

KATRIN PIETZNER

Bildung, Elite und Konkurrenz

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

77

Mohr Siebeck

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

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)
CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

PETER BROWN (Princeton) · SUSANNA ELM (Berkeley)
JOHANNES HAHN (Münster) · EMANUELA PRINZIVALLI (Rom)
JÖRG RÜPKE (Erfurt)

77



Katrin Pietzner

Bildung, Elite und Konkurrenz

Heiden und Christen vor der Zeit Constantins

Mohr Siebeck

KATRIN PIETZNER, Studium der Alten Geschichte, Klassischen Archäologie und Journalistik in Leipzig und Berlin; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichtswissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin; Redakteurin in der Pressestelle der Universität Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-152942-9

ISBN 978-3-16-149624-0

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

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

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

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

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

Vorwort

Die vorliegende Studie ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommersemester 2003 von der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen wurde.

Ich danke allen Freunden und Kollegen, die mich beim Entstehen dieses Buches unterstützt haben, vor allem Dorit Engster, Udo Hartmann, Matthäus Heil, Kathrin Kollmeier, Thomas Kuhn, Stefan Pautler, Rosemarie Pietzner, Frank Rexroth, Tassilo Schmitt und Katharina Waldner. Wilfried Nippel, der als Erstgutachter diese Arbeit betreute, danke ich für anregende Kritik und eine ausgesprochen angenehme Arbeitsatmosphäre. Klaus-Peter Johne, dem Zweitgutachter, gilt mein Dank für wichtige Anregungen.

Für die vertrauensvolle Zusammenarbeit bedanke ich mich bei Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck. Christoph Marksches danke ich für die kritische Lektüre und die Aufnahme des Buches in die Reihe *Studien und Texte zu Antike und Christentum*.

Göttingen, im Mai 2013

Katrin Pietzner

Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i>	V
<i>1. Einleitung</i>	1
1.1 Ungebildete Konkurrenten?	1
1.2 Stigmatisierung als theoretischer Ansatz	9
1.3 Die beiden Fallstudien: <i>Octavius</i> und <i>Contra Celsum</i>	14
1.4 Forschungsstand	20
1.5 Begriffliche Vorbemerkungen	42
1.6 Aufbau der Arbeit	44
<i>2. Die Paideia, die Intellektuellen und die Elite: ein Stoff für Konflikte</i>	45
2.1 Begriffe und Strukturen	45
2.2 Ein gemeinschaftsverbindendes Ideal und seine rivalisierenden Repräsentanten	52
2.3 Wie die Kompetenten von den Inkompetenten unterscheiden?	61
<i>3. Ungebildete Konkurrenten oder konkurrierende Bildung</i>	71
3.1 Skizzen eines christlichen Bildungsmilieus	71
3.2 Christen im Philosophenmantel	87
3.2.1 Die Schülerkreise	87
3.2.2 Gelehrte Methoden	110
3.2.3 Zeitgenössische Fragen	124
3.2.4 Die »Minderwertigen« in der gesellschaftlichen Funktion von Philosophen	132

3.2.5 Christliche Experten der <i>ars vitae</i> und ihre Glaubwürdigkeit.	143
3.2.6 Die Attraktivität des Unterrichts.	149
3.2.7 Die Selbstinszenierung.	155
3.2.8 Selbst- und Fremdwahrnehmung	160
3.3 Die intellektuelle Provokation.	168
3.3.1 Kritiker und Feinde der Bildung.	168
3.3.2 Die Affinität zum Volk	174
3.3.3 Grenzüberschreitungen: Frauen und Jugendliche.	183
3.3.4 Der aggressive Stil und die unphilosophischen Praktiken	193
3.3.5 Die Umwertung der Werte	195
3.3.6 Die wirksameren Intellektuellen	198
4. <i>Die Strategien der Gegner: Celsus und Caecilius</i>	205
4.1 Das philosophische Selbstverständnis des Celsus.	205
4.2 Das ideale Konzept und seine Sicherung	213
4.3 Gegen den philosophischen Anspruch der Christen.	216
4.4 Ein Vergleich mit Caecilius.	228
5. <i>Minucius Felix: der unerwünschte Experte</i>	237
5.1 Der Habitus des Octavius.	237
5.1.1 Der Gelehrte	239
5.1.2 Der Lehrer.	243
5.1.3 Der Kritiker.	246
5.1.4 Das eigene Modell	251
5.2 Die Strategie des Autors.	254
5.2.1 Der Bildungsanspruch	255
5.2.2 Die Abwertung des Caecilius	259
5.2.3 Die gewünschten Adressaten	266
6. <i>Der christliche Philosoph Origenes</i>	273
6.1 Sein Bildungsverständnis	273
6.2 Origenes und Plotin: Lehrer, Schüler, Studienprogramme	279
6.2.1 Die Struktur der Gruppen	284
6.2.2 Die Gottesfreunde.	294
6.2.3 Der Unterricht.	297

