren Tatians in antiken Geschichtsquellen – ein Überblick

Die weitaus zahlreichsten Spuren hat Tatian in antiken (und mittelalterlichen) Quellen mit seiner Evangelienharmonie, dem *Diatessaron* (Διατεσσάρων), hinterlassen,⁷ über das wir, nach bisherigem Kenntnisstand, erstmals durch Euseb unterrichtet werden.⁸ Bedenkt man, in wie vielen Sprachen und Ländern, von England bis China, dieses Werk einstmal verbreitet war und über wie viele Jahrhunderte sich seine Bezeugungen erstrecken, so ist es schon berechtigt, es als „Tatians namhaftestes und dauerhaftestes Erbe“ zu bezeichnen.⁹

⁴ Clem. Alex. *Strom.* I 1,11,2 (8 STÄHLIN / FRÜCHTEL); vgl. zur Diskussion die bei PETERSEN 1994, 43 Anm. 26 versammelten Stimmen. PETERSEN selbst äußert sich über die angebliche Tatianschülerschaft des Clemens skeptisch, doch die von ihm genannten Gründe erscheinen mir als fragwürdig.

⁵ *Or.* 42,1; vgl. zur Diskussion o. Einführung, S. 4–5.

⁶ S.o. Einführung, S. 14–17.

⁷ Vgl. dazu PETERSEN 1994 mit weiterer Literatur.

⁸ *HE* IV 29,6. Wie Eusebs reichlich vage Ausdrucksweise: „Tatian verfasste irgend so etwas wie eine Evangelienharmonie“ (συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶν εὐαγγελίων συνθεῖς) zeigt, hat er schwerlich ein Exemplar dieser ‚Komposition‘ in Händen gehabt, sondern nur davon gehört; anders sein (anonymer) Übersetzer ins Syrische, wohl noch aus dem 4. Jh.; s. dazu die einschlägigen Texte und Diskussionen bei PETERSEN 1994, 35–37.

⁹ PETERSEN 1994, 1.

Wir jedoch haben keinen Anlass, uns an dieser Stelle näher damit zu befassen. Nur eine Frage sollte im Vorübergehen angesprochen werden: wie man sich eigentlich den Zusammenhang zwischen den beiden Hauptwerken Tatians, dem *Diatessaron* und *Ad Graecos*, vorzustellen habe. M. Elze zufolge, dem die bislang eingehendste Studie zu Tatians Theologie auf der Grundlage von *Ad Graecos* zu verdanken ist, *musste* der „Assyrer“ einfach „im Zuge seiner Grundkonzeption ein übereinstimmendes, einheitliches Evangelienbuch herstellen“, wenn anders es richtig ist, dass sich ihm – so Elzes Deutung – die „wahre Philosophie“ (d.h. das Christentum, ein Ausdruck, der in der fraglichen Schrift freilich nie benutzt wird!) als durch drei Grundzüge gekennzeichnet darstellt, nämlich ihren göttlichen Ursprung, ihr Alter und ihre Einheit(lichkeit).¹⁰ Daran ist sicherlich viel Bedenkenswertes; doch wird es so gut wie sicher noch weitere Antriebe zur Abfassung des Werkes¹¹ gegeben haben, nicht zuletzt die heidnische (und jüdische) Kritik an den Widersprüchen zwischen den Evangelien,¹² wie sie annähernd zur selben Zeit der mittelplatonische Philosoph Kelsos in seiner *Wahren Lehre* (Ἰσθῆτος λόγος) aufspießte.¹³

Rätselhaft ist auf den ersten Blick, warum die Rezeptionsgeschichte des *Diatessaron* und unserer *Rede an die Griechen* zwischen den ‚westlichen‘ (gemeint: den griechisch-lateinischen im Unterschied zu den orientalischen) Kirchen und den Nationalkirchen des Orients so unterschiedlich verlief. Es beginnt schon mit dem Namen des Autors. Während dieser bereits von Irenäus (gestorben um 200), allerdings als ‚Häretiker‘, namentlich genannt wird,¹⁴ taucht sein Name in einer orientalischen (diesmal syrischen) Originalquelle (wohlbemerkt: nicht in Übersetzungen ‚westlicher‘ Quellen, wie Irenäus oder Euseb, in orientalische Sprachen) zum ersten Mal Ende des 8. Jh.s im *Scholienbuch* (*Liber scholiorum*) des Theodor bar Koni (791) auf, und zwar als der des „Griechen Tatian“!¹⁵ Und während im Westen, wie wir sehen werden, die *Rede an die Griechen* fürs erste in hohem Ansehen stand, wird das *Diatessaron* erstmals bei Euseb erwähnt (s.o.), aber so, dass man den Eindruck gewinnt, dieser habe keine unmittelbare Kenntnis davon besessen. Und als Bischof Viktor von Capua Mitte des 6. Jh.s in Italien

¹⁰ ELZE 1960, 126 im Vergleich mit 13. 34 u.ö.

¹¹ Bei dem Tatian übrigens bereits mindestens einen Vorgänger gehabt haben dürfte, nämlich seinen eigenen Lehrer Justin; vgl. PETERSEN 1994, 27–29.

¹² Vgl. dazu noch immer H. MERKEL, *Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*. WUNT 13 (Tübingen 1971).

¹³ Zu diesem wie zu weiteren möglichen Faktoren s. die Diskussion bei PETERSEN 1994, 74–76. Dass auch *Ad Graecos* sich als implizite Erwiderung auf Kelsos verstehen ließe, versuchte DROGE 1989, 97–101, plausibel zu machen. Die kaum zu entscheidende Frage ist allerdings, ob das alles aus chronologischen Gründen überhaupt möglich ist! Denn die Datierung des Kelsoswerkes (177–180?) ist nicht minder umstritten als die von *Ad Graecos*.

¹⁴ *Adv. haer.* I 28,1; zit. bei Euseb, *HE* IV 29,2,3.

¹⁵ Zitiert und kommentiert bei PETERSEN 1994, 51f.; ELZE 1960, 122.

auf ein Exemplar dieser Evangelienharmonie, ohne Verfassernamen und Titel, stieß, bedurfte es eingehender Recherchen, um beide Angaben zu ermitteln.¹⁶ Das spricht doch wohl dafür, dass Tatian und sein *Diatessaron* mittlerweile im Westen unbekannt waren.

Im Orient aber war es genau umgekehrt, zumindest was das *Diatessaron* betrifft. Denn dieses stand seit Ende des 2. Jh.s als Standardevangelium der syrischen Kirche in anscheinend unhinterfragtem Ansehen. Der Grund der Differenz könnte in der Tat der gewesen sein, dass das theologische Gedankengut, das Tatian nach seiner Trennung von der römischen Gemeinde (s.u.) in den heimischen Orient mitbrachte, dort dermaßen ins allgemeine christliche Bewusstsein eingegangen sein muss, dass der Name des Übermittlers um so eher vergessen werden durfte.¹⁷ Genau so gut ist freilich denkbar, dass man diesen, der zunehmenden Kritik des ‚Westens‘ an diversen ‚Irrlehren‘ des ‚Assyrers‘ wegen, lieber für sich behielt.

Die *Rede an die Griechen* aber erfuhr dort anfänglich höchstes Lob. Euseb spricht gewiss für viele ‚westliche‘ Zeitgenossen und Vorgänger, wenn er schreibt:

„(Der Mann) hinterließ eine Menge an Schriften, unter denen den größten Ruhm bei vielen seine Schrift *An die Griechen* genießt. Darin greift er auf längst vergangene Zeiten zurück (τῶν ἀνέκαθεν χρόνων μνημονεύσας), um nachzuweisen, dass Mose und die Propheten der Hebräer älter sind als sämtliche berühmten Männer der Hellenen. Tatsächlich hat es den Anschein, als sei diese Schrift das schönste und nützlichste von allen Werken Tatians.“¹⁸

Die „Menge an Schriften“, von der hier die Rede ist, abgesehen von der einen, hochgelobten (und dem *Diatessaron*, von dem Euseb immerhin hat läuten hören), muss in Teilen zumindest noch Eusebs Lebzeiten überdauert haben. Denn sonst wäre so manches Echo, das an dem bis heute erhaltenen Werk des ‚Assyrers‘ keinen erkennbaren Anhalt besitzt, nur schwer zu erklären. Tatian kommt in unserer *Rede an die Griechen* selbst auf weiteres Schrifttum zu sprechen; so in Kap. 15 auf eine Abhandlung „Über Tiere“ (Περὶ ζώων), in Kap. 16, ohne Nennung eines Titels, auf eine ausführlichere Beschäftigung mit der Frage, ob etwa der Mensch zu Lebzeiten geist- und kraftlos, als Toter hingegen von größerer Aktivität und Kraft sei, und damit auch über die Beziehung zwischen Dämonen, die den Menschen gebieten, sowie deren Seelen, endlich in Kap. 40 auf einen geplanten Traktat mit dem (kryptischen) Titel „An diejenigen, die (ihre) Ideen über Gott vorbrachten“ (Πρὸς τοὺς ἀποφηναμένους τὰ περὶ θεοῦ), von dem jedoch nicht feststeht, ob er dies Projekt je auszuführen vermochte. Da es sich in allen diesen Fällen ‚nur‘ um Weiterungen dessen handelte, was auch

¹⁶ S. die Quellenangabe (Vorwort zum *Codex Fuldensis*) und Diskussion bei PETERSEN 1994, 45–51.

¹⁷ ELZE 1960, 121.

¹⁸ HE IV 29,7 (392 SCHWARTZ / MOMMSEN).

in *Ad Graecos* mindestens angedacht und -gedeutet wurde, lässt sich nicht entscheiden, worauf sich ein mögliches Echo des näheren bezieht; es muss damit offen bleiben, ob die betreffende Schrift zu der Zeit, aus der uns eine Reaktion auf eine bestimmte von Tatian behandelte Problematik vorzuliegen scheint, noch zugänglich war oder nicht.

Anders liegen die Dinge bei einem Buch, betitelt *Probleme* (dem Προβλημάτων βιβλίον), von welchem in dem Rhodonreferat Eusebs (s.o.) die Rede ist. Es heißt dort:

„Da Tatian es auf sich nahm, darin die unsicheren und dunklen Stellen in den göttlichen Schriften (sc. der Bibel) vor Augen zu führen (δι' ὧν τὸ ἀσαφές καὶ ἐπιχειρουμένον τῶν θεῶν γραφῶν παραστήσειν ὑποσχομένου τοῦ Τατιανοῦ), kündigte Rhodon an,¹⁹ in einer eigenen Schrift Lösungen zu dessen *Problemen* zu bieten.“²⁰

Ob dieser Plan allerdings ausgeführt werden konnte, ist gleichfalls nicht bekannt. Klar ist hingegen, dass uns das Zeugnis des Tatianschülers über das hinausführt, was wir sowohl aus *Ad Graecos* als auch aus dem *Diatessaron* wissen können!

Das Gleiche gilt wohl (in der Hauptsache zumindest) von dem in patristischer Literatur vielstimmig erhobenen Vorwurf, Tatian habe in seinen Schriften Irrlehren vertreten. Das älteste Zeugnis dieser Art ist in dem umfangreichen antihäretischen Werk des Irenäus von Lyon (gest. wohl um 200), meist abgekürzt *Wider die Häresien* (*Adversus haereses*) zitiert, enthalten, in einer Passage, die, weil Euseb sie in seine *Kirchengeschichte* aufgenommen hat,²¹ auch im griechischen Original überliefert ist. Es heißt dort:²²

„Von Satornin²³ und Markion²⁴ ausgehend, propagierten (ἐκρήουσαν) die sog. Enkratiten²⁵ die Ehelosigkeit; sie verwarfen damit Gottes ursprüngliche Ordnung (τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τοῦ θεοῦ), und beschuldigten ihn insgeheim, Mann und Frau zum Zweck der Erzeugung des Menschengeschlechts (wörtl. von Menschen) erschaffen zu haben. Sie führten die Enthaltung von ‚tierischer Nahrung‘ (wörtl.: von Beseeltem), wie es bei ihnen heißt, ein und erwiesen sich dadurch als undankbar gegenüber dem Allschöpfer Gott. Auch leugneten sie die Erlösung des Protoplasten (Ersterschaffenen,

¹⁹ In einer an einen Kallistion gerichteten Schrift, aus der Euseb zuvor drei längere Exzerpte bot.

²⁰ Euseb, *HE* V 13,8.

²¹ *HE* IV 29,2,3.

²² *Adv. haer.* I 28,1.

²³ Satornin oder Satornil, frühchristlicher ‚Gnostiker‘ (?), der bereits von Justin (*Dial.* 35) bekämpft wird.

²⁴ S.o. Anm. 3.

²⁵ Von dem griech. ἐγκράτεια („Verzicht“, „Selbstbeherrschung“) abgeleiteter ‚Ketzername‘, der zum Ausdruck bringen will, dass Vegetarismus und Eheverzicht (bzw. Verzicht auf Geschlechtsverkehr in der Ehe), sofern sie allen (wahrhaften) Christen abverlangt werden, als mit dem christlichen Schöpfungsglauben unvereinbar zu gelten haben.

Adams).²⁶ Solches (Denken) ist jetzt bei ihnen auszumachen; und es ist ein gewisser Tatian, der diese Blasphemie (Gotteslästerung) einführte. Ursprünglich ein Schüler (Hörer) Justins, hat er dergleichen nicht von sich gegeben, solange er mit diesem Umgang hatte. Doch nach dessen Martyrium (Blutzeugnis) fiel er von der Kirche ab (*ἀποστάς τῆς ἐκκλησίας*) und, verleitet vom Dünkel eines Lehrers und (so) töricht (zu meinen), er sei allen Übrigen überlegen, begründete er eine eigene Schule (bzw. einen eigenen Lehrtyp), indem er von gewissen unsichtbaren Äonen – ähnlich wie die Valentinianer²⁷ – faselte und, wie Markion und Saturnin, die Ehe öffentlich zum Verderben und zur Unzucht erklärte. Was er gegen die Erlösung Adams einzuwenden hatte, war allerdings sein eigenes Fündlein (*παρ' ἑαυτοῦ*).“

Aus dieser Quelle ist, ob direkt oder auf Umwegen, das Meiste geschöpft, was in patristischer Literatur über Tatian und die von ihm vertretenen Irrlehren zu lesen steht;²⁸ das Meiste, wohlbemerkt, aber nicht alles. So folgt der ‚Schüler‘ Hippolyt von Rom (gestorben 235), Verfasser einer *Widerlegung sämtlicher Häresien* (*Refutatio omnium haeresium*), in seiner Beurteilung Tatiens²⁹ unverkennbar des Irenäus Spuren, so dass sie hier nicht eigens zur Sprache kommen muss. Allein, sollte er, wie vielfach angenommen, auch der Verfasser der von Euseb erwähnten Schrift gegen die Häresien des Artemon³⁰ und diese wiederum mit einer anderen, von Theodoret von Cyrus (ca. 393 – ca. 466) erwähnten Schrift, betitelt *Das kleine Labyrinth*,³¹ identisch sein, so wäre damit bewiesen, dass er von Irenäus unabhängige, aber wohl auch über *Ad Graecos* und das *Diatessaron* hinausführende Tatiankenntnis besaß. Wird Tatian doch darin, zusammen mit seinem Lehrer Justin, ferner Miltiades (natürlich dem „großkirchlichen“ Autor und Träger dieses Namens), „Clemens [wohl dem Alexandriner] und vielen anderen“, in die Front derer eingereiht, an deren Orthodoxie nicht zu zweifeln ist, sondern „bei denen allen die Gottheit Christi gelehrt wird“ (*ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ Χριστός*).³²

Ähnlich steht es mit Clemens selbst. Auch sein Wissen ist offensichtlich nicht ausschließlich aus Irenäus gewonnen, wenn er zu berichten weiß,³³ Tatian habe in seiner Schrift „Über die Vollkommenheit nach den Worten

²⁶ Hippolyt, der im Übrigen ganz von Irenäus abhängig ist, weiß auch den Grund für Adams Unerlöstheit in den Augen Tatiens zu nennen: Er war zum „Anführer des Ungehorsams“ (*ἀρχηγός παρακοῆς*) geworden (*Ref.* VIII 16).

²⁷ (Zum Teil recht selbständige) Anhänger des neben Basilides wohl bedeutendsten christlichen Gnostikers, Valentinus, der in der Mitte des 2. Jh.s unangefochten in Rom lehrte.

²⁸ Vgl. zu den wichtigsten patristischen Zeugnissen TRELENBERG 2012, 204–224, bes. 206–208.

²⁹ *Ref.* VIII 4,16; X 18.

³⁰ Euseb, *HE* V 28,1.

³¹ Theodor. Cyr. *Haer. fab. comp.* 2,5.

³² Dass diese Charakterisierung nicht so leicht zumal mit der *Oratio ad Graecos* in Einklang zu bringen ist, lässt sich bei ELZE 1960, 70–83 (Logoslehre) und TRELENBERG 2012, 219–224 („Warum fehlt der Name Christi?“) nachlesen.

³³ Clem. Alex. *Strom.* III 12,81.

des Erlösers“ (Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ), auf dem Hintergrund einer recht gewaltsamen Exegese von 1 Kor 7,5, die ‚Erfindung‘ der Ehe auf das Konto des Teufels gehen lassen; Begründung: die sexuelle Vereinigung führe, selbst in der Ehe, notwendigerweise ins „Verderben“ (φθορά), und ein jeder Geschlechtsakt störe nicht allein beim Beten, sondern mache es regelrecht zunichte.³⁴ Ebenso sicher aber scheint mir zu sein, dass die hier inkriminierte Lehre an den beiden Hauptwerken Tatians, besonders an der *Rede an die Griechen*, keinen wirklichen Anhalt hat, genau so wenig wie das, was Clemens „dem Syrer“ im unmittelbaren Anschluss an die genannte Stelle nachsagt: er unterscheide „nicht wie wir“ zwischen dem „alten“ und dem „neuen Mann“ (vgl. 1 Kor 7); wohl sei es richtig, den „alten“ mit dem „Gesetz“ und den „neuen“ mit dem Evangelium zu identifizieren, grundfalsch dagegen, das „Gesetz“ wie jener aufzulösen und es einem „anderen Gott“ zuzuschreiben (οὐχ ἡ βούλεται ἐκεῖνος καταλύων τὸν νόμον ὡς ἄλλου θεοῦ), womit dem Angefeindeten ein solenner Dualismus, eine Zwei-Götter-Lehre im Sinne Markions, unterstellt wird.³⁵ An einer weiteren wichtigen Stelle, diesmal in den (wohl als Materialsammlung angelegten) *Ausgewählten Prophetenstellen* (*Eclogae prophetarum*), ist von einer für Clemens abwegigen Interpretation des *Fiat lux* („Es werde Licht“) der ersten Schöpfungsgeschichte vom Anfang der Bibel (Gen 1,3) die Rede,³⁶ einer Interpretation, die weder an der *Oratio ad Graecos* einen eindeutigen Anhalt hat, noch Bestandteil des *Diatessaron* gewesen sein kann. Gleichwohl dient sie Clemens als weiterer Beweis dafür, dass Tatian, ähnlich wie Markion, einen Widerstreit in Gott hineingetragen habe; ich halte es allerdings für denkbar, wenn nicht gar wahrscheinlich, dass der Alexandriner hier einem Missverständnis erlegen ist.