6.2.3 Die Konkurrenz	307
6.2.4 Wirken über den eigenen Kreis hinaus.	316
6.3 Die origenische Schule und <i>ars vitae</i> in Alexandria.	323
6.4 Origenes als christlicher Intellektueller.	334
<i>7. Origenes' Umgang mit dem Etikett der Unbildung und sozialen Inferiorität</i>	<i>341</i>
7.1 Die Stigmatisierung der Christen allgemein	346
7.1.1 Die Übernahme des Stigmas als Rechtfertigungsstrategem	346
7.1.2 Abgrenzen und Hierarchisieren: Identitätsstiftung unter Gebildeten	350
7.1.3 Die Normierung des Verhaltens	353
7.1.4 Das Interesse an Nichtchristen	358
7.1.5 Der Vergleich von Christentum und Philosophie	359
7.2 Die Stigmatisierung Jesu und der Apostel	365
7.3 Die Stigmatisierung der Bibelsprache	373
7.4 Lösungswege von Origenes und Minucius Felix	379
<i>8. Zusammenfassung</i>	<i>383</i>
<i>9. Literaturverzeichnis.</i>	<i>389</i>
9.1 Abkürzungsverzeichnis.	389
9.2 Quellen	391
9.2.1 Autoren.	391
9.2.2 Textsammlungen.	396
9.2.3 Inschriften und Papyri.	397
9.3 Forschungsliteratur	397
Personenregister	437
Stellenregister	451

1. Einleitung

1.1 Ungebildete Konkurrenten?

»Jeder könnte meinen, die Christen seien heute die Philosophen oder: die Philosophen seien schon damals Christen gewesen.«¹ So resümiert der Christ Octavius. Er ist einer der beiden Protagonisten im Dialog des Minucius Felix, der wahrscheinlich zu Beginn des 3. Jahrhunderts entstand.²

Das Fazit ist erstaunlich, bedenkt man, welch unphilosophisches Bild sein heidnischer Kontrahent Caecilius zuvor von diesen ›Kultbrüdern‹ gezeichnet hat: Sie beteten einen Eselskopf und die Genitalien ihres Oberpriesters an, zu ihrem Initiationsritus gehöre die Tötung eines Kindes, das sie anschließend gemeinsam verspeisten und dessen Blut sie genossen, bei ihren Mählern trieben sie zügellose Unzucht – eine obskure, lichtscheue Gesellschaft abergläubischer Menschen, aber auch politischer Verschwörer, die nicht einmal zu den niedrigsten Arbeiten taugten, aber sich anmaßen, die Wahrheit zu kennen. Dabei seien sie dumm und kämen aus der untersten Hefe des Volkes.³ Noch erstaunlicher ist, daß sich am Ende des literarisch gestalteten Gesprächs der rhetorisch wie philosophisch gebildete Caecilius zu dieser Gemeinde hingezogen fühlt und Christ wird. Octavius hat ihn überzeugt, denn er hat ihn mit seinen eigenen Waffen, denen der Philosophie, geschlagen.⁴

Auch das ist überraschend, galten die Christen doch, obgleich sie wie hier im Dialog *Octavius* Gebildete für sich gewannen, über einen langen Zeitraum hinweg als geistig und sozial minderwertig.

Faßbar wird dieses Denkmuster im Verlauf des 2. Jahrhunderts – in einer Zeit, in der sich christliche Gruppen zusehends gesellschaftlich etablierten und von der Umwelt verstärkt wahrgenommen wurden. Damals verfestigten sich die heidnischen Vorstellungen von Christen und ihrem nonkonformen Verhalten. Unbildung und soziale Niedrigkeit wurden zu ihren Kennzeichen. Heidnische Intellektuelle wie Celsus (um 180) oder Porphyrius (um 234–305) nutzten die Zuschreibung, um die wachsende Zahl von Anhängern der neuen

¹ Min. Fel. 20,1 (BT 18,7–9 Kytzler): *quivis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos.*

² Zur unsicheren Datierung vgl. Anm. 55.

³ Min. Fel. 8,4–9,7: *de ultima faece* (6,32 K.).

⁴ Min. Fel. 39.

Religion zu diskreditieren.⁵ Noch Mitte des 4. Jahrhunderts diffamierte Julian die Christen als theologisierende Fischer, die *degeneres et imperiti* seien.⁶

Ihre Apologeten waren jedoch alles andere als geistig oder sozial deklassiert. Sie verstanden sich als Philosophen oder versierte Rhetoren, lehrten christliche Theologie, wandten sich dabei aber nicht nur an die eigenen Schüler und an Gleichgesinnte, sondern ebenso an die heidnische Öffentlichkeit. Sie waren bestrebt, den christlichen Glauben rational zu begründen, ihn wissenschaftlich zu durchdringen. Bewandert in den zeitgenössischen Bildungsstandards, wurden sie dennoch als Ungebildete etikettiert. Obgleich zunehmend auch aus wohlhabenden Familien und über Vermögen verfügend, standen Christen für soziale Inferiorität.

Die Frage, warum dies so war, mit welcher Intention dieses Etikett verbreitet wurde und welche Funktion es erfüllte, ist daher ein erster Schwerpunkt dieser Arbeit.

Dabei fällt auf, daß sich das Stereotyp von den minderwertigen Christen in der heidnischen Überlieferung in weitaus mehr Schattierungen spiegelt als hier wiedergegeben: So verstehen die Stoiker Marc Aurel und Epictet die Unbildung der Christen vor allem als Unvernunft. Der Kaiser (161–180) drückt sein Unverständnis über jene aus, die eigensinnig darauf drängen, in den Tod zu gehen, deren Starrsinn jede vernünftige Überlegung ausschließe.⁷ Er verachtet die christliche ›Martyriumssucht‹, die seinen stoischen Anschauungen zuwiderläuft. Der Selbstmord wird durch die Christen sinnentleert, er verkommt zum Schauspiel. Daß die Christen keine vernunftgeleiteten Entscheidungen trafen, sondern nur aus Gewohnheit (ἔθος) handelten, ist auch für Epictet (um 50–125) ein entscheidendes Problem.⁸ Galen, Arzt und Philosoph, kritisiert die wundergläubigen Christen ob ihrer unwissenschaftlichen Haltung, da sie Behauptungen aufstellten, ohne sie zu beweisen, und glaubten,

⁵ Vgl. Cels. III 55; Porph. Chr. frg. 4: Apostel seien bäurisch und arm, bedienten sich der Magie und betrögen reiche Weiblein um ihr Geld: *divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant*. Zudem Porph. Chr. frg. 5; 6; 9a; 14 (46–48; 50 H.) und Arnob. adv. nat. I 50.58; II 64; Lact. opif. 1,2.

⁶ Jul. ep. 90 (175,5 B.). Prononciert finden sich Julians Auffassungen bei Gregor von Nazianz: Uns gehören λόγοι und Ἑλληνίζειν, euch aber ἀλογία und ἀγροικία. Eure Weisheit ist der Glaube (or. IV 102; PG 35, 636 C – 637 A). Dem entspricht bereits der Titel seiner antichristlichen Schrift *Contra Galilaeos*, die insbesondere auf die Bildungsfeindlichkeit der ›Galiläer‹ anspielt, die sich der Mythen liebenden, kindlichen und unverständigen Seele bemächtigt hätten (Galil. frg. 1).

⁷ M. Aur. XI 3. Unverständnis für die ›Martyriumssucht‹ der Christen spiegelt sich auch in anderen Quellen des 2. und 3. Jhs. wider, so daß sich die Zuschreibung von Unbildung oft darauf bezieht. Darüber hinaus vgl. LÜHRMANN (1986) 193–213 zu *superstitio* als einem moralisch-politischen Werturteil, das u. a. die Assoziation von schwachsinnigem Verhalten zuließ.

⁸ Epict. diss. IV 7,1–7 stellt einen Bezug zu Handeln ohne Verstand und Wahnsinn (μαρνία) her, die christliche Gerechtigkeit schätzt er aber (417,18 Sch.).

ohne zu prüfen.⁹ Deshalb kann er sie auch nicht als Gebildete anerkennen. Ihre moralischen Überzeugungen und Verhaltensweisen entsprächen jedoch denen der »echten« Philosophen. Indem Galen die christliche Religion mit den philosophischen Schulen vergleicht, hebt er sie auch in deren Rang. Auf dieser Ebene erfolgt dann die Kritik, die sich am ehesten mit dem Begriff »unwissenschaftlich« wiedergeben läßt. Bei Lucian (um 120–180) ist die zugeschriebene Unbildung als Leichtgläubigkeit zu verstehen. Sein Spott trifft die in seinen Augen naiven und unbedarften Christen, die in ihrer Einfalt von Betrügnern schamlos ausgenutzt werden.¹⁰

Christliche Apologeten mußten sich spätestens ab der Mitte des 2. Jahrhunderts mit diesem Etikett auseinandersetzen. In welchen Kontexten sie das taten, mit welchen Methoden und Wirkungen, ist daher der zweite Schwerpunkt dieser Untersuchung.