Tertullian, der – nach Ausweis verschiedener Textvergleiche³⁷ – Tatians *Oratio ad Graecos* aus eigener Anschauung gekannt haben muss, wiederholt nichtsdestotrotz in seinem Traktat *Über das Fasten* (*De ieiunio*)³⁸ die irenäischen Häresievorwürfe (Nähe zu Markion, Insistieren auf allgemeiner Nahrungsaskese unter Christen, die – eben weil von allen verlangt – als Verachtung der Schöpfungswerke Gottes anzusehen sei); besonders so-

³⁴ Nicht allein an der zitierten Stelle in *Adv. haer.*, sondern auch den beiden anderen, an denen Tatians Name fällt (I 26,1; III 23,8), hat diese Information keinen Anhalt.

³⁵ Darin, dass Tatian eine dualistische Gotteslehre fernlag, dürfte ELZE 1960, 70–83, gegen PETERSEN 1994, 77f., Recht zu geben sein; wohl aber gibt er sich in der *Oratio* als Inferiorist zu erkennen, da er den göttlichen Logos dem transzendenten Gott eindeutig untergeordnet sein lässt (vgl. ELZE 1960, 76–79 und die dort besprochenen Tatiantexte).

³⁶ Clem. Alex. *Eclog. proph.* 38; ähnlich, wohl in Abhängigkeit von seinem alexandrinischen Vorgänger, Origenes, *De orat.* 24.

³⁷ S. ELZE 1960, 117 Anm. 1; er nimmt an, dass *Apol.* 46,10.15 und 48, 9 die Kenntnis von *Ad Graecos* 2 und 6 voraussetzen.

³⁸ Tert. *Ieiun.* 15,1.

weit es die angebliche Nähe zu Markion betrifft, können sie sich auf diesen Tatiantext sicherlich nicht stützen.

Auch der Kirchenhistoriker Euseb teilt, bei aller Begeisterung über Tatians Griechenrede, die Bedenken gegen dessen ‚Rechtgläubigkeit‘. Nicht umsonst hat er die entsprechende Passage aus Irenäus, *Adv. haer.*, in seine *Kirchengeschichte* aufgenommen (s.o.). Über diese hinausgehend, dafür unter Berufung auf ein (uns nicht erhaltenes,) „im höchsten Maße zur Umkehr“, um nicht zu sagen: zur Denkbüße „dienendes Buch“ (ἐπιστρεπτικώτατος λόγος) eines gewissen Musanos, lässt er Tatian gar zum „Urheber der“ ebionitischen „Verwirrung“ avancieren.³⁹ Schließlich, so ist ihm zu Ohren gekommen (φασί), habe sich dieser erküht, zur Verbesserung der Ausdrucksweise einige paulinische Wendungen zu „übersetzen“ (μεταφράσαι).⁴⁰

Damit ist das Arsenal an Häresievorwürfen gegen Tatian in der altchristlichen Tradition im Wesentlichen erschöpft, und wir können mit J. Trelenberg zusammenfassend feststellen:

„Mit einer hohen Wahrscheinlichkeit hat Tatian in seinen Schriften häretische Lehren vertreten. Das vielfache Zeugnis der Kirchenväter kann nicht ignoriert werden, zumal sich darunter frühe und voneinander unabhängige Nachrichten befinden. Die Tatsache, dass die Mehrheit der Werke Tatians heute verschollen ist, dass sich andererseits die Häresievorwürfe nicht vollständig, sogar nur zu einem geringen Teil aus der *oratio* ableiten lassen, zwingt zu dem Schluss, dass den spätantiken Zeitgenossen weitere Schriften Tatians, deren Inhalt wir nicht genau kennen, vorgelegen haben müssen. Das in der Vergangenheit praktizierte Verfahren, Tatian vom Verdacht der Häresie freizusprechen, weil sich die Kritik der Kirchenväter in der *oratio* nicht ausreichend verifizieren lasse, muss als verfehlt gelten.“⁴¹

3. Zum Problem der Nachwirkung Tatians am Leitfaden von Hauptthemen seiner *Oratio ad Graecos*

3.1. Der göttliche Ursprung und Charakter des Christentums

Wie erwähnt, ist Tatians Bild vom Christentum oder, mit seinen Worten zu reden, von der „wahren Philosophie“, so wie es in seiner Griechenrede ent-

³⁹ HE IV 28 im Vergleich mit 21.

⁴⁰ HE IV 29,6. Ob das in irgend einem Zusammenhang damit steht, eventuell daraus fortgesponnen ist, was Clemens Alexandrinus über Tatians gewaltsamen Umgang mit 1 Kor 7 anzumerken hatte (s. oben Anm. 33)? Bei Hieronymus jedenfalls (ca. 347–419), der Eusebs *Kirchengeschichte* natürlich bestens kannte, wird daraus, Tatian – über den er, genau so wie sein Zeitgenosse, der ‚Ketzerhammer‘ Epiphanius von Salamis (*Panar. haer.* 46f.) nur Negatives zu berichten hat – habe gleich Markion und anderen Häretikern „eine Paulinen nicht anerkannt“ (*nonnullas Pauli epistolas repudiavit*): Hieron. *In ep. ad Tit. praef.*

⁴¹ TRELENBERG 2012, [204–219 (zur Frage: „War Tatian ein Gnostiker?“)] 218. Die berechtigte Kritik richtet sich nicht zuletzt gegen ELZE 1960, Kap. 6.

worfen wird, nach M. Elzes Deutung durch drei Grundzüge gekennzeichnet: göttlichen Ursprung, Alter und Einheit(lichkeit).⁴² Um mit dem Ersteren zu beginnen, so ist vom göttlichen Charakter „unserer“ (der „Barbaren“) Philosophie, „Bildung“ (παιδεία) oder „Lehren“ (δόγματα), wie Tatian *promiscue*, ohne erkennbaren Unterschied, und im Kontrast zu denen der „Griechen“, zu sagen pflegt, in der Tat mehrfach in unserem Text die Rede. Es zeichnet danach den Christen bzw. den „wahren Philosophen“ aus, dass er, anders als etwa Heraklit, nicht sein eigener Lehrer, sondern „von Gott gelehrt“ (θεο-, nicht αὐτοδίδακτος) ist;⁴³ was er äußert, ist nicht einfach so dahingesagt oder aus Wahrscheinlichkeitserwägungen und sophistischen Schlüssen gewonnen, sondern erfolgt unter Berufung auf eine gewisse höhere göttliche Offenbarung und ist mithin auch allem weltlichen Begreifen überlegen.⁴⁴ Denn der Bau der Welt, aus der ihr Schöpfer sich sehr wohl zu erkennen gibt,⁴⁵ ist schön, nicht aber der Lebenswandel aller derer, die sie bewohnen, so dass man auch, wie bei einem Volksfest, Leute um Beifall buhlen sieht, die von Gott nichts wissen.⁴⁶ Sie (die Christen) haben von dem, was sie nicht wissen, durch ihre Propheten Kenntnis,⁴⁷ Schriften zudem, die sich im Vergleich mit den Lehren der Griechen und ihrem ziellozen Dahinirren als göttlicher erweisen.⁴⁸ Endlich folgen sie dem Logos Gottes, während die anderen danach suchen, was Gott ist, aber nicht wissen, was sich in ihnen selbst verbirgt.⁴⁹

Inwieweit Tatian damit nachgewirkt hat, ist nicht leicht auszumachen. Denn das sind, zumal in apologetischer Literatur, verbreitete Gedanken. Tertullian z.B. kann es auf den für ihn typischen knappen Ausdruck bringen und sagen, wer von Gott reden wolle, der müsse von Gott selbst unterrichtet sein; er werde seinen Glauben daher „nicht auf fremdem, sondern eigenem Grund erbauen“.⁵⁰ Und bei Clemens von Alexandria heißt es, auf den gewaltigen Unterschied abhebend zwischen dem Reden oder Mutmaßen über die Wahrheit und der Weise, wie sie sich selbst auslege: „Wir sind ‚von Gott gelehrt‘ (vgl. 1 Thess 4,9) und werden vom Sohne Gottes, von dem, der sagte: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben ...‘ (Joh 14,6), in wahrhaft heiligem Wissen unterrichtet.“⁵¹

⁴² S. oben Anm. 10.

⁴³ Vgl. *Or.* 3,1 mit 29,3.

⁴⁴ *Or.* 12,9f.

⁴⁵ *Or.* 4,3; 42,2 u.ö.

⁴⁶ *Or.* 19,4.

⁴⁷ *Or.* 20,6.

⁴⁸ *Or.* 29,2.

⁴⁹ *Or.* 25,5; 26,2.

⁵⁰ Tertullian, *De anima* 26,1; vgl. ebd. 1,4.

⁵¹ Clem. Alex. *Strom.* 198,4,3–5; vgl. Justin, 2 *Apol.* 10,1; Athenag. *Leg.* 7,2,3; Theoph. *Autol.* II 9; *Diogn.* 8; Orig. *C. Cels.* VI 18; VII 42; Ps.-Justin. *Ad Graec.* 8,1f.; Lact. *Inst.* I 1,5–6; II 3,23–25; IV 2,4–5; V 15,1; VI 17,3–6; VII 7,4; Ambros. *Ep.* 18,7–8; Aug. *Ep.* 118,32; 137,12.

Bei solcher Begründung christlichen Selbstverständnisses konnte man sich durchaus auf Ansätze griechischen Denkens berufen und diese apologetisch-offenbarungstheologisch auswerten.⁵² Doch sich darauf einzulassen, passte zwar etwa in das Konzept Justins, aber absolut nicht in dasjenige seines Schülers Tatian, zumindest nicht des Tatians der Griechenrede, wie wir sehen werden.

3.2. Altersbeweis für das Christentum

Schule gemacht hat Tatian dagegen mit seinem Altersbeweis für das Christentum,⁵³ welcher geradezu begeisterte Aufnahme fand.⁵⁴ Genauer gesagt, ging es um den Nachweis, „dass unsere Philosophie älter ist“ als sämtliche Errungenschaften der Griechen. Maßgeblich durchgeführt wird der Beweis an der „vergleichenden Gegenüberstellung“ (σύγκρισις) von Mose und Homer als dem „ältesten unter den Dichtern und Geschichtsschreibern“ der Griechen, während Mose der Ruhm zukommt, „Archeget jeglicher Weisheit der Barbaren“ zu sein!⁵⁵ Obwohl der Altersbeweis an sich viel älter ist⁵⁶ und die christliche Theologie hier direkt an die des hellenistischen Judentums anknüpfen konnte,⁵⁷ zeichnet es die Weise, wie er – überaus „sorgfältig“ (ἀκριβῶς), findet der Alexandriner Clemens⁵⁸ – von Tatian geführt wird, aus, dass er als erster christlicher Autor den Beweis „methodisch anzugehen versucht“,⁵⁹ indem er Mose und Homer zu den jeweils Maßgebenden (den ὄροι) erklärt und sie „ausdrücklich zur Grundlage seiner Argumentation macht“;⁶⁰ ja, Mose sei nicht nur älter als die „literarische Bildung“ (παιδεία) der Griechen, sondern sogar älter als die Er-

⁵² Vgl. FIEDROWICZ 2000, 297–300; A. M. RITTER, „Antikes Christentum und platonische Philosophie“, in: RITTER / ANDRESEN 2011, 111–116.

⁵³ Durchgeführt in Kap. 31 und 36–41; vgl. dazu vor allem PILHOFER 1990.

⁵⁴ Diese Begeisterung findet auch darin ihren Ausdruck, dass manche (jüngeren) Codices zu dem gewöhnlichen Titel TATIANOY ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ hinzufügen: Ὅτι οὐδὲν τῶν ἐπιτηδευμάτων οἷς Ἕλληνες καλλωπίζονται ἑλληνικόν, ἀλλὰ ἐκ βαρβάρων τὴν εὖρεσιν ἐσχηκός („Dass keine einzige der Errungenschaften, mit denen sich die Griechen brüsten, griechischer Herkunft ist, sondern die Erfindung einer jeden den Barbaren zu verdanken ist“), „offenbar doch in der Annahme, damit einen wichtigen, vielleicht sogar den wichtigsten Gesichtspunkt der Schrift wiederzugeben“ (PILHOFER 1990, 254). Die Information fehlt in den neueren Textausgaben (einschließlich der von SCHWARTZ), findet sich hingegen in der von OTTOS (zit. ebd., Anm. 5).

⁵⁵ Or. 31,1.

⁵⁶ Dieser Altersbeweis ist bereits in der klassischen griechischen Literatur grundgelegt und findet auch im apologetischen Altersbeweis in der römischen Literatur von den frühen Annalisten bis zu Cicero eine zeitgenössische Parallele; vgl. dazu bes. PILHOFER 1990, Kap. 1 und 2.

⁵⁷ PILHOFER 1990, Kap. 3.

⁵⁸ Clem. Alex. *Strom.* I 101,1f.

⁵⁹ PILHOFER 1990, 254.

⁶⁰ PILHOFER 1990, 255.

findung des griechischen Alphabets.⁶¹ Erinnert dies Letztere an den jüdischen Historiker Josephus,⁶² so auch die Beteuerung, als Zeugen für seine These „nicht unsere eigenen Leute“ heranzuziehen, sondern ausschließlich „Stützen“ (βοῦθοί) der Griechen aufzubieten.⁶³ Doch selbst im Vergleich mit Josephus ist Tatians Methode alles andere als ‚primitiv‘ zu nennen;⁶⁴ argumentiert er doch, nach den Maßstäben der Zeit, ausgesprochen ‚wissenschaftlich‘, nämlich auf der Grundlage der Chronologie, unter Auswertung der gesamten verfügbaren Literatur; und er kommt z.B. zu dem – wahrscheinlich allerdings bereits übernommenen – Ergebnis, dass die von Homer beschriebene Eroberung Iliions im 18. Jahr des 20. argivischen Königs stattfand.⁶⁵ Ohne Übertreibung lässt sich mithin sagen, dass sich seine Argumentation „auf der Höhe der Zeit“ befand⁶⁶ und verdienstermaßen innerhalb der christlichen Apologetik auf eine wesentlich größere Akzeptanz traf als etwa die des Josephus.⁶⁷ – Doch warum ist der Altersbeweis, nicht nur für Tatian, so wichtig?

Wohl seit jeher leuchtete dem antiken Menschen, ob ‚Heide‘, Jude oder Christ, ein, dass „dem Älteren im Vergleich mit dem Jüngeren, Neueren mehr Gewicht (und Wahrheit)“ zukomme (τὸ πρεσβύτερον τοῦ νεωτέρου κρείττον), wie es bei dem Neuplatoniker Proklos wörtlich heißt.⁶⁸ Mit anderen, des Mittelplatonikers Kelsos, Worten gesagt, ist der „wahre Logos“ zugleich der „alte“, uranfängliche und umgekehrt.⁶⁹ Oder mit dem Christen Tertullian zu reden: „Älter als alles ist die Wahrheit“ (*antiquior omnibus veritas*).⁷⁰ Erstmals, in dorischer Fassung, bei Timaios von Lokroi, der Titelfigur in Platons gleichnamigem Dialog, belegt,⁷¹ liegt das Prinzip ΤΟ ΠΙΡΕΣΒΥΤΕΡΟΝ ΚΡΕΙΤΤΟΝ, wiewohl meist unausdrücklich, auch dem

⁶¹ Or. 31,1. D.h. Homer ist für Tatian lediglich der älteste Dichter und Geschichtsschreiber; im Übrigen rechnet dieser durchaus mit älteren Schriftstellern als Homer, wie Kap. 41 zeigt (PILHOFER 1990, 255 Anm. 10).

⁶² Joseph. C. Ap. I 11; vgl. dazu PILHOFER 1990, 196.

⁶³ Or. 31,2 mit Joseph. C. Ap., wo durchgängig mit ‚unverdächtigen‘, nichtjüdischen Zeugnissen gearbeitet wird.

⁶⁴ Gegen H. CONZELMANN, *Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*. BHTh 62 (Tübingen 1961) 291.

⁶⁵ Or. 39,1; vgl. dazu oben den Kommentar zur Stelle, S. 182–183 Anm. 580.

⁶⁶ So DROGE 1989, 96; PILHOFER 1990, 259f.

⁶⁷ Vgl. Theophil. Autol. II 30; III 16.20; Tertull. Apol. 19; Ps.-Just. Coh. 9,1; Clem. Alex. Strom. I 79f.; 87,1f.; 101–104; 114; 117; 122; 129–131; 165,2f.; Julius Africanus, *Chronographiae*, F34,38; T48a,5; T48b,3 (GCS NF 15, WALLRAFF); Euseb, PE X I 1,1–35 (mit dem Exzerpt der Kap. 31; 36–42!); Euseb / Hieronymus, *Chron.* 66α–67α HELM / TREU.

⁶⁸ So wörtlich bei Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria* II 114,11f. DIELS.

⁶⁹ Vgl. Origenes, C. Cels. VII 45, und dazu H. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie*. NAG 1967, 2 (Göttingen 1967).

⁷⁰ Tert. Apol. 47,1 (nach der Vulgata-Rezension); vgl. Justin, 1 Apol. 23,1.

⁷¹ S. PILHOFER 1990, 18.