Nach Tatian (um 120–190) verspotteten die Heiden die Christen, weil bei ihnen auch diejenigen, die mit dem Alter ringen, sich mit Dingen beschäftigen, die mit Gott zusammenhängen.¹¹ Sie würden sich auch nur an Ungebildete wenden – nur Frauen und Knaben, Mädchen und alte Weiber seien für sie interessant.¹² Sie handelten feige und hinterhältig (Cels. III 55). Ihr Verhalten und ihr Welterklärungsanspruch werden als anmaßend empfunden. Über Christen, die sich als Philosophen verstanden und die christliche Religion als die eigentlich »wahre Philosophie« betrachteten, lachte man.¹³ Wer

⁹ Gal. diff. puls. II 4; III 3 (579,15; 657,1 K.). Auffassungen und Lehrmethoden von Juden und Christen dienen Galen (um 129–216) als vergleichende Randbemerkungen in einigen medizinisch-philosophischen Traktaten, die er wohl zwischen 162 und 192 veröffentlichte. Sechs Stellen sind überliefert, drei davon im griechischen Original. SCHLANGE-SCHÖNINGEN (2003) 235–254; WILKEN (1986) 82–86; WALZER (1972) 778–786; WALZER (1949) 15 f. Hier das nur arabisch erhaltene Fragment mit der galenischen Auffassung, daß die Christen in der Ethik den ἀληθῶς φιλοσοφούντες entsprechen (wahrscheinlich um 180). Kritisch zur Überlieferung GERO (1990) 371–411.

¹⁰ Lucian. Peregr. 11–13 über das Niveau der heiligen Schriften, wenn er spöttelnd hervorhebt, daß der Scharlatan Peregrinus Proteus (100–165) auch christliche Bücher interpretierte, sie erklärte und viele selbst schrieb. Auch Jesus wird als minderwertig gekennzeichnet: Er wurde gekreuzigt, weil er diesen neuen Kult ins Leben rief; ihn, den gekreuzigten Sophisten (ἀνεσκολοπισμένος σοφιστής; 192,22 f. M.), beteten die Christen an. OVERWIEN (2006) 185–213; PILHOFER (2005a) 97–110; BETZ (1961) 5–13.

¹¹ Tat. or. 32,2–7. Nicht nur die Reichen (πλουτοῦντες) würden bei den Christen philosophieren (φιλοσοφοῦσι), auch die Armen (πένητες) könnten unentgeltlich Unterricht genießen (60,5–6 M.). Da jedes Alter bei ihnen geachtet sei, könne jeder, der wolle, bei ihnen zuhören, egal ob es alte Frauen oder Knaben seien.

¹² Clem. Al. paed. I 25,1; strom. II 8,4. Für Clemens von Alexandria (um 150–220) sind nach christlichem Anspruch alle Menschen unabhängig von Alter, Ansehen und Geschlecht zu bekehren.

¹³ Clem. Al. strom. I 22,1: Die meisten Leute, die zum Unglauben entschlossen seien, verlachten die Wahrheit (γελῶσι . . . ἀλήθειαν) und machten sich über ihre barbarische Herkunft (βάρβαρον) lustig (14,20–22 St.).

etwas Christliches sage, so Tertullian (um 160–220), der werde nicht mehr für einen weisen und verständigen Mann gehalten. Das Wort ›Christ‹ wurde zum Schimpfwort.¹⁴ Der christliche Glaube war den Heiden eine Torheit.¹⁵ Absurd erschien ihnen das Bestreben, diesen mit Hilfe heiliger Schriften belegen zu wollen, die voller Wundergeschichten seien und deren einfache Sprache auf die Unbildung ihrer Verfasser schließen lasse.¹⁶ Welch ein Leichtsinns, daß sie diesen vertrauten, seien doch sowohl ihr Religionstifter als auch seine Apostel Betrüger, Magier und Kriminelle gewesen.¹⁷