Altersbeweis zugrunde, in dessen geschichtlicher Ausarbeitung der ‚Assyrer‘, wie gesehen, eine hervorgehobene Rolle spielt.⁷²

3.3. Die Einheit des Christentums als Problem

Neben und nach dem göttlichen Ursprung und dem Alter ist, nach M. Elzes Deutung, ein weiterer Grundzug des von Tatian entworfenen Bildes vom Christentum als der „wahren Philosophie“ ihre Einheit und Unteilbarkeit im Kontrast zur Verwirrung der „Hellenen“. Diesen wirft er vor, die „Weisheit zerteilt“ und sich so „von der wahren Weisheit“ selbst „abgeschnitten“ zu haben. Damit, dass sie deren Einzelteile nach Menschen (z.B. Platon oder Aristoteles) benannt haben, offenbaren sie, dass sie Gott nicht kennen. Und weil das so ist, führen sie Krieg gegen sich selbst und verdammen sich gegenseitig.⁷³ Auf diese Weise geht es für ihn „um ein klares und kompromissloses Entweder – Oder. Wahrheit drückt sich in Einheit aus. Wo diese nicht zu finden ist, herrscht Irrtum. Einen Teilbesitz der Wahrheit gibt es nicht.“⁷⁴

Freilich bringt sich Tatian damit in große Schwierigkeiten, sowohl im Blick auf die biblische Tradition wie auf die Realität, in der sich das Christentum zu seiner Zeit befindet. Mit der biblischen Tradition ist nur mühsam vereinbar, dass sein Gottesbegriff,⁷⁵ *de facto* – ähnlich dem des zeitgenössischen Platonismus – ‚methodisch‘ durch Rückschluss aus dem Vorhandenen auf eine einzige göttliche Ursache gewonnen,⁷⁶ in seiner nahezu exklusiven Betonung der göttlichen Transzendenz zwar dem Einheitspostulat in vollkommener Weise entspricht. Aber diese Kongruenz hat einen hohen Preis. Sie wird nämlich erkaufte mit konsequenter Ausblendung der geschichtlich-heilsgeschichtlichen Perspektive. Die darin einbezogene Logoslehre mit ihrer strikten Unterordnung des göttlichen Logos unter den transzendenten Gott weist durchaus biblische Anspielungen (bes. auf Gen 1; Weish 8,21–9,4; Joh 1,1–5) auf; doch das für das Christentum (mindestens sehr bald) zentrale Zeugnis von der ‚Fleischwerdung‘ des Logos-Wortes (Joh 1,14) hat darin keinen Niederschlag gefunden.

Auch die kirchliche Realität zu seiner Zeit bleibt total ausgeblendet, wenn es etwa heißt, „bei uns“, den Christen, gebe es kein Verlangen nach „eitlem Ruhm“ (κενοδοξία) noch ein Kunterbunt an Lehrmeinungen; viel-

⁷² Vgl. bei Tatian bes. *Or.* 29,2; 40,1.

⁷³ *Or.* 26,5.

⁷⁴ ELZE 1960, 37.

⁷⁵ Vgl. bes. *Or.* 4,3f.; 5.

⁷⁶ Vgl. dazu besonders PANNENBERG 1967, 296–346; A. M. RITTER, „Ulrich Wickert, Wolfhart Pannenberg und das Problem der ‚Hellenisierung des Christentums‘“, in: D. WYRWA, *Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche. FS Ulrich Wickert*. BZNW 1985 (Berlin / New York 1997) 308–318; Nachdr. in: A. M. RITTER, *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln* (Mandelbachtal / Cambridge 2003) 55–65.

mehr gehorchten alle den göttlichen Geboten, folgten dem Gesetz des unsterblichen Vaters und wiesen von sich, was sich einzig menschlichem Meinen (menschlicher $\delta\acute{o}\xi\alpha$) verdanke. Und dieser Übereinstimmung in der Wahrheit entspreche auch die Allgemeinheit ihrer Erkenntnis; alle, die dies (ernsthafte) wünschten ($\omicron\iota\ \beta\omicron\upsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$), unabhängig von allen äußeren Voraussetzungen, „philosophieren bei uns“.⁷⁷

Kein Wunder, dass derartige Abstraktionen im antiken Christentum, soweit zu sehen, kaum auf Gegenliebe stießen. Tertullian, der die Lage realistischer wahrgenommen zu haben scheint als der Verfasser von *Ad Graecos*, ‚löste‘ das Problem, wie sich die ‚Einheit‘, die auch ihm äußerst wichtig war, mit der real existierenden Vielzahl von Christentümern in seiner Zeit vereinbaren lasse, so, dass er den ‚Altersbeweis‘ (zumal in seiner Schrift *Über die Prozesseinrede der Häretiker* [*De praescriptione haereticorum*]) als Instrument im Kampf gegen die ‚Häresie‘ einsetzte, mit dem Ergebnis, dass die Einheit der Ausgang, das Ursprüngliche gewesen sei,⁷⁸ nicht die Vielheit, die ‚Rechtgläubigkeit‘, nicht die ‚Ketzerie‘, womit er, wie W. Bauer⁷⁹ gezeigt hat, Schule machen sollte.

3.4. Christentum als „Barbarenphilosophie“

Sehr prononciert und bewusst positioniert sich Tatian, von Beginn seiner *Oratio ad Graecos* an, in der Welt der „Barbaren“, in scharfem Gegensatz zu der der Griechen.⁸⁰ Er spricht von der „barbarischen Weisheit“ als „unserer Philosophie“,⁸¹ von der „Barbarenphilosophie“, wie sie die „hellenischen“ Gegner nennen,⁸² von den seit seiner Bekehrung von ihm akzep-

⁷⁷ Or. 32,1–3.; 32,7, nach der m. E. mindestens erwägenswerten Konjektur von ELZE 1960, 15, zu Or. 32,7 (Anfang); vgl. dazu oben den Kommentar zur Stelle, S. 171 Anm. 504.

⁷⁸ Die Argumentation ist rein juristischer Natur, wie schon der Begriff der *praescriptio* aus dem römischen Zivilrecht stammt. Danach konnte die im Besitz einer strittigen Sache befindliche Partei gegen eine Klage Einspruch erheben. Hatte sie Erfolg, so erreichte sie damit, dass der Prozess gar nicht erst stattfand, wofür das Argument der Verjährung maßgeblich war. Auf die Kirche übertragen heißt das: Sie hat sich seit ihrer Gründung im Besitz der Wahrheit befunden, die nur eine einzige ist und sein kann. Von Christus ist über die Apostel in rechtmäßiger Abfolge die Lehrtradition auf die Kirche der Gegenwart übergegangen. Die Häresien sind dagegen – man prüfe das an den Bischofslisten der maßgebenden Kirchen in Ost und West nach – erst später aufgetreten. Sie können darum auch keinen Anspruch auf die Wahrheit erheben.

⁷⁹ BAUER 1964; vgl. dazu A. M. RITTER, „Die große innere Krise des Christentums im 2. Jahrhundert oder Das Ringen um ‚Rechtgläubigkeit und Ketzerie‘“, in: RITTER / ANDRESEN 2011, 56–59, mit weiterer Literatur. Dass Tertullian Schule gemacht hat, betrifft freilich nicht die rein juristische Fassung seines Arguments, sondern die fortan traditionelle Sicht, dass der Entwicklung das Schema zugrundeliege: vom Unglauben über den Rechtglauben zum Irrglauben!

⁸⁰ Or. 1,1; vgl. auch 30,3.

⁸¹ Or. 31,1.

⁸² Or. 35,2.

tierten „Dogmata“ als „der Barbaren Lehren“;⁸³ so wie schon die Schriften „barbarisch“ waren, auf die er seine Bekehrung zurückführt;⁸⁴ „barbarisch“ ist auch die Gemeinschaft, der er sich anschloss,⁸⁵ samt der Lebensform, die er übernahm.⁸⁶ Am Ende bezeichnet und versteht er sich rundheraus als „Barbarenphilosoph“ (ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν).⁸⁷

Man könnte meinen, damit machten sich einfach die Ressentiments eines ‚Orientalen‘, der Überdruß an der griechisch-römischen Zivilisation Luft. Doch weit gefehlt. In Wahrheit schließt sich nämlich Tatian einer Traditionslinie an, die tief in der griechischen Denkwelt selbst verwurzelt ist und weit in die Vergangenheit zurückreicht. Danach erweist die Philosophie ihre Wahrheit daran, dass sie mit der unverbildeten Weisheit der Barbarenvölker übereinstimmt. Ja, man muss – so Poseidonios (ca. 135–51 v. Chr.) – zu den ältesten Völkern und Generationen zurückgehen, um das Göttliche und Wahre wiederzufinden.⁸⁸

Weil es diesen breiten Traditionsstrom gab und es unmöglich ist, Tatiens Vorliebe für das Barbarentum etwa mit seiner orientalischen Herkunft zu erklären, darum überrascht es auch nicht festzustellen, dass das Thema der „Barbarenphilosophie“ im Verhältnis zu der der Griechen in der patristischen Literatur weit über seine *Oratio ad Graecos* hinaus, mehr oder weniger intensiv, erörtert wird; am ausführlichsten und nuancenreichsten bei Clemens von Alexandria, danach bei Euseb und später bei Gregor von Nyssa (*Vita Gregorii Thaumaturgi*) und Johannes Chrysostomos.⁸⁹

Der scharfe Gegensatz hingegen, in dem „barbarische“ und „griechische Philosophie“ bei Tatian zu stehen (zu) kommen (scheinen), ist zwar nicht ganz ohne jede patristische Parallele,⁹⁰ unterscheidet ihn aber radikal von seinem Lehrer Justin. Es stellt sich somit zum Schluss die Frage, wie Tatian prinzipiell – in der uns geläufigen Begrifflichkeit ausgedrückt – über das Verhältnis von Philosophie und Theologie gedacht habe. Doch ehe wir darauf eingehen, sei zuvor noch ein nicht ganz unwichtiges Einzelproblem angesprochen.

⁸³ Or. 35,3.

⁸⁴ Or. 29,2.

⁸⁵ Or. 30,3.

⁸⁶ Or. 12,10.

⁸⁷ Or. 42,1.

⁸⁸ Vgl. dazu A. DIHLE, *Die Griechen und die Fremden* (München 1994) 67–121; ferner ELZE 1960, 24–27; DROGE 1989, Kap. IV.

⁸⁹ Indices wie der von O. STÄHLIN zum Werk des Clemens (GCS Clem. Alex. IV 293f., s.v. βαρβαρικὸς und βάρβαρος) und TLG erlauben einen raschen Überblick, so dass darauf hier nicht näher eingegangen werden muss.

⁹⁰ Besonders bei Tertullian, dem man jedoch keineswegs auf den Leim gehen darf!

3.5. Gegen die philosophische These von der Ewigkeit der Materie: *Creatio ex nihilo*

Von Justin unterscheidet sich Tatian auch in der Hinsicht, dass er die Ungeschaffenheit einer Urmaterie im Sinne von Platons *Timaios* ausdrücklich ausgeschlossen hat, indem er der Materie das Gottesprädikat der Anfangslosigkeit absprach und sagte: „Denn weder ohne Anfang ist die Materie wie Gott, noch hat sie, weil sie ohne Anfang wäre, gleiche Macht wie Gott; sondern sie ist geworden, und zwar nicht durch das Wirken eines anderen, sondern sie ist allein durch den Schöpfer von Allem hervorgebracht.“⁹¹ Justin hatte sich die platonische Kosmogonie weder ausdrücklich zueigen gemacht, noch sie förmlich bestritten, wohl weil er sich an dieser Stelle eines Konfliktes mit dem christlichen Glauben nicht bewusst war.⁹² Für Tatian dagegen war es eine logische Konsequenz weniger des christlichen Glaubens, den er kaum eigens thematisierte, als seines eigenen Gottesbegriffes, dass dieser eine, transzendente Gott seine Anfangslosigkeit oder Selbstverursachung (Aseität) mit keinem anderen teile, schon gar nicht mit der Materie. Er gehört somit zu den Begründern der Lehre von der „Schöpfung aus dem Nichts“ (*creatio ex nihilo*), ebenso wie (sein höchstens wenig jüngerer Zeitgenosse) Theophilus von Antiochia, der sich im zweiten Buch seiner Abhandlung *An Autolykos* (*Ad Autolyicum*) sehr viel ausführlicher noch als Tatian mit dem Schöpfungsproblem auseinandersetzt und dabei die älteste fortlaufende Auslegung der Anfangskapitel der biblischen Urgeschichte aus dem Bereich der christlichen Theologie liefert.⁹³ Hier ist dann auch ausdrücklich von der Schöpfung „aus dem Nichts“ (ἐξ οὐκ ὄντων) die Rede.⁹⁴

Dieses Theologumenon, noch zu Lebzeiten Tatians – was er in unserer *Oratio* bezeichnenderweise aber verschweigt! – auch innerchristlich durchaus umstritten,⁹⁵ sollte sich schon bald als gemeinchristliche Lehre durchsetzen. Dabei wird – wie schon bei Tatian und Theophilus – auch eine Rolle gespielt haben, dass bereits im Platonismus, und zwar wohl schon vor Porphyrios, an einem Prinzipidualismus oder gar -pluralismus, wie ihn etwa der Platoniker und Timaiosausleger Attikos (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) vertrat,⁹⁶ heftigste Kritik geübt wurde.⁹⁷ Christliche und plato-

⁹¹ Or. 5,7. Vgl. dazu besonders MAY 1978, 151–157.

⁹² So wohl mit Recht PANNENBERG 1967, 316; vgl. auch bereits PFÄTTISCH 1910, 93–103.

⁹³ M. MARCOVICH, *Theophili Antiocheni Ad Autolyicum*. PTS 44 (Berlin 1995) 37–97.

⁹⁴ *Autol.* II 4,7; 10,1; 13,1; vgl. aber auch bereits 14,5 (τὰ πάντα θ θεός ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι); 8,3.

⁹⁵ S. dazu MAY 1978, 153f. u.ö.

⁹⁶ Vgl. dazu KÖCKERT 2009, 53–83.

⁹⁷ Es kann, wie KÖCKERT 2009, 198 mit Recht vermutet, sehr wohl sein, dass auch schon die Kritik des Irenäus an den Valentinianern (*Adv. haer.* II 1,2) diese innerplatonische Auseinandersetzung zum Hintergrund hatte. Das Gleiche könnte für Tatian und Theophilus

nische ‚Orthodoxien‘ oder, wenn man lieber will, christlicher und platonischer *mainstream* standen also in dieser Auseinandersetzung, ohne sich dessen recht bewusst zu werden, ohne es jedenfalls zuzugeben, in einer Front!

Wem von beiden, Tatian oder Theophilus, mit seinem Deutungsversuch die Priorität zukomme, muss angesichts der fortbestehenden Datierungsprobleme der in Frage stehenden Schriften unentschieden bleiben. Und was das Inhaltliche angeht, so sind die Schriften wahrscheinlich unabhängig von einander konzipiert worden, wiewohl sie starke Ähnlichkeiten aufweisen: Beide argumentieren mit der Priorität des Mose gegenüber Plato (Alter als Wahrheitserweis), beide ziehen die griechische Philosophie ins Lächerliche wegen ihrer Widersprüche, beide geißeln die Immoralität der heidnischen Kultur im Vergleich mit der christlichen.⁹⁸ Doch legt das nicht unbedingt die Annahme wechselseitiger Beeinflussung nahe oder erzwingt diese gar. Erst recht ist der Zugang zum Problem des Prinzipien dualismus, der Ewigkeit der Materie oder ihrer Geschaffenheit in der Zeit, bei Tatian und Theophilus jeweils charakteristisch verschieden.

3.6. Fazit

Den Abschluss unserer Überlegungen bilde die Frage, wie sich, mit unserer Begrifflichkeit zu reden, Philosophie und Christentum, von aller Apologetik und Polemik einmal abgesehen, in Tatians Sicht grundsätzlich zueinander verhalten? Der Eindruck, den die Lektüre seiner *Oratio ad Graecos* hinterlässt, ist in dieser Hinsicht ja einigermaßen verwirrend. Einerseits stellt es der Autor so dar, als habe er, in der griechischen Bildungswelt aufgewachsen, die Brücken zur Vergangenheit völlig abgebrochen und sei entschlossen, nichts mehr anzurühren, was sich bei den Griechen finde, sondern nur noch „Gottes Wort“ (dem λόγος θεοῦ) zu folgen.⁹⁹ Auf der anderen Seite stellt er sich ihnen zum Schluss bereitwillig für die Prüfung seiner Lehren zur Verfügung, so als hoffe er, sie möchten, bei allen Unterschieden bezüglich des Lebenswandels (der κατὰ θεὸν πολιτεία), bei dem es für ihn kein Wanken gebe, doch ausreichend viel ‚Geist vom eigenen Geiste‘ entdecken.¹⁰⁰

(wie später für Dionysius von Alexandria und Basilius von Caesarea) gelten (s. KÖCKERT 2009, 198, Anm. 101–103).

⁹⁸ So mit Recht PETERSEN 1994, 32.

⁹⁹ *Or.* 26,7; vgl. 1,5; 35; 42,1.

¹⁰⁰ *Or.* 42,2. Entsprechend liest P. LAMPE die Formulierung am Schluss von Kap. 1 als verklausulierte Selbstbeschreibung Tatians, wenn es da heißt (*Or.* 1,5 Anfang): „Aus diesem Grund habe ich eurer ‚Weisheit‘ eine Absage erteilt, auch wenn ich in ihr eine recht respektable Figur machte“ („the statement is formulated in such a way that the reader is supposed to count Tatian among them“ [LAMPE 2003, 288]); FOJTIK 2009, 23f., stimmt dem zu. Vgl. im übrigen o. den Kommentar zur Stelle, S. 117 Anm. 16.

Einerseits wird Tatian als Verfasser von *Ad Graecos* völlig zurecht unter die frühchristlichen Apologeten gerechnet. Auf der anderen Seite hat seine Apologie, wie diejenige des Theophilus, eher den Charakter einer Attacke als einer Verteidigung des Christentums, dazu bestimmt, gebildete „Griechen“ zu der „barbarischen“ Philosophie der Christen zu bekehren.