Bereits diese Beispiele zeigen, wie weitverbreitet und langanhaltend wirksam die Zuschreibung der Unbildung und der sozialen Inferiorität war. Zugleich wurde sie – wie schon im eingangs paraphrasierten *Octavius* – mit einer Reihe von Verdächtigungen assoziiert, die man den Christen stereotyp zuschrieb. Zu den bekanntesten gehören wohl die ›thyestischen Mahlzeiten und ödipodeischen Verbindungen‹¹⁸ und, eng verbunden mit diesen, die Anschuldigungen von Zauberei und Eselskult.¹⁹ Diese Praktiken waren verrufen, sie würden nur von ›kulturlosen‹ Menschen betrieben.²⁰ Dabei scheinen Justin, Athenagoras und Theophilus – wohl zwischen 150 und 180 – die moralischen Verleumdungen als Zuschreibungen der Menge zu kennzeichnen, denn sie un-

¹⁴ Tert. test. an. 1,3; Theophil. Ant. Autol. I 12,1.

¹⁵ Theophil. Ant. Autol. II 1,1.

¹⁶ Zur Verspottung der ›biblischen‹ Fischersprache vgl. die Belege bei FUCHS (1954) 346–362.

¹⁷ Vgl. Eus. p.e. I 1,11: Einige meinen in der Tat, daß das Christentum keinerlei Verunft (οὐδένα λόγον) respektiere (7,22 M.), zudem Eus. p.e. I 2,4; 3,1; d.e. I 1,12. Noch Hieronymus reagiert mit seinem Katalog von christlichen Philosophen, Rhetoren und Gelehrten, *De viris illustribus*, auf die heidnischen Angriffe (vir. ill. praef.; 2,40–47 B.). Vehement widerspricht er der Behauptung des Porphyrius, die Apostel hätten die Einfalt und Unerfahrenheit ihrer Zuhörer mißbraucht: *abuterentur audientium simplicitate et imperitia*; Hier. comm. in Joel II 28–32 (194,665–668 A.).

¹⁸ Athenag. leg. 3,1 f.: Θυέστ<ε>ια δειπνα, Οιδιποδ<ε>ίους μίξεις (26,1 f. M.). Athenagoras wehrt sich wohl 177 in seiner Bittschrift für die Christen vor allem gegen diese Anschuldigungen. Vgl. die Vielzahl von Belegen bei FIEDROWICZ (2005) 182–189; zudem RIVES (1995) 65–85; MCGOWAN (1994) 413–442; EDWARDS (1992) 71–82; SCHÄFKE (1979) 579–596; SPEYER (1963) 129–135.

¹⁹ SCHÖLLGEN (2009) 28–37; ULRICH (2007) 111–126; OPELT (1966b) 592–594; BICKERMANN (1927) 171–187; JACOBY (1927) 265–282.

²⁰ So kennzeichnete man z. B. mit Kannibalismus das ›barbarische‹ Verhalten der Skythen; vgl. DÖLGER (1934) 198. Die Apologeten schreiben (nach der Methode der *retorsio*) diese Schändlichkeiten vor allem den Heiden selbst zu und berufen sich dazu auf deren Verhalten und Mythen; Athenag. leg. 23,3; 32,1; Theophil. Ant. Autol. III 5–6. Clemens gibt das Etikett an die gnostische Sekte der Karpokratianer weiter (strom. III 10,1). Justin läßt hier den Juden Tryphon sagen: Was die Masse sagt (οἱ πολλοὶ λέγουσιν), sollte man nicht glauben, solche Ungeheuerlichkeiten widersprechen der menschlichen Natur (ἀνθρωπίνῃ φύσει); Just. Mart. dial. 10,2 (87,10–12 M.). MCGOWAN (1994) 413–422 untersucht die Zuschreibung von Kannibalismus gegenüber verschiedenen Gruppen.

terscheiden diese von jenen Vernünftigen, die den Anschuldigungen keinen Glauben schenkten.²¹

Während die Fremdzuschreibungen von rituellem Kindermord oder dem Verzehr von Menschenfleisch, dem Genuß von Opferblut oder der ungezügelten geschlechtlichen Begierde mit der Zeit an Wirksamkeit verloren, gewannen diejenigen Stereotype an Bedeutung, die Christen als ›Sündenböcke‹ für erlebtes Unglück verantwortlich machten.²² Im 3. Jahrhundert warf man diesen zunehmend vor, daß sie mit der Tradition der Vorfahren brechen würden, die Götter nicht verehrten und daher Unheil über alle brächten. Die Zuschreibung all dieser Verleumdungen ermöglichte es der heidnischen Bevölkerung nicht nur, eigene kollektive Ängste auf diese religiöse Minderheit zu übertragen, sondern auch sich selbst von diesen ›gefährlichen Frevlern‹ abzugrenzen.²³ Indem man sie als Leute kennzeichnete, die ›nicht ganz menschlich‹ und gemeinschaftsbedrohend waren, konnte man auf diese Weise versuchen, die unliebsamen Mitbewohner aus der Gesellschaft auszugrenzen. Wirksam waren diese Fremdzuschreibungen aber nur, wenn sie auf Bilder rekurrierten, die negative Empfindungen auslösten beziehungsweise gesellschaftlichen