Gleichwohl kann diese Apologie Tatians einerseits, so besonders von M. Elze, in dem Sinne gelesen werden, dass „ein geschlossenes Bild seiner geistigen Gestalt“ entsteht¹⁰¹ und die Herkunft aus der (mittel-)platonischen Schulphilosophie überdeutlich wird: Deren Hauptthemen (Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Dämonologie, Lehre von der Zeit) stehen auch im Mittelpunkt von Tatians Darlegungen, und auch die Weise ihrer Behandlung sowie die verwendete Terminologie verraten diese Prägung.¹⁰² Auf der anderen Seite trifft man vielfach auf derart Oberflächliches (wie das Urteil über die angebliche Unwissenheit des Aristoteles¹⁰³) oder aber Topisches (τόποι), das es nicht verwundert, wenn in der Forschung im Gegensatz zu Elze die Meinung vertreten wird, Tatians Bildungshintergrund sei eher literarischer als philosophischer Natur und er selbst sei eher als Rhetor denn als ernstzunehmender Philosoph zu würdigen.¹⁰⁴

Ich neige einstweilen dazu, aus dem Entweder – Oder ein Sowohl – Als auch zu machen. In jedem Fall: hätte man Tatians Polemik und Rhetorik wörtlich aufzufassen, also anzunehmen, für ihn, den Christen, hätte ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Christentum und Philosophie bestanden, so hätte er sich mit dieser Auffassung im antiken Christentum – zum Glück – nicht durchgesetzt.¹⁰⁵

¹⁰¹ ELZE 1960, 127.

¹⁰² Vgl. die Einzelnachweise bei ELZE 1960, 14. 30f. 38. 61. 64f. 66f. 71. 73–78. 80–85. 90. 91 Anm. 2. 94. 103–5. 114. 128f.

¹⁰³ Or. 2,2.

¹⁰⁴ S. dazu besonders LAMPE 2003, Appendix 3 (426–430) in Verbindung mit Kap. 26; ähnlich auch L. W. BARNARD, „Apologeten“, TRE 3 (1974) 379f.

¹⁰⁵ Vgl. dazu u.a. meinen Beitrag „Christentum und Philosophie als Thema der frühkaiserzeitlichen Kirchenväterliteratur“, in: R. HIRSCH-LUIPOLD u.a. (Hg.), *Religiöse Philosophie und philosophische Religion der frühen Kaiserzeit*. STAC 51 (Tübingen 2009) 199–233.

D. Anhang

Literaturverzeichnis

1. Abkürzungen

DK	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , hg. v. H. Diels / W. Kranz, 3 Bde., ⁷ 1954
DNP	<i>Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike</i> , 16 Bde., 1996–2003
DPhA	<i>Dictionnaire des Philosophes Antiques</i> , hg. v. R. Goulet, 4 Bde., 1989–2005
EBR	<i>Encyclopedia of the Bible and its Reception</i> , 2009–
FD	<i>Fouilles de Delphes</i> , 1902–
FGrHist	<i>Die Fragmente der Griechischen Historiker</i> , hg. v. F. Jacoby, 1923–1999
GG	<i>Grammatici Graeci</i> , 1867–1910
HWPPh	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i> , 13 Bde., 1971–2007
JAC	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> , 1958–
JESCS	<i>Journal of Early Christian Studies</i> , 1991–
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i> , 1899–
LACL	<i>Lexikon der Antiken Christlichen Literatur</i> , hg. v. S. Döpp / W. Geerlings, ³ 2002
LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , 10 Bde., 1981–2009
LSJ	<i>A Greek-English Lexikon</i> , hg. v. H. J. Liddell / R. Scott / H. S. Jones, ⁹ 1996
PCG	<i>Poetae comici Graeci</i> , hg. v. R. Kassel / C. Austin, 1983–
PG	<i>Patrologia Graeca</i> , hg. v. J. P. Migne, 161 Bde., 1857–1866
PMG	<i>Poetae melici Graeci</i> , hg. v. D. L. Page, 1962
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> , 1950–
RE	<i>Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> , 1893–1980
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , 9 Bde., ⁴ 1998–2007
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i> , 1827–
SH	<i>Supplementum Hellenisticum</i> , hg. v. H. Lloyd-Jones / P. J. Parsons, 1983
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , hg. v. H. von Arnim, 4 Bde., 1903–1924
ThZ	<i>Theologische Zeitschrift</i> , 1945–
TPAPA	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i> , 1869–
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 36 Bde., 1977–2007
TGF	<i>Tragicorum Graecorum Fragmenta</i> , 5 Bde., 1981–2004

VigChr	<i>Vigiliae Christianae</i> , 1987–
ZAC	<i>Zeitschrift für Antikes Christentum</i> , 1997–
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> , 1877–
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> , 1967–

2. Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen

Tatian, *Oratio ad Graecos*

DI CRISTINA (1991)	S. DI CRISTINA, <i>Taziano il Siro. Discorso ai Greci</i> (Roma 1991) [ital. Übersetzung mit Anmerkungen]
FERMI (1924)	M. FERMI, <i>Taziano. Discorso ai Greci</i> (Roma 1924) [ital. Übersetzung mit Anmerkungen]
GESNER (1700)	K. GESNER, Lateinische Übersetzung und Anmerkungen zum Text, in: WORTH 1700
GOODSPEED (1914)	E. J. GOODSPEED, <i>Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen</i> (Göttingen 1914)
HARNACK (1884)	A. HARNACK, <i>Tatian's Rede an die Griechen übers. u. erkl.</i> Gießener Ludwigstagsprogramm (Gießen 1884)
KUKULA (1913)	R. C. KUKULA, <i>Tatians des Assyrers Rede an die Bekenner des Griechentums. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt</i> , 1. Bd. BKV 12 (München / Kempten 1913)
MARAN (1742)	P. MARAN, <i>Justini philosophi et martyris opera quae extant omnia, Necnon Tatiani Oratio adversus Graecos ...</i> (Paris 1742)
MARCOVICH (1995)	M. MARCOVICH, <i>Tatiani Oratio ad Graecos</i> . PTS 43 (Berlin / New York 1995)
VON OTTO (1851)	J. K. TH. VON OTTO, <i>Tatiani Oratio ad Graecos. Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi</i> 6 (Jena 1851)
PUECH (1903)	A. PUECH, <i>Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien suivie d'une traduction française du discours avec notes</i> (Paris 1903)
SCHWARTZ (1888)	E. SCHWARTZ, <i>Tatiani oratio ad Graecos</i> . TU 4,1 (Leipzig 1888)
TRELENBERG (2012)	J. TRELENBERG, <i>Tatianos. Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen. Herausgegeben und neu übersetzt. Beiträge zur historischen Theologie</i> 165 (Tübingen 2012)
WHITTAKER (1982)	M. WHITTAKER, <i>Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments</i> (Oxford 1982)
WORTH (1700)	<i>Tatiani Oratio ad Graecos, Hermiae Irrisio gentilium philosophorum. Ex vetustis exemplaribus recensuit, adnotationibusque integris Conradi Gesneri, Frontonis Ducaei, Christiani Kortholti, Thomae Galei, selectisque Henrici Stephani, Meursii, Bocharti, Cotelerii, utriusque Vossii, aliorum, suas qualescunque adjecit Wilhelmus Worth</i> (Oxford 1700)

3. Sekundärliteratur (und Ausgaben anderer Autoren)

- BALTES 2004 M. BALTES u.a., *Apuleius. De deo Socratis. Über den Gott des Sokrates*. SAPERE VII (Darmstadt 2004)
- BARTON 1994 T. BARTON, *Ancient Astrology* (London / New York 1994)
- BAUER 1964 W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. BHTh 10 (Tübingen 1934; ²1964, mit einem Nachtrag von G. STRECKER)
- BIDEZ / CUMONT 1938 J. BIDEZ / F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 Bde. (Paris 1938)
- BOUCHÉ-LECLERCQ 1899 A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* (Paris 1899)
- BROWN 2002 M. K. BROWN, *The Narratives of Konon. Text. Translation and Commentary of the Diegeseis*. Beiträge zur Altertumskunde 163 (München / Leipzig 2002)
- CHRIST 2009 K. CHRIST, *Geschichte der römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin* (München ⁶2009)
- COLPE 1992 C. COLPE u.a. (Hg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit* (Berlin 1992)
- D'AMBRA / MÉTRAUX 2006 E. D'AMBRA / G. P. R. MÉTRAUX (Hg.), *The Art of Citizens, Soldiers and Freedmen in the Roman World*. British archaeological reports. International series 1526 (Oxford 2006)
- DI CRISTINA 1977 S. DI CRISTINA, „L'idea di δὺναμις nel *De Mundo* e nell'*Oratio ad Graecos* di Taziano“, *Augustinianum* 17 (1977) 485–504
- DILLON 2004 J. DILLON, „Dämonologie im frühen Platonismus“, in: BALTES 2004, 123–141
- DÖRRIE / BALTES 1990 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike II: Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus. Bausteine 36–72: Text, Übersetzung, Kommentar*. Aus dem Nachlass hgg. u. bearb. von M. BALTES unter Mitarbeit von A. DÖRRIE und F. MANN (Stuttgart / Bad Cannstatt 1990)
- DÖRRIE / BALTES 1993 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike III: Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart / Bad Cannstatt 1993)
- DÖRRIE / BALTES 1996 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike IV: Die philosophische Lehre des Platonismus. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101–124: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart / Bad Cannstatt 1996)
- DÖRRIE / BALTES 1998 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike V: Die philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II. Bausteine 125–150: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart / Bad Cannstatt 1998)
- DÖRRIE / BALTES 2002 H. DÖRRIE / M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike VI: Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 151–168. 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar*, 2 Bde. (Stuttgart / Bad Cannstatt 2002)

- DÖRRIE / BALTES 2008 H. DÖRRIE / M. BALTES / C. PIETSCH unter Mitarbeit von M.-L. LAKMANN, *Der Platonismus in der Antike VII 1: Theologia Platonica. Bausteine 182–205: Text, Übersetzung, Kommentar* (Stuttgart / Bad Cannstatt 2008)
- DROGE 1989 A. J. DROGE, *Homer or Moses?* HUTH 26 (Tübingen 1989)
- DÜNZL 2000 F. DÜNZL, *Pneuma. Funktion des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur.* JAC.E 30 (Münster 2000)
- ELZE 1960 M. ELZE, *Tatian und seine Theologie.* Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 9 (Göttingen 1960)
- FELDTKELLER 1993 A. FELDTKELLER, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum.* NTOA 25 (Freiburg / Göttingen 1993)
- FIEDROWICZ 2000 / 2001 M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten* (Paderborn 2000; ²2001)
- FOJTIK 2009 J. E. FOJTIK, „Tatian the Barbarian: Language, Education and Identity in the Oratio ad Graecos“, in: J. ULRICH / A.-Ch. JACOBSEN / M. KAHLOS (Hg.), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics.* ECCA 5 (Frankfurt/M. u.a. 2009) 23–34
- FREUND 2006 S. FREUND, „Und wunderbar sind auch eure Dichter, die da lügen...‘ (Tat. orat. 22,7). Beobachtungen zu Gestalt, Auswahl und Funktion von Dichterzitaten in der griechischen Apologetik am Beispiel Tatians“, in: C. SCHUBERT / A. VON STOCKHAUSEN (Hg.), *Ad veram religionem reformare. Frühchristliche Apologetik zwischen Anspruch und Wirklichkeit.* Erlanger Forschungen Reihe A, 109 (Erlangen 2006) 97–121
- FUNK 1883 F. X. FUNK, „Zur Chronologie Tatians“, *Theologische Quartalschrift* 65 (1883) 219–233
- GEFFCKEN 1907 J. GEFFCKEN, *Zwei griech. Apologeten.* Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern 5 (Leipzig / Berlin 1907)
- GEMEINHARDT 2007 P. GEMEINHARDT, *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung.* STAC 41 (Tübingen 2007)
- GEMEINHARDT / GEORGES 2012 P. GEMEINHARDT / T. GEORGES (Hg.), *Between Education and Conversion. Ways of Approaching Religion in Late Antiquity* = ZAC 16,1 (2012)
- GEORGES 2011 T. GEORGES, *Tertullian. ‚Apologeticum‘.* KfA 11 (Freiburg u.a. 2011)
- GEORGES 2012 T. GEORGES, „Justin’s School at Rome – Reflections on Early Christian ‚Schools‘“, in: GEMEINHARDT / GEORGES 2012, 75–87
- GRIESER / MERKT 2009 H. GRIESER / A. MERKT (Hg.), *Volks Glaube im antiken Christentum* (Darmstadt 2009)
- GUNDEL 1992 H. G. GUNDEL, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum. Kosmische Bezüge und Jenseitsvorstellungen im antiken Alltagsleben* (Mainz a.R. 1992)
- GUYOT / KLEIN 1993 P. GUYOT / R. KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgung. Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat.* TuF 60 (Darmstadt 1993)

- HANIG 1999 R. HANIG, „Tatian und Justin: ein Vergleich“, *VigChr* 53 (1999) 31–73
- HARNACK 1882 A. HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der Alten Kirche und im Mittelalter*. TU 1,1,2 (Leipzig 1882)
- HAUSCHILD / DRECOLL 2004 W.-D. HAUSCHILD / V. H. DRECOLL, *Pneumatologie in der Alten Kirche* (Berlin u.a. 2004)
- HINZ 2001 V. HINZ, *Nunc Phalaris doctum protulit ecce caput. Antike Phalarislegende und Nachleben der Phalarisbriefe* (München / Leipzig 2001)
- HUNT 2003 E. J. HUNT, *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian* (London 2003)
- KALKMANN 1887 A. KALKMANN, „Tatians Nachrichten über Kunstwerke“, *RhM* 42 (1887) 489–524
- KARADIMAS 2003 D. KARADIMAS, *Tatian's Oratio ad Graecos: Rhetoric and Philosophy/Theology*. Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis (Stockholm 2003)
- KOCH 2013 D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch* (Göttingen 2013)
- KÖCKERT 2009 C. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie*. STAC 56 (Tübingen 2009)
- KOLTUN-FROMM 2008 N. KOLTUN-FROMM, „Re-imagining Tatian. The Damaging Effects of Polemical Rhetoric“, *J ECS* 16 (2008) 1–30
- KRASSER 2007 H. KRASSER, „Shifting Identities. Knowledge and the Construction of Social Roles in the Roman Empire“, *Millennium* 4 (2007) 43–62
- KRAUSE 1958 W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Wien 1958)
- KUKULA 1900 R. C. KUKULA, „'Altersbeweis' und ‚Künstlerkatalog‘ in Tatians Rede an die Griechen“, in: *Jahresbericht des K. K. Staatsgymnasiums im II. Bez. in Wien* (Wien 1900)
- LAMPE 1987 / 1989 / 2003 P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. WUNT II,18 (Tübingen 1987;²1989); engl. Übersetzung: *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, translated by M. STEINHAUSER (Minneapolis 2003)
- LANGE 2003 A. LANGE u.a. (Hg.), *Die Dämonen / Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt* (Tübingen 2003)
- LANGE 2008 C. LANGE, *Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron*. FC 54/1+2 (Turnhout 2008)
- LONA 1993 H. E. LONA, *Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*. BZNW 66 (Berlin / New York 1993)
- LONA 2001 H. E. LONA, *An Diognet*. KfA 8 (Freiburg u.a. 2001)
- LONA 2005 H. E. LONA, *Die ‚Wahre Lehre‘ des Kelsos*. KfA.E 1 (Freiburg u.a. 2005)

- LÖSSL 2007 L. LÖSSL, „Bildung? Welche Bildung? Zur Bedeutung der Begriffe ‚Griechen‘ und Barbaren in Tatians ‚Rede an die Griechen‘“, in: PROSTMEIER 2007, 127–153
- LÖSSL 2010 L. LÖSSL, „Zwischen Christologie und Rhetorik: Zum Ausdruck ‚Kraft des Wortes‘ (λόγου δύναμις) in Tatians Rede an die Griechen“, in: PROSTMEIER / LONA 2010, 129–147
- LÜHRMANN 1986 D. LÜHRMANN, „SUPERSTITIO – die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer“, *ThZ* 42 (1986) 193–213
- MARKSCHIES 2007 Ch. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tübingen 2007)
- MAY 1978 G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*. AKG 48 (Berlin / New York 1978)
- MONACI CASTAGNO 1995 A. MONACI CASTAGNO, „La demonologia cristiana fra II e III secolo“, in: PRICOCO 1995, 111–150
- NESSELRATH 1985 H.-G. NESSELRATH, *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar*. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 22 (Berlin / New York 1985)
- NESSELRATH 2005 H.-G. NESSELRATH, „Il testo di Taziano, *Oratio ad Graecos*, e due edizioni recenti“, *Eikasmos* 16 (2005) 243–263
- NESSELRATH 2006 H.-G. NESSELRATH, *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006)
- NEYMEYR 1989 U. NEYMEYR, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*. SVigChr 4 (Leiden u.a. 1989)
- NIEDERWIMMER 1989 K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*. KAV 1 (Göttingen 1989)
- PANNENBERG 1959 / 1967 W. PANNENBERG, „Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie“, *ZKG* 70 (1959) 1–45; wieder abgedr. in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie* (GA) (Göttingen 1967) 296–346
- PETERSEN 1994 W. L. PETERSEN, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship*. SVigChr 25 (Leiden u.a. 1994)
- PFÄTTISCH 1910 I. M. PFÄTTISCH, *Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Paderborn 1910)
- PFEIFFER 1972 R. PFEIFFER, *Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus* (Reinbek 1970; urspr. engl. Oxford 1968)
- PILHOFER 1990 P. PILHOFER, *Presbyteron Kreiton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*. WUNT II 39 (Tübingen 1990)
- PIETZNER 2013 K. PIETZNER, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins*. STAC 77 (Tübingen 2013)
- PLANT 2004 I. M. PLANT, *Women Writers of Ancient Greece and Rome* (Norman / Oklahoma 2004)
- POHLENZ 1978 M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. I (Göttingen⁵1978)

- POHLENZ 1972 M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. II: Erläuterungen (Göttingen ⁴1972)
- PONSCHAB 1895 P. B. PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen* (Gymnasialprogramm Metten 1895)
- POUDERON 2005 B. POUDERON, *Les apologistes grecs du IIe siècle* (Paris 2005)
- POUDERON / DORÉ 1998 B. POUDERON / J. DORÉ (Hg.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. ThH 105 (Paris 1998)
- PRATSCHER 2009 W. PRATSCHER (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*. UTB 3272 (Göttingen 2009)
- PRICOCO 1995 S. PRICOCO (Hg.), *Il Demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità* (Soveria Mannelli 1995)
- PROSTMEIER 2001 F. R. PROSTMEIER, „Die Wolke der Gottlosigkeit. Gültigkeit und politische Relevanz des traditionellen Wirklichkeitsverständnisses in der Polemik gegen das Christentum bei Kaiser Julian“, *JAC* 44 (2001) 33–57
- PROSTMEIER 2007 F. R. PROSTMEIER (Hg.), *Frühchristentum und Kultur*. KfA.E 2 (Freiburg u.a. 2007)
- PROSTMEIER 2010 F. R. PROSTMEIER, „Der Logos im Paradies. Theophilus von Antiochia und der Diskurs über eine zutreffende theologische Sprache“, in: PROSTMEIER / LONA 2010, 207–228
- PROSTMEIER 2013 F. R. PROSTMEIER, „Was will wohl dieser Schwätzer sagen? – Bildung und religiöses Wissen im 2. Jahrhundert n.Chr.“, in: P. Gemeinhardt / S. Günther (Hg.), *Von Rom nach Bagdad: Bildung und Religion von der römischen Kaiserzeit bis zum klassischen Islam* (Tübingen 2013) 127–162
- PROSTMEIER / LONA 2010 F. R. PROSTMEIER / H. E. LONA (Hg.), *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens. FS E. Früchtel zum 80. Geburtstag*. MSt 31 (Berlin / New York 2010)
- RITTER / ANDRESEN 2011 A. M. RITTER / C. ANDRESEN u.a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters* (Göttingen 2011)
- ROBINSON 2009 T. A. ROBINSON, *Ignatius of Antioch and the parting of the ways. Early Jewish-Christian relations* (Peabody, Mass. 2009)
- SCHUBERT 2014 Ch. SCHUBERT, *Minucius Felix. Octavius*. KfA 12 (Freiburg u.a. 2014)
- STRUTWOLF 1993 H. STRUTWOLF, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 56 (Göttingen 1993)
- TIMOTIN 2012 A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Leiden / Boston 2012)
- TLASCAL 1956 O. TLASCAL, *Die Dämonenlehre der Apologeten des 2. Jahrhunderts und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund* (Wien 1956)
- VAN DER NAT 1976 P. G. VAN DER NAT, „Geister (Dämonen) III. Apologeten und lateinische Väter“, *RAC* IX (1976) 715–761
- VERBEKE 1945 G. VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin* (Paris / Louvain 1945)
- VOLLKOMMER 2001 R. VOLLKOMMER (Hg.), *Künstlerlexikon der Antike* (München / Leipzig 2001)

- WASZINK 1954 J. H. WASZINK, „Bolos“, RAC III (1954) 502–508
- WEST 2013 M. L. WEST, *The Epic Cycle. A Commentary on the Lost Troy Epics* (Oxford 2013)
- WEY 1957 H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Chr.* (Winterthur 1957)
- WHITTAKER 1975 M. WHITTAKER, „Tatian’s Educational Background“, in: E. A. LIVINGSTON (Hg.), *Studia Patristica*, Bd. XIII. TU 116 (Berlin 1975) 57–59
- WILDBERGER 2006 J. WILDBERGER, *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte* 84, 2 Bde. (Berlin / New York 2006)
- ZAHN 1881 Th. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. I. Teil: Tatian’s Diatessaron* (Erlangen 1881)

Stellenregister (in Auswahl)

Aëtios	279b–280a34:	6,1–6: 196
<i>Plac.</i> 308,5–7 Diels:	243	6,16–18: 196
139	<i>De an.</i> II 1,413a4: 159	9,14–17: 196
Aelianus	<i>Gen. an.</i> II 3,	12,9: 196
<i>VH</i> XII 19: 172	736b27–29: 236	12,29: 143
Aischylos	<i>Phys.</i> I 9,192a31: 124	13,25: 166
<i>Suppl.</i> 230f.: 125	Arrian	13,32: 166, 199
Alkinoos	<i>Anab.</i> VII 24,4–25,1:	13,44: 166
<i>Didasc.</i>	118	23,1–36: 196
10: 227	Artemidor	Mk
13,1: 122	<i>Onirocr.</i> V 26: 147	2,18–22: 196
Ambrosius	Athanasius	3,1: 196
<i>Ep.</i> 73[18],7: 259	<i>Vita Antonii</i>	3,1–6: 196
Apollodor	1,2: 258	3,6: 196
<i>Bibl.</i>	66,2: 258	Joh
I 6: 160	Athenagoras	1,1: 123
I 24: 158	<i>Leg.</i>	1,3: 151
II 1–53: 182	20,3: 129	1,5: 142, 238
II 42: 128	24f.: 274	3,3–5: 124
II 46: 128	Augustinus	4,24: 122
II 66: 153	<i>CD</i> XVIII 12: 129	11,25: 238
III 60–62: 157	<i>Biblici libri</i>	Apg
III 80–85: 157	<i>Vetus Testamentum</i>	11,26: 198
III 86–90: 157	<i>Gen</i>	13,4–12: 195
III 120: 128	1,26: 126, 138f.,	15: 199
III 188: 128	229	17,1–51: 213
III 192: 132	2,7: 235	17,16–34: 195,
Apollonios Rhodios	3,23f.: 151	210
<i>Arg.</i> I 18f.: 133	6,1–4: 274	17,18: 125
Apuleius	<i>Ex</i> 3,14: 145, 232	17,21: 217
<i>De Plat.</i>	<i>Dtn</i> 32,8: 277	17,22–31: 210
I 5: 124	1 <i>Sam</i> 16,7: 263	19,23–40: 195
I 5,190: 227	<i>Ps</i>	Röm
Aristides	8,6: 146	6,10: 138
<i>Apol.</i>	12,12: 160	7,8: 166
1,1f.: 220	Weish	7,11: 166
1,4–6: 219	1,14: 150	7,14: 138
Ariston von Keos	2,23: 126, 138	12,4f.: 140
<i>Fr.</i> 29f. Wehrli: 119	7,26: 146	1 <i>Kor</i>
Aristophanes	9,1: 124	2,4: 141
<i>Ran.</i>	13,5: 122	2,6–8: 141
92f.: 117	<i>Novum Testamentum</i>	2,14: 138, 276
1291: 151	<i>Mt</i>	2,14f.: 146
Aristoteles	2,16: 258	3,16: 145
<i>Cael.</i>	5,45: 138	10,20: 218
270a13f.: 159		15,53f.: 153

- 2 Kor
 5,1–4: 153
 5,2: 153
 5,3: 153
 6,16: 145
 Gal 3,26–28: 214
 Eph
 6,14: 146
 6,17: 146
 Kol
 2,20: 138
 3,9: 166
 1 Thess 5,8: 146
 1 Tim 6,16: 151
 Hebr
 1,2: 124
 1,3: 146
 12,17: 276
 1 Petr
 1,1f.: 213
 2,17: 122
 2 Petr 1,16: 218
 Offb 6,16–18: 126
 Cassius Dio
 LXIX 11,4: 135
 LXXII 31,3: 16
 Chrysipp
 SVF II 416: 228
 Cicero
Div.
 I 91: 114
 I 94: 114
Luc. 49: 165
Nat.
 I 68: 154
 I 85: 163
Rep. VI 21: 152
Tusc.
 I 38f.: 120
 IV 79: 119
1 Clem.
 21,8: 260
 56,2: 260
 56,3: 260
 56,4: 260
 56,5: 260
 Clemens von
 Alexandria
Eclog. proph. 55,1:
 279
Exc. Theod.
 32,1: 240
 56,3: 243
 64: 240
 69–70: 280
 76–78: 281
Paed. II 1,18,1: 234
Protr.
 7,74,7: 234
 16,1: 130
 16,2: 130
 17,1: 130
 22,3: 130
 22,4: 130
 27,5: 129
 66,3: 122
Strom.
 I 1,11,2: 288
 I 74: 20
 I 74,1: 20, 114
 I 74–76: 20
 I 76,2: 116
 I 76,5: 115
 I 77,1: 20, 114
 I 87,2: 186
 I 101,1f.: 11
 I 101,2: 6, 20, 257
 I 101,3–5: 21
 I 102,1: 21
 I 102,2: 6, 21, 184
 I 102,3: 21
 I 102,3f.: 21
 I 102,4: 180
 I 102,5: 21
 I 103,2–104,1: 21
 I 104,1f.: 22
 I 104,3: 22
 I 105,1–5: 22
 I 106,1–6: 22
 I 107,1f.: 22
 I 107,3–4: 22
 I 107,5f.: 22
 I 107,6: 22
 I 114,2: 23
 I 117: 22
 I 117,1–3: 170
 I 117,6f.: 170
 I 117,8f.: 170
 I 122,1: 180
 I 131: 23
 I 131,1: 23
 I 131,2: 23
 I 133,2: 187
 III 12,81: 292
 III 81,1: 5
 III 81,1f.: 8
 III 91,1: 20
 V 22,1: 186
 V 82,1: 145
 VI 27,2: 120
 VII 2,5: 271
 Demokrit
 68 B 34 DK: 140
 Diodor
 I 53,8: 114
 III 67,2: 186
 III 67,5: 188
 Diogenes Laertios
 I 3: 187
 I 5: 187
 I 109–112: 188
 III 72: 159
 III 78: 145
 V 5: 118
 VII 157: 229
 IX 3: 119
 IX 5: 119
 IX 6: 119
Diogn.
 5,5: 213, 220
 Dion von Prusa
 Or. 55,2: 119
 Epiphanius von Salamis
Panar.
 46,1,2: 4
 46,1,4f.: 4
 46,1,6: 4, 15
 46,1,7: 4
 46,1,8: 4
 Euripides
Herc. 1345f.: 123
Ion 999–1005: 128
 Eusebios von Kaisareia
HE
 IV 16,7: 4, 8, 19,
 251
 IV 16,8f.: 19
 IV 29,6: 7, 288
 IV 29,7: 8, 11,
 290
 V 13,1: 6, 250
 V 13,1–9: 287
 V 13,8: 8, 291
PE
 IV 19,3: 283
 X 9,8–10: 183

- X 10,7: 184
 X 10,10: 184
 X 10,16: 182
 X 11,1–5: 19
 X 11,6–35: 19,
 178
- Flavius Josephus: *siehe*
 Josephus
- Gellius
 VII 10,5: 226
 IX 4,3: 157
 XII 11,1: 159
- Geminus
El. astr.
 1,4: 133
 3,4: 133
- Georgios Monachos
Chron. 40,17–20: 11
- Gregor von Nazianz
Or. 4,121: 129
- Gregor von Nyssa
De perfectione
Christiana 200,10–14
 Jaeger: 124
- Hellanikos
FGrHist 4 F 88: 115f.
FGrHist 4 F 178ab:
 116
- 1 *Henoch*
 8,3: 285
- 2 *Henoch*
 6: 274
 29: 274
- Herakleides Pontikos
 Fr. 157 Wehrli: 186f.
- Heraklit
 22 B 42 DK: 217
 22 B 101 DK: 119
- Hermipp
 Fr. 13,72 West: 138
 Fr. 29 Wehrli: 120
- Herodot
 I 29,1: 178
 I 78,2f.: 114
 III 38: 165
 IV 39,1: 4
 VII 63: 4
- Hesiod
Theog.
 139–141: 116
- 168–181: 129
 280f.: 128
 896: 160
 897f.: 160
- Hippolytos
Haer.
 I 19,3: 227
 I 19,10: 242
 X 13,3: 243
Ref. VIII 16: 292
- Homer
Il.
 I 225: 164
 I 599: 126, 266
 II 3–6: 154
 II 204: 143
 II 248f.: 171
 II 372: 151
 II 628–669: 188
 II 653–670: 188
 V 330–367: 127
 V 846–870: 127
 VIII 78–90: 170
 VIII 87: 170
 VIII 102f.: 170
 IX 533–542: 135
 X 77–79: 171
 XV 547: 153
 XVIII 401: 129
 XX 215–218: 179
 XX 219: 179
 XX 230: 179
 XX 231f.: 179
 XX 235f.: 179
 XXI 599–611: 127
 XXII 7–20: 127
 XXII 226f.: 153
- Od.*
 IV 561–569: 137
 IV 564: 125
 IV 565–568: 152
 VI 42–46: 152
 VII 326: 266
 VIII 266–366:
 176
 IX 568–571: 125
 X 106–115: 116
 XI 303: 136
 XV 133: 137
- Hyginus
Astr. II 1: 133
Fab. 70: 129
- Ignatios
Mag.
 8,1: 197
 10,3: 197
- Irenaeus von Lyon
Adv. haer.
 I 26,1: 4, 6
 I 28,1: 248f., 289,
 291f.
 II 1,2: 301
- Josephus
C. Ap.
 I 12: 179
 I 35: 217
 I 215: 179
- Justin
 1 *Apol.*
 2,2: 248
 4,9: 155
 5,2: 275
 8,4: 213
 21,5: 129
 23,2: 123
 25: 217
 27,1: 165
 44,8f.: 236
 58: 277
 61,3f.: 124
- 2 *Apol.*
 3,1f.: 149
 5: 275, 280
 5,3: 274
 7: 278
 11,2: 149
 12,5: 165
 15,3: 141
- Dial.*
 1–8: 217
 5,1f.: 243
 5,3: 243
 5,4: 244
 5,4–6,2: 213
 6,2: 244
 61,1: 123, 271
 61,2: 124
 61,3: 123
 105,1: 123
 119,4: 248
 128,3: 124, 270
- Juvenal
Satiren 1,26–29: 208

- Kallimachos
Hymn. Del. 36–38:
 134
- Kastor von Rhodos
FGrHist 250: 183
FGrHist 250 F 4: 184
- Kleitonymos
FGrHist 292 F 3: 133
- Lukian
Bis Acc. 27: 5
Dea Syr.
 1: 5
 28f.: 217
Deor. conc. 5: 133
Dial. Mort.
 13,5: 118
 24: 126
 27: 126
JTrag. 30: 151
Par. 33f.: 118
Peregr.
 18: 159
 39: 135
Sacr. 5: 135
Sat. 5f.: 134
Symp. 9: 163
Vit. Auct. 26: 118
- Marc Aurel
 12,3,1: 230
- Marius Victorinus
Adv. Arium
 I b 62f.: 229
- Marsanes
 25,1–14: 281
- Martial
Epigr. XIII 25: 134
- Maximos von Tyros
Dial. 11,9: 122
- Minucius Felix
Oct.
 21,11: 154
 30,4: 165
- Neanthes von Kyzikos
FGrHist 84 F 25: 120
- Nemesios von Emesa
De nat. hom. 2: 226
- Origenes
C. Cels.
 I 1: 214
- I 16: 11
 II 71: 268
 III 44–55: 218
 III 72–78: 218
 IV 2: 220
 VIII 14: 214
 VIII 49: 214
- Princ.*
 I 3,5: 239
 III 4,2: 229
- Orpheus
 Fr. 59 Kern: 129
 Fr. 140 Kern: 129
- Ovid
Met.
 I 490f.: 131
 II 340–366: 134
 II 405–507: 133
 III 218: 188
 IV 794–801: 128
 X 103–105: 134
 XII 307f.: 188
- Parmenides
 28 B 8,3 DK: 154
 28 B 8,21 DK: 154
- Pausanias
 II 15,5: 183
 IX 27,6f.: 153
 X 12,1f.: 187
- Philon von Alexandria
Fug. 141: 144
Gig.
 23–28: 236
 24: 271
Leg. alleg. I 32: 236
Mut. nom. 3: 144
Opif.
 66: 233
 69: 233
 137: 233
Quaest. Gen. Fr. 16:
 123
Somn. I 29: 145
- Pindar
Ol. 2,85–88: 117
- Platon
Apol.
 26d: 164
 41a: 125
Gorg.
 485d: 162
 523b–524a: 125
- 523e–524a: 125
Kritias 113d: 173
Leg.
 885b8f.: 135
 905d–907b.: 135
 906a8–b3: 234
Phaid.
 66b–68b: 146
 67d1f.: 240
 99a: 145
 110a–111c: 151
Phaidr.
 245c5: 236
 246a–248d: 151
Rep.
 II 379a: 195
 IV 442b11: 241
 IV 442c5: 241
 VIII 546a2: 242
Symp.
 202d–e: 282
 218b: 130
Tht.
 174a: 160
 174a4–8: 218
 176b: 145
 176b1f.: 233
Tim.
 27d6: 232
 28b2–c2: 243
 35a1–b3: 230
 41a7–b6: 243
 41c6–d3: 242
 41d4f.: 242
- Plinius der Ältere
Nat. praef. 25: 163
 VII 34: 174f.
 VII 197: 115
 XXX 99: 163
- Plinius der Jüngere
Ep.
 X 96,3: 215
 X 96,8: 215
 X 96,9: 215
- Plotin
Enn.
 II 9,7–9: 281
 III 5,7,30–39: 277
- Plutarch
Alex. 75,3–5: 118
De def. or.
 13: 282