²¹ Athenag. leg. 1,3; 2,3; 11,1; Just. Mart. dial. 10,2; Just. Mart. 2 apol. 13,1; Theophil. Ant. Autol. III 4,1 (102,1–9 M.): Obwohl der Heide Autolykus ein kluger Mann ist, der bis in die Nacht hinein forscht, ist er durch leere Worte (κενοῖς λόγοις) und voreingenommenes Geschwätz (φήμη προκατεσχηκυῖη) unverständiger Menschen (ὑπὸ ἀνόητων ἀνθρώπων) verführt worden; vgl. auch Aristid. apol. 17,2.

²² MCGOWAN (1994) 421; WALSH/GOTTLIEB (1992) 51 f. Der Grund für die Abnahme der moralischen Schmähungen sollte nicht in zunehmenden Kenntnissen der Heiden über die Christen gesehen werden, da wachsendes Wissen um die anderen und Vertrautheit nicht zu einer Rücknahme der Verleumdungen führen muß. Das *flagitia*-Etikett wurde von der orthodoxen Kirche aufgegriffen und gegen sog. ketzerische Bewegungen gebraucht, Spuren einer Kontinuität lassen sich bis in die Neuzeit belegen. Dazu bereits SCHULZE (1953/54) 304–326. Zu den zentralen Zuschreibungen im 3. Jh. FIEDROWICZ (2005) 190–200; 208–211; WALSH (1991) 255–277; SCHÄFKE (1979) 460–720, 605–657. Cyprian schrieb etwa 252 *Ad Demetrianum*, um die Ansicht zu widerlegen, Christen verursachten aufgrund der Mißachtung der Götter die zeitgenössischen Krisenerscheinungen. Vgl. auch Orig. comm. ser. 39 in Mt. (75,1–12 K.) oder die Maecenasrede gegen die Einführung neuer Götter und fremder Bräuche (Cass. Dio LII 36,1–3). Obgleich die Verleumdung als Atheisten schon in den ersten Märtyrerberichten und apologetischen Schriften sehr präsent ist, erhält sie gerade im 3. Jh. eine neue Dimension.

²³ Die Relevanz der Zuschreibungen spiegelt sich auch in den literarisch stilisierten Christenprozessen: Die Menge nutze die Anschuldigungen, um die Behörden zu schärferem Vorgehen gegen die Christen zu veranlassen (Athenag. leg. 31). Der gottlose Polycarp muß beseitigt werden (M. Polyc. 3,2). In Lugdunum wird die Pogromstimmung nach dem ›Gestehen moralischen Fehlverhaltens‹ durch heidnische Sklaven, die in christlichen Diensten standen, geschürt (Eus. h.e. V 1,14 f.). Versuche, diese Verleumdungen und die angebliche Gottlosigkeit zu widerlegen, waren zuvor gescheitert (V 1,9 f.). Plinius muß eingestehen, daß sich die Gerüchte nicht bewahrheiteten (Plin. epist. X 96,7 f.). Min. Fel. 9,6 f.; 31,2 gilt gemeinhin als Beleg dafür, daß diese nun mit der Rede Frontos die Oberstichten erreicht hätten; SCHÄFKE (1979) 584; WASZINK (1972) 520–524; vgl. dazu 263 f.

Normvorstellungen zuwiderliefen. Daraus erklärt sich, daß diese ›Negativetiketten‹ durchaus nicht den Tatsachen entsprechen mußten.

Während sich nun die Vorurteile von sittenlosen, gottlosen oder verschwörerischen Christen auf moralische, religiöse und politische Normen der Gesamtgesellschaft bezogen, so war der Tatbestand der Unbildung und die Zugehörigkeit zu den Armen, Handwerkern, Bauern oder Sklaven an sich nichts Ungewöhnliches oder Anrüchiges, zumal die Mehrheit der Bevölkerung daran wohl kaum Anstoß genommen haben wird. So ist es auch nur schwer vorstellbar, daß sie es war, die diese Verleumdung in Umlauf brachte. Daher scheint es sinnvoll, dieses Stereotyp aus der Palette von Etikettierungen aufzugreifen, um es soweit möglich aus seinem sozialen Bedingungsgefüge und seiner intendierten Wirkung heraus zu erklären. Diese konzentriert sich offenbar auf das intellektuelle Milieu, das den Referenzrahmen für die Zuschreibung bildet. Dadurch unterscheidet sie sich von den anderen Verleumdungen, die gesamtgesellschaftlich zum Tragen kommen.