- 39f.: 282
De facie 28: 230
De Is. 25: 140
Lyc. 1,1–3: 189
Pyth. or. 9: 187
Qu. conv. V 10,3: 145
- Porphyrios
Abst.
 II 38: 283
 II 41,3: 283
 II 42,1: 286
 II 56,9: 165
Sent. 28: 232
- Poseidonios
 Fr. 57ab Theiler: 181
- Proklos
In Remp. I 41,22–25: 283
- Ps.-Aristoteles
Mund.
 396b28f: 228
 398a18–23: 277
- Ps.-Clemens
Hom. IX 14: 285
- Ps.-Eratosthenes
Catast.
 9: 132
 25: 136
 30: 136
 40: 133
- Ps.-Nonnos
Schol. myth. in Greg. Naz. or.
 5,1: 134
 43,2: 134
- (Ps.-?)Platon
Kleit. 407ab: 147
- Scriptores Historiae Augustae*
Anton. Pius 11,3: 149
- Seneca
Ep.
 7,2–7: 202
 83,19: 119
 88,37: 172
 88,40: 163
- Sextus Empiricus
Pyrrh. hyp.
 II 26: 231
 III 30: 189
- Solon
 Fr. 18 West: 178, 259
- Stobaios
 I 37,4–15: 228
 I 37,23–38,3: 235
 II 49,8: 233
- Suda*
 κ 2087: 172
 π 1617: 172
 φ 214: 120
- Suetonius
Vesp. 18: 16
- Tatian
Or.
 1: 219
 1,1: 225, 254, 257
 1,1f.: 20
 1,5: 5, 252, 260
 2,1: 225
 2,1–3,10: 204
 2f.: 219
 3,3: 154, 218, 235
 3,5: 226, 236
 4,1: 272
 4,1f.: 219
 4,2: 273
 4,3: 219, 227, 268f., 273
 4,4: 122, 229, 272
 4,5: 268
 5: 202
 5,1: 219, 268f.
 5,2: 270f.
 5,3: 270
 5,5: 271
 5,6: 228, 253, 271
 5,7: 268, 271
 5–7: 220
 6,1: 142, 211, 237
 6,2: 211f.
 6,3: 211, 241
 7,1: 228, 238, 242, 270, 272f.
 7,2: 231, 233, 271
 7,2–5: 274
 7,3: 272
 7,4: 275
 8,1: 266
 8,2: 275, 280
 8,2f.: 276
 8–10: 219
 8–11: 202
 8f.: 278
 9,1: 279
- 9,2: 126, 279
 9,3: 280
 11,4: 233, 239
 12: 278
 12,1: 142, 229f., 239, 273
 12,2: 268
 12,3: 230
 12,5: 230, 276
 12,7: 142
 12,8: 230, 272
 12,9: 253, 255
 12,10: 255, 265
 13,1: 236f.
 13,2: 231, 238f., 272f.
 13,3: 146, 229, 239, 241
 13,3–6: 273
 13,4: 143, 234
 13,5: 239
 13,6: 229, 239
 14,1: 165, 262, 277
 14,2: 277
 14,3: 275
 14–19: 278
 15,1: 213, 229, 239
 15,2: 221, 240f.
 15,3: 229, 268
 15,3–5: 231
 15,4: 7, 232, 240, 268
 15,6: 276
 15,6f.: 240
 15,8: 145, 276
 15,9: 231, 280
 16,1: 275
 16,1f.: 240
 16,2: 8
 16,3: 241, 272, 277
 16,4: 238
 16,7: 229
 16,7–17,1: 204
 17,1: 283
 17,2: 237
 17,3: 283f.
 17,4: 284
 18,1: 285
 18,5: 285

- 18,6: 6, 15, 19,
194, 248, 285f.
19,1: 15, 263
19,1-4: 204
19,2: 6, 19, 237
19,3: 282
19,5: 281
19,5-9: 204
19,6-8: 281
19,9: 281
20,2: 229, 231
20,2-4: 233
21,5: 256
22,3: 255
22,7: 261
23f.: 202
25,1-27,9: 204
25,3: 226
25,3f.: 236
25,4: 237, 242,
257
25,5: 255, 258
26,2: 218
26,3: 219
26,5: 256
26,6: 261
26,8: 257
27,1: 256
27,2: 219
27,3: 182
27,6: 260
27,9: 255
28f.: 202
29: 217, 278
29,1: 5, 7, 16, 252
29,2: 262
29,3: 226, 258
30,1: 199
30,3: 19
31: 219
31,1: 225, 257
31,1-6: 19
31,2: 260
31,4f.: 22
31,5: 22
32,2: 262f.
- 32,7: 263
33,2: 273
33,2-34,9: 219
34,1: 219, 258
35: 206, 217
35,1: 5f., 14, 251
35,2: 16, 252
35,2f.: 259
35,3: 226, 259
35,4: 259
36,1: 180
36,1-42,2: 19
36,2: 180
36-41: 219
37,2f.: 23
38,1f.: 21
39,2: 254
39,4: 6, 21
39,5: 21
40,1: 22, 145
40,2: 261
40,3: 7
41,1: 22
41,2: 22
41,3-5: 23
41,6-10: 22
42: 217
42,1: 4f., 153,
225, 251, 254,
259, 288
42,2: 122
- Tertullian
Adv. Prax. 9,1: 271
Apol.
2,6-9: 214
22,3: 274
Cult. fem. I 2,1: 278
De an.
14: 235
46,3: 114
- Theodoret von Kyros
Graec. aff. cur.
proem. 1: 218
Haer. fab. comp.
2,5: 292
PG 83, 369,5: 5
- Theophilus von
Antiochia
Autol.
I 1,1: 218
I 1,2: 220
I 2,1: 218, 221
I 2f.: 219
I 3: 218
I 4: 219
I 4,5-6,6: 219
I 4f.: 218
I 8: 218
I 13: 212
I 13,1: 221
II: 219
II 2: 218
II 4: 124f.
II 10: 142, 194,
217
II 15: 142
II 27: 141f.
III 7: 218
III 15: 202
III 16: 219
III 16-28: 219
III 16-29: 194,
198
III 27,3: 194
- Timon
SH 831: 121
- Varro
Ling. lat. V 32: 174
Rust. II 4,18: 176
Vita Adami et Evae
15: 274
Vitae Homeri
[Plutarchi] *vita* 3: 179
Vita Procli 7: 179
Vita Romana 4: 179
- Xenophanes
21 A 37 DK: 159
21 B 2 DK: 156
21 B 11-16 DK: 217
21 B 23-26 DK: 217

Namens- und Sachregister

- Abas: 182f.
Abdera: 146f.
Abderos: 147
Achill: 127, 153, 164, 171, 177, 179
Achsenthemen: 201, 203, 211f., 218, 220f.
Adam: 126, 274, 292
Admetos von Pherai: 153
Adrastos: 157
Aelius Aristides: 18, 148, 286
Aeneas: 175
Afrika: 152
Ägäis: 146
Agamemnon: 22, 151, 154, 183, 185
Agenor: 174, 182f., 254
Agesilaos I.: 189
Agiaden: 189
Agrigent: 175, 258
Agrios: 171
Agrippa: 156
Ägypten: 21, 147, 180, 182, 185, 283
Ägypter: 14, 20, 120, 141, 163, 180
Aiakos: 125
Aigeus: 185
Aioler: 117
Aiolisch: 117
Aithon: 136
Akrisis: 22, 182f., 185
Aktaion: 188
Aktaios: 21f., 184
Aktionsräume: 195, 207, 209, 214
Alexander der Große: 118f., 150, 163, 177, 180
Alexander von Aphrodisias: 159
Alexandria: 163, 281
Alkiphron: 174
Alkippe: 174
Alkmaion: 157
Allegorese: 235, 256
Allegorie: 12
Altersbeweis: 10f., 13f., 19f., 23, 178f., 202, 219, 225, 257, 296–299
Ambrosius: 259
Ameipsias: 172
Amosis: 21, 182
Amphiaraos: 157
Amphiktion: *siehe* Amphiktyon
Amphiktyon: 22, 184f.
Amphion: 22f., 186–188
Amphis: 172
Amphistratos: 173
Amulette: 147, 279, 283f.
Amykos: 20
Anacharsis: 141, 156, 255
An Autolykos: 194, 198, 200, 203, 218, 301
Anaxagoras von Klazomenai: 154, 164
Anaxarchos von Abdera: 150, 225
An Diognet: 197, 201
– als Protrephtikos: 213
Anthropologie: 8, 10, 203, 212, 220f., 230, 234, 267, 303
Antigenides von Theben: 158
Antimachos: 168
Antinoos: 135
Antiochia: 4, 193, 195–200
Antiochos I.: 180
Antipater von Thessalonike: 173
Antiphanes: 114, 172
Antoninos: 15
Antoninus Pius: 15, 149, 159
Antonius: 258
Anyte von Tegea: 173
Anytos: 120
Aphrodite: 127f., 132, 174, 176
Apion: 21, 163, 182
Apis: 182f.
Apollodor (Mythograph): 153, 182
Apollodoros (athen. Politiker): 177
Apollodor von Athen (Gelehrter): 22, 169f., 189
Apollon: 22, 115, 127f., 130–132, 134, 151, 153, 157f., 185, 187, 217, 282
Apologeten: 125, 129, 135, 142, 154, 194, 201, 203–207, 210–214, 217, 219f., 222f., 237, 247, 260, 264, 303
Apologetik: 220, 256f., 262, 267, 297, 302
Apostel: 299
Apuleius: 151, 227, 282
Araber: 20
Arabien: 4
Archemachos: 22
Archilochos: 170
Areios Didymos: 233

- Areopagrede: 195, 210–213, 217, 221
 Ares: 127, 132, 176
 Arethas: 24
 Argeia: 174
 Arges: 116
 Argo: 133
 Argos (König): 182
 Argos Panoptes: 182
 Argos (Sohn der Niobe): 183
 Argos (Stadt): 169, 182, 185
 Ariaspes: 116
 Aricia: 165
 Aristarch von Samothrake: 22, 169f.
 Aristas von Prokonnesos: 157, 188
 Aristides: 201, 222
 Aristippos: 118, 225
 Aristodemos (Bildhauer): 176
 Aristodemos von Elis (Autor): 114, 189
 Aristodotos: 173
 Aristophanes: 114, 117, 151, 260
 Aristophanes von Byzanz: 168f.
 Aristoteles: 114, 118f., 140, 225f., 231, 236f., 241, 298, 303
 Aristoteliker: *siehe auch* Peripatetiker, 161
 Aristotelismus: 124
 Aristoxenos: 158
 Arkas: 133
 Artemis: 128, 133–135
 Artemon: 292
 Arzneikunde: *siehe auch* Medizin, 285
 Asbolos: 188
 Asebie: 162, 174
 Asien: 125
 Askese: 248, 263
 Asklepios: 128, 153, 286
 Äsop: 176
 Assyrer: 4f., 20, 189, 288
 Assyrien: 4f.
 Asteria: 134
 Astrologie: 141, 219, 278–281, 286
 Astronomie: 254
 Atalante: 129
 Atheist: 162f.
 Athen: 15–17, 22, 117, 119, 141, 149, 155f., 159, 162, 170, 185, 210, 222
 Athena: 127–129, 133, 153, 155, 160
 Athenagoras: 201, 270, 274f., 278
 Athenaios: 173
 Athener: 16
 Atlantis: 152, 173
 Atlas: 20, 22, 184
 Atossa: 20, 116
 Atreus: 183
 Attika: 22, 117, 130, 168, 184
 Attikos: 225, 243f., 301
 Attis: 127, 134
 Attisch: 117
 Auferstehung: 12, 160, 207, 211–213, 237, 242f.
 – Auferstehungshoffnung: 212f., 220f., 242
 Augustin: 261f.
 Autolykos: 201, 203, 221f.
 Babel: 166
 Babylon: 4, 171
 Babylonien: 4, 141
 Babylonier: 14, 20
 Bakis: 188
 Barbaren: 11, 19f., 141, 202, 225, 252–254, 257f., 265, 295f., 299f.
 Basileios von Kaisareia: 138, 302
 Basilides: 292
 Baukis: 172
 Beelzebub: *siehe auch* Teufel, 143
 Bekehrung: *siehe auch* Konversion, 124, 243, 299f.
 Belos: 180, 182f.
 Berenike II.: 135
 Berossos: 179f.
 Besantis: 174
 Bibel: 200, 293
 Bibliothek von Alexandria: 168f.
 Bildung: *siehe auch* Paideia, 13, 161, 203, 208, 211, 216f., 247, 249, 252–255, 257f., 261–263, 265, 295f.
 – barbarische Bildung: 248, 264
 – biblisch-jüdische Bildung: 198
 – Bildungsdemonstration: 203, 212, 219
 – Bildungsdiskurs: 202, 219
 – Bildungsfeindlichkeit: 218
 – Bildungsideal: 217
 – Bildungskonzeption Tatians: 264
 – Bildungskritik: 253, 260
 – Bildungsostentation: 253, 260
 – Bildungssystem: 261
 – Bildungstradition: 205–207, 211, 217f.
 – Bildungsvorstellung Tatians: 247, 254, 264f.
 – Bildungsweg: 217
 – Bildungswelt: 201, 209f., 302
 – Bildung Tatians: 251
 – christliche Bildung: 247, 259
 – formale Bildung: 262f.
 – grammatische Bildung: 251, 258

- griechische Bildung: 4, 247, 259
- hellenische Bildung: 248, 253
- hellenistisch-römische Bildung: 205
- klassische Bildung: 257
- pagane Bildung: 256, 266
- religiöse Bildung: 256
- rhetorische Bildung: 251, 258, 264
- Schul(aus)bildung: 5, 253, 258
- wahre Bildung: 259
- Bithynien: 114, 214f.
- Boiskos: 172
- Bolos von Mendes: 146, 283
- Brontes: 116
- Bryaxis: 175
- Busiris: 18, 120

- Caecilius: 222
- Caesarea: *siehe* Kaisareia
- Calcidius: 140
- Cassius Dio: 16
- Chaldäer: 14, 180
- Chamaileon von Herakleia: 168
- Chariten: 176
- Cheiron: 133
- China: 288
- Christen: 7, 11, 13, 150, 152, 160, 162, 196, 198, 201, 203–205, 208f., 213–216, 220, 228, 247, 256–258, 263f., 266, 278, 280, 291, 293, 295, 297f., 303
- als Barbaren: 264
- gebildete Christen: 195, 203, 208
- Christentum: 6, 13, 19, 124, 166, 196–201, 203–206, 208–223, 243, 247f., 256, 264f., 294, 296, 298f., 302f.
- als wahre Philosophie: 289, 294, 298
- Frühchristentum: 206, 208, 222, 249, 255, 271, 274f., 278, 286
- hellenistisches Christentum: 199
- Christenverfolgung: 204
- Christliche Gemeinden: 6, 122, 159, 196f., 262, 287
- Christliche Propädeutik: 203
- Christologie: 221, 286
- Christsein im Alltag: 213
- Christus: *siehe auch* Jesus, 123f., 153, 243, 270, 299
- Chrysaor: 128
- Cicero: 17, 114, 120, 152, 261, 296
- Clemens von Alexandria: 6, 8, 20–23, 114f., 170, 184, 186, 189, 201, 213, 271, 278, 287f., 292–296, 300
- Commodus: 201
- Como: 216

- creatio ex nihilo*: 124f., 139, 301
- Crescens: 6, 12, 19, 149f., 164
- curiositas*: 210

- Daimones: 282, 284
- Daktylen: 20
- Damis: 163
- Dämonen: 8, 10–12, 126f., 132, 138, 140, 142–146, 149, 151, 154, 230, 234, 240f., 255f., 265, 274–276, 278–280, 283, 285f., 290
- als Betrüger der Menschen: 279
- als gefallene Engel: 274
- als Gesetzgeber: 280
- als Götter: 275
- als Herrscher der Städte: 277
- als Usurpatoren Gottes: 279
- Dämonologie: 221, 267, 274, 279, 303
- frühchristliche Dämonologie: 274
- mittelplatonische Dämonologie: 274, 286
- pagane Dämonologie: 140
- Danae: 183
- Danaiden: 161, 185
- Danaos: 22, 161, 182–185
- Daphne: 131
- Dardania: 22, 179
- Dardanos: 22, 179, 185
- Dareios: 116, 165
- Deianira: 153
- Deinomenes: 174
- Deiphobos: 153
- Delos: 120, 134
- Delphi: 131, 160, 174, 187
- Demeter: 127, 130, 132, 185
- Demodokos: 23, 186–189
- Demokrit: 12, 146f., 225f., 283
- Demonstratio evangelica*: 211
- Demosthenes: 177
- Determinismus: 278, 281
- Deukalion: 22, 184
- Diagoras von Melos: 162
- Dialog mit Tryphon*: 197, 222
- Diana: 16, 165
- Diatessaron*: 6f., 193f., 288–293
- Dichtung: 118, 172f., 217, 256, 261, 279, 284
- Didache*: 196, 199
- Didymos: 172
- Dikaiarch: 159
- Diogenes (Kyniker): 118, 158f., 225
- Diogenes Laertios: 141
- Diognet: 201, 222

- Diomedes: 127, 147, 171
 Dionysios von Olynth: 168
 Dionysios von Syrakus: 118
 Dionysius von Alexandria: 302
 Dionysos: 22, 117, 129, 131f., 137, 155, 185
 Dionysos Zagreus: 129, 131
 Dionys von Halikarnass: 21, 184
 Dioskuren: *siehe* Kastor, Polydeukes
 Diphilos: 172
 Diskursivität: 202f.
 Divination: 12
 Dodona: 141
 Dorer: 117
 Dorisch: 117
 Drakon: 189
 Drymon: 188
 Dualismus: 234, 239, 293

 Edessa: 193
 Egeus: 184
 Eintracht: 206
 Ekpyrosis: 120, 160, 164
 Elephantis: 178
 Eleusis: 22, 132, 184f.
 Empedokles: 120, 225, 236
 Endgericht: 237, 243
 Engel: 12, 126f., 140, 271, 274f., 279, 281
 – Engel der Nationen: 277, 279
 – Schutzengel: 273
 England: 288
 Enkratismus: 248f., 266
 Epaphos: 182f.
 Ephesos: 195, 197
 Ephippos: 172
 Ephoros von Kyme: 168
 Epidauros: 148
 Epikur: 154, 163f., 225f.
 Epikureer: 15, 159, 161, 163, 211
 Epimenides: 163, 165, 187f.
 Epimetheus: 22, 184
 Epiphanios von Salamis: 4, 6, 15, 294
 Eratosthenes: 9, 22, 168–170, 189
 Erechtheus: 184f.
 Erichthonios: 128, 184f.
 Erigone: 132f.
 Erinna: 172f.
 Erinnyen: 157
 Eriphyle: 157
 Erkenntnis: 210, 218, 220f., 226, 231, 237, 249, 263, 265, 299
 Erlöser: 206
 Eros: 135

 Eschatologie: 221, 240
 Eschaton: 213
 Eteokles: 175f.
 Ethik: 8, 10, 221, 233
 Etrusker: 114f.
 Euanthe: 176
 EuBoia: 115, 186
 Euhemeros: 163
 Euklus/-kloos: 188
 Eumenes II.: 169
 Eumolpos: 22, 185, 187
 Euphorbos: 159
 Euphorion: 22, 170
 Euphrat: 4f.
 Euripides: 117, 119, 137, 158, 173, 175, 185
 Euristheus: *siehe* Eurystheus
 Europa: 22, 125, 136, 174
 Eurystheus: 147, 169, 182f.
 Eusebios von Kaisareia: 4, 6, 8, 11, 19, 24f., 148–150, 167f., 170, 180, 182f., 186, 188, 249–251, 283, 287–292, 294, 300
 Euthykrates: 173f.
 Euthymenes: 22
 Eutychis: 175
 Eva: 126
 Evangelium: 7, 196, 199–201, 206, 209f., 212, 214, 223, 249, 289, 293
 – Evangelienharmonie: 7, 200, 288, 290
 – Evangelium und Kultur: 213, 219
 – Johannesevangelium: 7, 142, 200, 238
 – Markusevangelium: 199
 – Matthäusevangelium: 196, 199
 Exorzismus: 146

 Flavius Josephus: *siehe* Josephus
 Freier Wille: 12, 239, 242, 272, 275
 Freiheit: 138, 231, 233f.
 Fremdheit: 213
 Friede: 206, 214
 Fronto: 17f.

 Gaia: 116
 Galiläa: 209
 Ganymedes: 134, 136, 177
 Gebet: 196
 Gebildete: 195, 200f., 204–207, 210–217, 222f., 256, 258f.
 – hellenisch Gebildete: 203, 252
 – hellenistisch-römisch Gebildete: 208
 Geist: *siehe auch* Pneuma, 12, 122, 142, 145, 153, 221, 226–231, 233f., 236–240, 242–244, 270, 272f., 275, 277, 302

- als Seele: 229
- Heiliger Geist: 142, 229–231, 233, 238f., 243f.
- Weltgeist: 235
- Gellius: 157, 159
- Geometrie: 254
- Geschöpf: 229f., 235
- Gibraltar: 152
- Glaukippe: 174
- Glaukos von Rhegion: 154
- Glykera: 174
- Gnosis: 201, 206, 281
- Gnostiker: 4, 243, 280, 291f.
- Gnostische Literatur: 227
- Gomphos: 173
- Gorgias: 18
- Gott: 11f., 120, 122–124, 127, 138, 140, 142, 144f., 151, 154, 159, 161, 164, 202f., 212–214, 218, 220, 222, 226–235, 242–244, 256, 263, 265, 267–269, 271, 273–275, 277–280, 286, 293, 295, 298
- als Geist: 227, 268
- als Retter: 210–212, 221
- als Richter: 211
- als Schöpfer: 10, 210–212, 221, 267f., 295
- als Weltenherrscher: 210
- Anfangslosigkeit Gottes: 219, 301
- Bedürfnislosigkeit Gottes: 194
- Einheit Gottes: 272
- Gottesbegriff: 267, 298, 301
- Gottesebenbildlichkeit: 231–234
- Gotteserkenntnis: 219, 234, 236, 255
- Gottesschau: 219
- Gottesvorstellung: 122, 211–213, 215f., 220f.
- Gottlosigkeit: 155
- Gott Vater: 124, 126, 138, 228, 269–271, 299
- Gott Vater und Sohn: 124, 269
- Kraft Gottes: 270, 285
- Macht Gottes: 285
- Namen Gottes: 123
- Natur Gottes: 11
- Sohn Gottes: 220
- Strafe Gottes: 148
- Transzendenz Gottes: 11, 228, 267f., 273, 286, 298, 301
- Unaussprechbarkeit Gottes: 219
- Unbegreiflichkeit Gottes: 219
- Unberührbarkeit Gottes: 219, 227
- Unkörperlichkeit Gottes: 227f.
- Unsichtbarkeit Gottes: 219, 227
- Unveränderlichkeit Gottes: 219, 273, 286
- Wille Gottes: 243f., 270
- Wort Gottes: 302
- Götter: 12, 22, 116, 126f., 129, 132, 135–137, 140, 142, 144, 152–155, 160, 163, 176, 233f., 242, 244, 251, 255f., 265, 275–279, 282f., 285f.
- Graecarum affectionum curatio*: 211
- Grammatik: 254
- Grammatiker: 161, 257, 261, 263
- Granikos: 119
- Gregor Thaumaturgos: 253
- Gregor von Nyssa: 138, 300
- Griechen: 11, 13f., 18f., 23, 127, 131, 141, 143, 151–153, 160–162, 165f., 170f., 176, 252, 254f., 257, 260, 262, 264f., 295–297, 299f., 302
- gebildete Griechen: 303
- Griechenland: 14, 147, 163, 193, 285
- Gyges: 170
- Hades: 125, 127, 130, 133, 185
- Hadrian: 135, 197, 201, 205, 208
- Halikarnass: 114
- Hapax legomenon: 117, 144
- Häresie: 4, 8, 124, 156, 249, 292, 299
- Häretiker: 251, 294
- Harmonia: 176
- Hegesias: 157f.
- Heiden: 195, 205, 223, 264f., 297
- Heiliger Geist: *siehe* Geist
- Heilige Schriften: 8
- Heilkunde: 278, 285f.
- Heilmittel: 283–285
- Heimarmene: 12, 126, 138, 278
- Hekataios von Abdera: 182
- Hekate: 128
- Hektor: 153, 170
- Helena: 18, 126, 137
- Helenus: 176
- Helikon: 187
- Helios: 132, 134
- Hellenen: 218, 253f., 256f., 259, 264f., 298
- Hellenismus: 152, 168
- Hephaistion: 120, 177
- Hephaistos: 116, 126, 128f., 176
- Hera: 127, 153f., 169
- Herakleides Pontikos: 187
- Herakleon: 201
- Herakles: 22, 120, 133, 136, 147, 153, 164, 169, 171, 189
- Heraklit: 119f., 126, 225, 295

- Hermes: 132, 147
 Hermias: 204
 Hermon: 163
 Herodes: 258
 Herodes Antipas: 214
 Herodes Atticus: 156
 Herodoros von Herakleia: 164
 Herodot (Geschichtsschreiber): 4, 115, 168, 178, 188
 Herodotos (Bildhauer): 174
 Herophile: 187
 Hesiod: 22, 128, 186
 Hestia: 127
 Hieronymus: 294
 Hilaeira: 137
 Hipparcheia: 121
 Hippobotos: 120
 Hippolyt von Rom: 242, 292
 Hiram I. von Tyros: 23, 181f.
Hirt des Hermas: 200
 Homer: 9, 13f., 22, 131, 167–170, 178f., 186, 188, 256–258, 260, 296f.
 Horoskop: 278–280
 Horos von Samo: 188
 Hyakinthos: 131
 Hypereides: 174
 Hypostasis: 269, 272
 Hypsikrates: 181

 Iapetos: 184
 Iasos: 182–184
 Idas: 137
 Ignatianen: 197
 Ignatios: 197
 Ikarios: 132
 Ilion: *siehe auch* Troja, 22, 179, 297
 Illyrer: 20
 Ilios: 179
 Inachos: 21, 182–185
 Inder: 165
 Indien: 152
 Inkarnation: 207, 220
 Inkubation: 148
 Io: 22, 136, 182–184
 Iolkos: 185
 Ion: 22, 154, 185
 Ionier: 117
 Ionisch: 117
 Iphitos: 189
 Irenaeus: 301
 Irenaeus von Lyon: 4, 6, 150, 201, 248–250, 289, 291f., 294
 Isaurer: 20

 Isaurien: 114
 Isokrates: 17f.
 Israel: 198
 Istros: 115f.
 Iuppiter: 16, 132
 Iuppiter Latiaris: 165

 Jesus: *siehe auch* Christus, 7, 124, 143, 196, 211, 213f., 220f., 267
 Johannes Chrysostomos: 138, 300
 Johannes Philoponos: 160
 Josephus: 182, 204, 297
 Juba II.: 180
 Juden: 20f., 180, 182, 196, 223, 297
 Judentum: 195–199, 201
 – Diasporajudentum: 195
 – griechisches Judentum: 285
 – hellenistisches Judentum: 196, 217, 274, 276, 279, 296
 Julius Africanus: 183f.
 Justin: 4–6, 15f., 19, 117, 121, 123, 148–150, 193f., 200f., 217, 221f., 237, 243f., 248–250, 252f., 264f., 267–272, 274, 277f., 285, 289, 291f., 296, 300f.
 – Justins Schule: 250, 264

 Kadmos: 20, 22, 153, 185, 254
 Kaisareia: 24
 Kalliades: 177
 Kallikles: 162
 Kallimachos: 135, 163, 168f.
 Kallisthenes: 118
 Kallistion: 291
 Kallisto: 133
 Kallistratos: 168f., 176
 Kambyses: 167
 Kannibalismus: 160, 256, 258
 Kappadokier: 20
 Karer: 20, 114
 Karien: 114
 Karneades: 117
 Karthager: 20
 Kassianos: 20
 Kastor: 136f.
 Kastor von Rhodos: 183–185
 Kaulonia: 188
 Kekrops I.: 22, 183f.
 Kekrops II.: 22, 184f.
 Kelsos: 201, 212, 214, 220, 268, 289, 297
 Kentauren: 188
 Kephisodotos: 173
 Kilikien: 4
 Kleinasien: 114, 199, 216

- Kleito: 173
 Kleitos: 119
 Kleombrotos: 282
 Klytaimnestra: 137
 Kodros: 170
 Kolchis: 136
 Konfliktdisposition: 207, 212–215
 Konon (Mythograph): 116, 187
 Konon von Samos: 135
 Kontinuität: 205f., 215
 Konversion: *siehe auch* Bekehrung, 6, 13, 166, 197, 209, 217, 223, 251f., 262, 265
 Kore: 130, 185
 Korinna: 172f.
 Körper: 139f., 145f., 159, 176, 227, 230, 232, 236f., 240–242
 Kosmogonie: 301
 Kosmologie: 8, 268, 303
 Kosmos: 12, 120, 142, 195, 198, 200, 203, 206, 220, 232, 259f., 264, 268f., 273, 281, 284, 286
 Kranaos: 184
 Krates von Mallos: 22, 169f., 178f.
 Krates von Theben: 121, 225
 Kratine: 174
 Kreta: 22, 136, 163, 185
 Kreter: 163
 Kreusa: 185
 Kriasos: 182f.
 Kroisos: 170, 178
 Kronos: 127, 129, 132, 134, 160, 256
 Krotopos: 22
 Krotopos/Krotopas: 182–184
 Ktesias: 171
 Kultur: 223
 Kybele: 127f., 134, 165
 Kyklopen: 20, 115f., 153
 Kyniker: 147, 159, 226
 Kyprier: 20
 Kyros: 116, 167
 Kyros II.: 198

 Lais: 177
 Laitos: 181
 Lamia: 187
 Laodamas: 157
 Lapithen: 188
 Laster: 140
 Latium: 175
 Learchis: 172f.
 Leda: 134, 136f.
 Lemnos: 171
 Leochares: 177

 Leon von Pella: 163
 Leto: 22, 130, 134
 Leukippos: 137
 Libanios: 18
 Libye: 182f.
 Linkeus: *siehe* Lynkeus
 Linos: 22, 186–188
 Logos: 11f., 117, 123f., 126, 139f., 142, 144, 151, 166, 207, 220, 222, 228f., 234, 238f., 241, 255, 269–273, 284, 286, 293, 295, 298
 – als Erstgeborener: 270
 – als Schöpfer: 271
 – Christus-Logos: 269
 – himmlischer Logos: 273
 – irdischer Logos: 273
 – Kraft des Logos: 269–271, 275
 – Logoslehre: 250, 267, 269, 292, 298
 – Logospekulation: 221
 – Logos spermatikos: 234
 Lucius Tarquinius Superbus: 198
 Lukas: 211, 213
 Lukian: 5, 16, 18, 118, 120f., 133–135, 149, 155f., 159, 161–163, 217, 226
 Lydien: 114
 Lykaon: 133
 Lykaonien: 114
 Lykien: 114, 116
 Lykurg: 22, 189
 Lynkeus: 22, 137, 182f., 185, 189
 Lysipp: 172
 Lysistratos: 175

 Magie: 147, 254, 283–285
 Magnesia: 197
 Maieutik: 284
 Maira: 133
 Majoritätsgesellschaft: 205, 216
 Mantik: 151, 278, 281–284, 286
 Marc Aurel: 15–18, 149, 194, 198, 201, 230
 Marius Victorinus: 229
 Markion: 200f., 206f., 249, 287, 293f.
 Mars: 132
 Marsyas: 20, 115, 158
 Materialismus: 240
 Materie: 12, 122, 124, 139, 148, 154, 227–231, 235, 239, 241–243, 268f., 271, 275f., 285, 301
 – Ewigkeit der Materie: 124, 302
 Maximos von Tyros: 282
 Medea: 20
 Medizin: *siehe auch* Arzneikunde, 12, 140, 147

- Medusa: 128
 Megakleides: 168
 Melanippe: 175
 Meleager: 129, 173
 Meletos: 120
 Meliton von Sardes: 201
 Menander (Komödiendichter): 122, 150, 158, 174
 Menander von Ephesos: 181
 Menander von Pergamon: 181
 Menelaos: 126, 137, 159, 181
 Menestheus: 184
 Merkur: 132
 Mesopotamien: 4, 6, 15
 Metis: 129, 160
 Metrodor von Lampsakos: 154
 Mikon: 174
 Milet: 170
 Miltiades: 292
 Minos: 22, 125f., 160, 185, 189
 Minotauros: 185
 Minucius Felix: 201, 217
 Mittelmeer: 141, 152, 156
 Mittelplatoniker: 232
 Mittelplatonismus: 275f., 278, 280, 282, 286
 Mnesarchis: 173
 Mochos: 181
 Monotheismus: 202, 221, 267, 277
 – christlicher Monotheismus: 277
 Mons Albanus: 165
 Moses: 14, 20–22, 145, 180, 182f., 185f., 236, 257f., 296, 302
 Musaios: 22, 185–188
 Musanos: 294
 Mykene: 116
 Myro/Moiro: 173
 Myrtis von Anhedon: 172
 Myson: 141
 Mysterien: 5, 252
 – Eleusinische Mysterien: 130, 162
 Mysteris: 173
 Mythenkritik: 204, 217, 219, 256, 261
 Mythologie: 12, 114, 127, 276

 Nabuchodonosor/Nebukadnezar: 180
 Naukydes: 172
 Neaira: 177
 Nemesios von Emesa: 226
 Nemesis: 136
 Neptun: 132
 Nessos: 153
 Nestor: 151, 170f.

 Neuplatoniker: 228, 280, 282
 Neuplatonismus: 160, 276
 Neupythagoreer: 140
 Nike: 174
 Nikeratos: 173f.
 Nikodemos: 124
 Nikokreon von Zypern: 150
 Nil: 135
 Ninos: 137, 171
 Niobe: 183
 Noët von Smyrna: 197, 201
 Noricum: 116
 Norm am Anfang: 196
 Noroper: 20, 116
 Nossis von Lokroi: 173
 Nus: 230, 235f., 242, 244

 Ochos: 181
 Octavius: 201, 222
Oden Salomos: 199
 Ödipus: 157, 175
 Odysseus: 116, 125, 171, 187
 Ogygos/Ogigos: 21, 183f.
 Oiairos: 115
 Oineus von Kalydon: 135, 171
 Oita: 153
 Okeanos: 160
 Olymp (Göttersitz): 126, 134, 136, 152
 Olympias: 163
 Olympos (Phryger): 20, 115
 Omphalos: 131
 Onomakritos: 23, 189
 Orakel: 151, 171, 282f.
 – Sibyllinische Orakel: 187
Oratio ad Graecos: 3–8, 16f., 19f., 24, 193f., 197, 199, 201–203, 205, 207, 219, 221f., 232, 247–253, 256, 259f., 263–266, 276, 280, 283, 286, 289–293, 299–303
 – Adressaten: 18f., 222, 253, 266
 – als Apologie: 17, 204, 247, 303
 – als Einführung ins Christentum: 204
 – als Lehrvorträge: 263
 – als Protreptikos: 17, 204, 247
 – Datierung: 6, 14–16, 193
 – Entstehungsort: 14, 16, 193
 – Gattung: 17–19
 – Rezeption: 287
 – Struktur: 9–14
 Orest: 137
 Origenes: 253
 Orion: 133
 Orontes: 193, 195–198
 Oropos: 148

- Orpheus: 20, 22, 114, 130, 186–189
 Ortygia: 134
 Osrhoene: 200
 Ostanos: 147, 283
 Ozean
 – Atlantischer Ozean: 152
 – Indischer Ozean: 152

 Paideia: *siehe auch* Bildung, 14, 211, 247,
 251, 253–259, 264f., 295f.
 – barbarische Paideia: 266
 – biblische Paideia: 260
 – christliche Paideia: 259, 266
 – enkyklios Paideia: 254
 – griechische Paideia: 258, 286
 – heidnische Paideia: 266
 Palamedes: 18
 Pandion I.: 184
 Pandion II.: 184f.
 Panteuchis: 174
 Pantheismus: 120
 Paradies: 126, 151, 278
 Paris: 126, 137
 Parmenides: 154
 Parthenopaios: 129
 Pasiphae: 174
 Pathos: 280, 283
 Patroklos: 159, 177
 Paulus: 125, 153, 195, 210f.
 Pausanias: 173
 Pegasos: 128
 Pelasgos: 183
 Peloponnes: 22, 169
 Pelops: 22, 160
 Penthesileia: 171
 Pentheus: 129
 Peregrinos: 135, 159
 Pergamon: 148, 169
 Periander: 141
 Periklymenos: 175
 Peripatetiker: *siehe auch* Aristoteliker, 15
 Persephone: 22, 129–132, 134, 185
 Perser: 20, 116
 Perseus: 22, 128, 182f., 185
 Persien: 4
 Petronius: 208
 1. Petrusbrief: 213
 Phäaken: 187
 Phaëthon: 22, 134
 Phalaris von Akragas: 175f., 258
 Pharisäer: 143, 196
 Phemios: 23, 186–189
 Pherekydes: 22, 120, 159, 171, 225f., 236