Die sich wandelnde Wirksamkeit der einzelnen Fremdzuschreibungen läßt darüber hinaus nicht nur auf differierende Interessen schließen, sondern auch auf unterschiedliche Konfliktfelder, in denen bestimmte Zuschreibungen als Strategien der Ausgrenzung relevant werden. Denn auf diese greifen gesellschaftliche Gruppen zurück, wenn sie sich in ihrer Identität und Kohärenz gefährdet sehen. Um ihre Motive erschließen zu können, müssen diese krisenhaften Situationen analysiert werden.²⁴ In bezug auf das Etikett der Unbildung heißt das, vor allem nach der zeitgenössischen Bedeutung von ›Bildung‹, ihren Repräsentanten und einer damit zusammenhängenden ›Bedrohung‹ durch die Christen zu fragen.

Die heftigen Invektiven eines Theophilus oder Tatian, aber auch eines Tertullian gegen die griechische Kulturtradition scheinen die Verleumdung der Christen als Ungebildete gerechtfertigt zu haben. Andererseits gab es Versuche von Justin oder Athenagoras, die christliche Lehre der heidnischen Bildung gleichzusetzen. Clemens von Alexandria und Origenes (um 185–254) wiederum waren bestrebt, das griechische Kulturerbe für die christliche Philosophie nutzbar zu machen und in die eigenen, alternativen Lehrkonzepte zu integrieren.²⁵ Dabei waren sie als Theologen auch zunehmend in der Öffent-

²⁴ Die Gründe für heidnische Anschuldigungen und damit zusammenhängende Konflikte zwischen Heiden und Christen sollten daher nicht in erster Linie in deren abweichendem Verhalten gesehen werden, vgl. auch MCGOWAN (1994) 441 f.

²⁵ Zu Recht wird dabei auf gedankliche Eigenständigkeit und bewußte Abgrenzung z. B. von der platonischen Philosophie verwiesen. ULRICH (2006) 41 f.; STOCKHAUSEN (2006) 75–93; EDWARDS (2002) 56. Dennoch sind zeitgenössische Einflüsse präsent. Diese betonen KOBUSCH (2008) 17–40 und (1995) 27–44; HONNEFELDER (1992) 55–76; KLEIN (1990) 50–100.

lichkeit gefragt: Eigene Philosophenschulen,²⁶ Funktionen als Kritiker oder Ratgeber, ein partieller Einfluß am kaiserlichen Hof sprechen dafür – der umfassend gelehrte Julius Africanus (um 160–240) ist ein Beispiel, wenn auch ein seltenes.²⁷

Hier erwuchs den heidnischen Intellektuellen offenbar christliche Konkurrenz. Diese wiederum verteidigte im allgemeinen die Ungebildeten in den Gemeinden. Justin rechtfertigt die Analphabeten, denn obgleich sie nicht einmal die Züge der Buchstaben kannten, einfältig (*ἰδιῶται*) und roh (*βάρβαροι*) seien, hätten sie doch einen verständigen und guten Sinn.²⁸ Nach Athenagoras könnten zwar die unwissenden Leute (*ἰδιῶται*), Handwerker und alten Frauen keine großen Worte machen, dafür aber überzeugten sie mit ihren Taten (*πράξεις*).²⁹ Dies bedeutete zugleich ein Infragestellen der bestehenden Verhältnisse und Normen.

Die christlichen Apologeten selbst sind herausgefordert, sich zum Wert der *Paideia* zu äußern, zu ihren Institutionen, vor allem aber zu ihren wissensrelevanten und erzieherischen Inhalten. Damit wird eine grundsätzliche innerchristliche Diskussion berührt, die sich in den christlichen Schriften über Jahrhunderte verfolgen läßt: Wie sollte mit dieser heidnischen Bildung umgegangen werden?³⁰ Die Haltung zu diesem Problem war nicht nur in bezug auf die heidnische Umwelt und ihre Diffamierungen relevant, sondern auch

²⁶ Zu diesem Begriff vgl. 87 f.