 Philadelphia: 197
 Philainis: 178
 Philammon: 186–189
 Philochoros: 22, 168, 170, 184
 Philoktet: 171
 Philolaos: 121
 Philon (Bildhauer): 177
 Philon von Alexandria: 145, 204, 233,
 235f., 271, 278
 Philosophen: 6, 16, 118, 121, 125, 149,
 159, 161, 181, 225, 247, 251, 253, 257,
 259, 263
 – griechische Philosophen: 11, 117, 161,
 225
 – kynische Philosophen: 159
 – pagane Philosophen: 12, 149
 – Spott gegen Philosophen: 219
 Philosophie: 3, 17f., 120, 202, 211, 216f.,
 226f., 233, 241, 244f., 249, 253, 258–260,
 265, 267, 284, 296, 300, 302f.
 – Barbarenphilosophie: 295, 299f.
 – barbarische Philosophie: 259, 303
 – christliche Philosophie: 178, 258, 262,
 264
 – griechische Philosophie: 11, 154, 225,
 256, 300, 302
 – hebräische Philosophie: 234
 – heidnische Philosophie: 147
 – jüdische Philosophie: 20
 – pagane Philosophie: 124, 160
 – platonische Philosophie: 141, 145, 244
 – pythagoreische Philosophie: 141
 – wahre Philosophie: 161, 204
 Philostephanos: 114
 Phoibe: 137
 Phönizien: 22, 181
 Phönizier: 14, 20, 180, 254
 Phorbas: 21f., 182–184
 Phoroneus: 21, 182–184
 Phrixos: 136
 Phryger: 20
 Phrygien: 22, 114, 127
 Phryne: 174
 Pilatus: 214
 Pindar: 172f.
 Pisidien: 4, 114
 Planeten: 132, 279f.
 Platon: 18, 118, 120f., 135, 139–141, 144,
 146, 152, 154, 159, 195, 217, 225–228,
 230, 233f., 236, 240f., 244, 284, 297f.,
 302
 Platoniker: 15, 161, 230, 240–244, 282

- Platonismus: 124, 236, 243, 282, 284, 298, 301
 Plinius der Ältere: 115f., 163
 Plinius der Jüngere: 201, 204, 214–216
 Plotin: 277, 280f.
 Pluralismus: 250
 Pluralität: 199f., 202
 Plutarch von Chaironeia: 144, 151, 225, 230, 243, 282
 Pluto: 132
 Pluton: 125, 133
 Pneuma: *siehe auch* Geist, 12, 120, 122, 138f., 141f., 145f., 152, 221f., 227–230, 235f., 238, 244, 268–270, 272f., 275f., 282, 286
 – als Schöpfung Gottes: 273
 – als Seele: 142
 – als Substanz Gottes: 273
 – Pneumatologie: 8, 221, 267, 272
 – stoisches Pneuma: 272
 Polemik: 19, 220, 222, 225, 234, 278, 302f.
 Polyarchie: 277
 Polydeukes: 136f.
 Polykarp von Smyrna: 197
 Polyneikes: 157, 175f.
 Polyphem: 116
 Polystratos: 175
 Polytheismus: 143, 165, 277, 286
 Pompeji: 208
 Pontus: 214f.
 Porphyrios: 282, 284, 286, 301
 Poseidon: 127f., 133, 160, 173, 187
 Poseidonios: 227, 235, 240, 244, 300
Praeparatio evangelica: 211
 Praxagoris: 173
 Praxilla von Sikyon: 172
 Praxiteles: 174, 177f.
 Prestige: 208f., 215
 Priamos: 137, 179
 Prinzipiendualismus: 301f.
 Proitos: 22, 182f., 185
 Prokles: 189
 Proklos: 160, 178, 297
 Prometheus: 22, 136, 153, 184
 Pronapides: 188
 Propheten: 142, 186, 282, 295
 Protesilaos: 126
 Proteus: 137
 Pseudo-Clementinen: 253
 Psychologie: 8
 Ptolemaios I.: 168
 Ptolemaios II.: 168
 Ptolemaios III. Euergetes: 135
 Ptolemaios von Mendes: 21, 182
 Pyrrhon von Elis: 150
 Pythagoras: 22, 120f., 141, 159, 174f., 181, 189, 225f., 233, 236
 Pythagoreer: 141, 161, 188, 228
 Pythia: 151
 Rabbula von Edessa: 7
 Römer: 14, 16, 215, 252
 Religion: 3, 169, 195f., 201–203, 206, 211, 216, 255, 265, 282
 – griechische Religion: 280, 282f.
 – Religionsdiskurs: 193–195, 201–203, 205f., 210f., 220, 222
 Rettung: 202, 218, 220, 238
 Rhadamanthys: 125, 160
 Rhea: 127f., 134, 165
 Rhetoren: 10, 16, 149, 261, 263
 Rhetorik: 5, 17f., 118, 164, 197, 251, 303
 – Rhetorikkritik: 252, 255, 260
 Rhodon: 6, 8, 250, 287
 Rhodos: 188
 Rom: 4, 6f., 14–16, 117, 159, 163, 165, 173, 177, 193f., 197f., 200, 204, 207f., 259, 263f., 287, 292
 Salomon: 23, 181f.
 Samosata: 5
 Sappho: 172
 Sarpedon: 188
 Saturnin: 249, 291
 Saturn: 132
 Schicksal: 12, 126, 134, 137, 157, 160, 272, 278–281, 284
 Schöpfer: 206, 211, 229, 235
 Schöpfung: 122, 139, 198, 207, 219, 221, 228, 230, 235, 240, 244, 268, 271, 301
 – Schöpfungsgeschichte: 12, 229, 293
 – Schöpfungslehre: 221
 – Schöpfungstheologie: 211f.
 – Welterschöpfung: 11f.
 Schule: 6, 17f., 169, 249f., 257, 262
 – christliche Philosophenschule: 263
 – Grammatikerschule: 163
 – Philosophenschule: 176, 194, 225f., 257
 Scipio Africanus maior: 152
 Seele: 8, 12, 122, 141f., 144–146, 151f., 159, 227–244, 258, 272, 275, 281, 290
 – als Geschöpf Gottes: 227
 – als Luft: 229
 – Menschenseele: 123, 146, 229
 – Präexistenz der Seele: 241
 – Seelenlehre: 8, 10, 225–245, 265

- Seelenwanderung: 120, 226, 241
- Unsterblichkeit der Seele: 120, 141, 226, 236–244
- Weltseele: 122, 230
- Selene: 132
- Seleukos: 180
- Semele: 153
- Semiramis: 116, 171
- Septuaginta: 122, 145, 180, 260
- Sesoosis: 114
- Sieben Weise: 22, 120, 141, 178
- Silanion: 172f.
- Sizilien: 116, 133
- Skorpion: 133
- Smyrna: 197
- Sokrates: 118, 120, 147, 151, 162, 218, 225, 284
- Solon: 22, 138, 141, 156, 178, 188f., 255, 259
- Sophisten: 18, 117, 284
- Sophokles: 153, 171
- Sophon von Syrakus: 176
- Sosibios Lakon: 22
- Sostratos: 126
- Soteriologie: 8, 200, 221, 249
- Sotion: 165
- Sparta: 137, 188
- Spruchsammlung (Q): 199
- Stabilität: 205f., 215
- Stephanus: 198
- Stephanusrede: 213
- Steropes: 116
- Stesimbrotos von Thasos: 154, 168
- Sthenelaos/Sthenelos: 22, 182–184
- Stoa: 118, 120, 124, 126, 141, 147, 225, 227, 234f., 240, 275f., 282
- Stoiker: 15, 122, 126, 140, 144f., 154, 159–161, 211, 227, 241
- Straton: 114
- Sueton: 16, 178, 198
- Sünde: 241
- Sündenfall: 233, 239
- superstitio*: 201, 215f.
- Symmachus: 259
- Synagoge: 196
- Synkretismus: 199
- Syrer: 20
- Syrien: 4f., 14
- Syro-Palästina: 199

- Tantalos: 160, 256
- Tarent: 174
- Tartaros: 134

- Tatian: 3–11, 13–25, 114–125, 127–151, 153–158, 160–167, 169f., 172–182, 184–189, 193–195, 199–205, 207, 210–213, 217–219, 221f., 225–241, 243–245, 247–265, 267–279, 281–303
- als Barbarenphilosoph: 253, 300
- als Gnostiker: 8
- als Häretiker: 24, 150, 249f.
- als Lehrer: 6, 250, 263
- Tatians Schule: 4, 6, 15f., 250
- Tauros: 226
- Telesilla von Argos: 173
- Telmessier: 20, 114
- Telmessos: 114
- Telmisso: 114
- Tertullian: 201, 214, 266f., 271, 274f., 293, 295, 297, 299f.
- Teufel: *siehe auch* Beelzebub, 8, 293
- Thales von Milet: 160, 189
- Thaliarchis: 173
- Thamyris: 186–189
- Thasos: 168
- Theagenes aus Rhegion: 167
- Theben: 22, 129, 157, 175, 187, 254
- Theodizee: 234
- Theodor bar Koni: 289
- Theodoret von Kyros: 7, 211, 292
- Theodosius: 18
- Theodotos: 181, 280f.
- Theologie: 199f., 207, 212, 220, 267f., 270–272, 274, 286, 289, 300, 303
- als wahre Philosophie: 212
- apophatische Theologie: 268
- christliche Theologie: 212, 267, 296, 301
- frühchristliche Theologie: 278
- mittelplatonische Theologie: 273, 286
- platonische Theologie: 282
- Theophilus von Antiochia: 194f., 198–201, 203, 213, 217–219, 221f., 269f., 301–303
- Theophrast von Eresos: 114
- Theopomp von Chios: 22, 170
- Theron von Akragas: 125
- Thersites: 164, 171, 260
- Theseus: 22, 183–185, 189
- Thespis: 153
- Thessalien: 153
- Thiestes: *siehe* Thyestes
- Thraker: 20
- Thrakien: 116
- Thrinakia: 116
- Thyestes: 183
- Tiber: 175, 200

- Tiberinus: 176
 Tiberius: 163, 178
 Tigris: 5
 Timaios von Lokroi: 297
 Timokles: 163, 172
 Tiryns: 116
 Titanen: 116, 131, 134
 Tlepolemos: 22, 188
 Toleranz: 265
 Trajan: 201, 204, 214–216
 Tralles: 197
 Trimalchio: 208
 Trinität: 142, 221
 Triopas: 22, 182–184
 Triptolemos: 22, 125, 132, 185
 Troja: *siehe auch* Ilion, 22, 126f., 137, 151, 154, 169–171, 178–183, 187
 Trojaner: 18, 127, 137, 159, 179
 Tros: 134, 179
 Tryphon: 222
 Tugend: 140, 234
 Tuskanoi: 20, 115
 Tuskoi: 20, 114f.
 Tyndareos: 134, 137
 Tyrrhener: 20, 115
 Tyrrhenoi: 115

 Unterwelt: 125, 132f., 136, 161
 Uranos: 116, 129, 160
 Uranus: 132

 Valentinianer: 239, 242, 301
 Valentinianismus: 239
 Valentinus: 4, 201, 249, 292
 Venus: 132
 Vernunft: 230f., 233, 241
 Viktor von Capua: 289
 Vorsehung: 118f., 271, 279
 Vorsokratiker: 140, 217, 225, 229

 Wahre Lehre: 289
 Wahrheit: 210, 212, 218–221, 237, 257, 295, 297–300
 Weisheit: 5, 20, 142, 161, 239, 258, 298, 302
 – barbarische Weisheit: 253, 257f., 296, 299f.
 Welt: 11f., 134, 140, 147, 152, 159f., 163f., 185, 202, 209, 213, 218, 220, 222, 227f., 234, 243f., 263, 265, 267, 269, 273, 279–281, 286, 295
 – pagane Welt: 219
 Weltchronik: 198
 – christliche Weltchronik: 219
 Weltenbrand: 226
 Wissbegier: 207, 215–217
 Wissen: 202f., 217f., 222, 254, 263
 – christliches Wissen: 211
 – religiöses Wissen: 195, 198, 200–202, 210–212, 216, 218, 222f.

 Xanthos: 183
 Xenokrates: 140
 Xenophanes: 118, 159, 167
 Xerxes: 116, 147
 Xuthos: 185

 Zauberei: 278, 284f.
 Zenodot von Ephesos: 168f.
 Zenon: 120, 225f., 234f.
 Zephyros: 131
 Zethos: 22
 Zeus: 22, 116, 125, 127, 129–137, 153f., 160, 163, 174, 176f., 180, 187, 256, 279
 Zweite Sophistik: 17, 141, 156, 207, 209, 217
 Zypern: 4, 188

Die Autoren dieses Bandes

Prof. Dr. Peter Gemeinhardt ist seit 2007 Lehrstuhlinhaber für Kirchengeschichte und seit 2015 Sprecher des Sonderforschungsbereichs „Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam“ an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die christliche Theologiegeschichte (insbesondere Trinitätslehre), die Hagiographie in Spätantike und Mittelalter und das Verhältnis von Bildung und Religion im Christentum und seiner spätantiken Umwelt.

Schriftenauswahl: *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter* (Berlin / New York 2002); *Das lateinische Christentum und die antike pagane Bildung* (Tübingen 2007); *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart* (München 2010); *Athanasius Handbuch* (Hg., Tübingen 2011); *Antonius: Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende* (München 2013; ital. Ausgabe Bologna 2015); *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zur Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike* (Tübingen 2014).

Dr. Marie-Luise Lakmann ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neutestamentliche Textforschung der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Schwerpunkte ihrer Arbeit liegen im Bereich der griechischen Handschriften des Neuen Testaments und des antiken Platonismus.

Schriftenauswahl: *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius* (Leiden u.a. 1994); „Papyrus Bodmer XIV-XV (P75). Neue Fragmente“, *Museum Helveticum* 64 (2007) 22–41; „Neutestamentliche Texte aus Khirbet Mirad. P83 und 0244“, *Ephemerides Theologicae Lovaniensis* 85 (2009) 467–478; „... die zarte Stimme der Zikaden“. Iunkos, ΠΕΡΙ ΓΗΘΩΣ und die platonische Philosophie“, in: E. SONG / F. KARFIK (Hg.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*. Beiträge zur Altertumskunde 317 (Berlin 2013) 162–181.

Prof. Dr. Heinz-Günther Nesselrath ist Ordentlicher Professor für Klassische Philologie (Gräzistik) an der Georg-August-Universität Göttingen. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der attischen Komödie, der griechischen Geschichtsschreibung (vor allem Herodot), der Zweiten Sophistik (vor allem Lukian) und der Spätantike.

Schriftenauswahl: *Lukians Parasitendialog. Untersuchungen und Kommentar* (Berlin / New York 1985); *Die attische Mittlere Komödie. Ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte* (Berlin / New York 1990); *Platon und die Erfindung von Atlantis* (Leipzig / München 2002); *Platon. Kritias. Übersetzung und Kommentar* (Göttingen 2006); *Libanios. Zeuge einer schwindenden Welt* (Stuttgart 2012); *Julianus Augustus. Opera* (Berlin / Boston 2015).

Prof. Dr. Ferdinand R. Probstmeier ist Ordentlicher Professor für Neutestamentliche Exegese und Literatur an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Seine Forschungsschwerpunkte sind im Bereich der neutestamentlichen Schriften der erste Petrusbrief und die synoptischen Evangelien. Daneben konzentriert sich seine Forschungsarbeit auf die Geschichte, Kultur und Literatur des Frühchristentums. Sein Interesse gilt dabei der Frage, wie sich in den Schriften, Institutionen und Lebensvollzügen der ersten christlichen Gemeinden unter den Vorzeichen von Rezeption und Transformation sowie Kontinuität und Innovation biblisch-jüdische Tradition und hellenistisch-römische Kultur miteinander verbinden.

Schriftenauswahl: *Der Barnabasbrief. Übersetzung und Kommentar*, in: *Kommentar zu den Apostolischen Vätern*. Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das

Neue Testament 8 (Göttingen 1999); *Kleine Einführung in die synoptischen Evangelien* (Freiburg u.a. 2006); *Frühchristentum und Kultur*. KfA.E 2 (Freiburg u.a. 2007); *Logos der Vernunft – Logos des Glaubens*. MST 31 (Berlin / New York 2010).

Prof. Dr. Dres. h.c. Adolf Martin Ritter ist emeritierter Ordentlicher Professor für Historische Theologie (Patristik) an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der antiken Konzils-, Theologie- und Dogmengeschichte sowie der Geschichte und Theologie der Ostkirchen.

Schriftenauswahl: *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*. FKDG 15 (Göttingen 1965); *Charisma im Verständnis des Joannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*. FKDG 25 (Göttingen 1972); (zusammen mit G. Heil) *Corpus Dionysiacum II. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia. De Ecclesiastica Hierarchia. De Mystica Theologia. Epistulae*. PTS 36 / 67 (Berlin 1991; ²2012); *Pseudo-Dionysius Areopagita. Über die Mystische Theologie und Briefe, eingel., übers. u. m. Anm. vers.* BGL 40 (Stuttgart 1994); „Dogma und Lehre in der Alten Kirche“, in: C. ANDRESEN u.a., *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*. Bearbeitet von A. M. Ritter (Neuausgabe Göttingen 2011) Bd. 1, 99–288; *STUDIA CHRYSOSTOMICA. Aufsätze zu Weg, Werk und Wirkung des Johannes Chrysostomus (ca. 349–407)*. STAC 71 (Tübingen 2012).

Prof. Dr. Holger Strutwolf ist Ordentlicher Professor für Patristik und Neutestamentliche Textforschung und Direktor des Instituts für Neutestamentliche Textforschung und des Seminars für Kirchengeschichte I (Alte Kirche und Mittelalter) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf dem Gebiet der neutestamentlichen Textforschung, der alten Kirchengeschichte, hier besonders der christlichen Gnosis, der Theologie des Origenes und des Euseb von Cäsarea und der Auseinandersetzung der frühen christlichen Theologie mit der Philosophie der Antike.

Schriftenauswahl: *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. FKDG 56 (Göttingen 1993); *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*. FKDG 72 (Göttingen 1999); *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung. Bd. IV, *Die Katholischen Briefe*, hg. von B. ALAND / K. ALAND† / G. MINK / H. STRUTWOLF / K. WACHTEL. Teil 1: Text, Teil 2: Begleitende Materialien (Stuttgart ²2013).

Dr. Andrei Timotin ist wissenschaftlicher Mitarbeiter bei der Rumänischen Akademie (ISE-ES) und Assoziierter Professor an der Universität Bukarest. Seine Forschungsinteressen liegen im Bereich der religiösen Tradition im Platonismus, der Religionsgeschichte in der byzantinischen Welt und der Geschichte der byzantinischen und post-byzantinischen Texte. Er arbeitet gerade an einer Monographie zum Gebet in der platonischen Tradition, von Plato bis Proclus.

Schriftenauswahl: *Visions, prophéties et pouvoir à Byzance. Étude sur l'hagiographie méso-byzantine (IXe-XIe s.)* (Paris 2010; Nicolae Iorga Preis der Rumänischen Akademie); *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens* (Leiden 2012; Reinach Preis von der Association des Études Grecques, Paris); (zusammen mit John Dillon) *Platonic Theories of Prayer* (Leiden 2016).