²⁷ Seine Kontakte zum severischen Kaiserhof zeigen sich u. a. in der Einrichtung der Bibliothek des Pantheon 227 für Severus Alexander, dem er auch seine 24 Bücher *Cesti* gewidmet hat; vgl. aber auch 96 Anm. 136. Die erhaltenen Fragmente beschäftigen sich mit naturwissenschaftlichen, medizinischen, militärischen oder magischen Fragen, ROBERTO (2006) 3–16; BROZZIO (2002) 408–409. Vgl. auch Julia Mamaea's Interesse an Origenes (Eus. h.e. VI 21,3 f.) oder dessen Brief an Philippus Arabs und seine Frau (Eus. h.e. VI 36,3). Lactanz war Rhetoriklehrer am Hof Diocletians, später Erzieher des Constantinsohns Crispus. Eusebius agierte als Kaiserbiograph und Hoftheologe. Erinnert sei fernerhin an die Rolle Marcias unter Commodus oder an den in der Forschung überwiegend als Christ geltenden kaiserlichen Freigelassenen, Marcus Aurelius Prosenes, und dessen Beamtenkarriere, die er 217 als Kämmerer des Kaisers beendete, vgl. MARKSCHIES (2001) 27 f., Abb. 1; LAMPE (1989) 70 f., 283 f. und mit Einschränkungen auch HARNACK (1924a) Bd. 1, 568–577. Diese Berührungen sprechen jedoch nicht für eine weitergehende kaiserliche Identifikation mit dem Christentum, hierzu GIRARDET (1998) 288–310.

²⁸ Just. Mart. 1 apol. 60,11 (117,25–26 M.).

²⁹ Athenag. leg. 11,3 (43,24–29 M.). Nach GEFFCKEN (1907) 183 f. übernimmt Athenagoras hier eine heidnische Methode, indem er die Heiden praktisch als ›Sophisten‹ kritisiert. Die Christen hingegen würden Theorie und Praxis in Übereinstimmung bringen und so den Wert einer vorbildlichen Lebensführung betonen. Damit würde er sich sehr an stoisches Gedankengut anlehnen.

³⁰ Dazu GEMEINHARDT (2007) 63–127; PROSTMEIER (2007); MARKSCHIES (2007a) 61–77; YOUNG (2006) 485–500; RHEE (2005) 49–105; TLOKA (2005) 51–85; HAEHLING (2005) 339–358 und (2003) 77–103; KLEIN (1996) 83–116; SCHWENK (1992) 141–158; IRMSCHER (1992) 159–172; KLEIN (1990) 50–100; SCHOLL (1976) 503–526.

für das sich herausbildende christliche Selbstverständnis. Belastet wurde das Verhältnis zur heidnischen Bildung durch die vielfältigen gnostischen Gruppen. Die Stellungnahmen der Apologeten sind keineswegs einheitlich; selbst einzelne Autoren differenzieren zwischen dem, was sie ablehnen, und dem, was sie annehmen. Darüber hinaus verstricken sie sich selbst in Widersprüche. Ihre Auffassungen sind nur schwer zu bestimmen, da sie sich im Laufe der Zeit auch verändern konnten.

Welche Haltung einzelne Apologeten zur antiken Paideia einnahmen, ist in der Forschung oft gefragt worden. Dabei hat man jedoch häufig übersehen, daß bereits die christliche Einstellung zur heidnischen Bildung eine Reaktion auf das Klischee von den ungebildeten Christen darstellt. Diese Reaktion gilt es daher, genauer zu beleuchten. Das Milieu der Gebildeten ist zugleich der Rahmen, in dem die Funktion jener Zuschreibungen untersucht und ihre Wirksamkeit erklärt werden soll. Dabei müssen die Interessen der jeweiligen Träger und Adressaten berücksichtigt werden.

Die Untersuchung soll im folgenden auf die vorkonstantinische Zeit eingegrenzt werden. Zwar betrachteten schon Tacitus, Sueton und Plinius die Christen als eigenständige Gruppierung, ihre abwertenden Äußerungen stellen jedoch noch keine intellektuellen Auseinandersetzungen dar.³¹ Diese sind in christlichen Texten vor allem ab Mitte des 2. Jahrhunderts und mit den Äußerungen eines Lucian, Galen oder Celsus wohl um 180 greifbar. Damals entstanden unter heidnischen und christlichen Gebildeten Debatten, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts an Kontur gewannen. Diese Zeit steht daher im Fokus dieser Untersuchung.³²

Problematisch daran ist, daß die Zeugnisse für den Zeitraum spärlich, vor allem literarischer Natur sowie regional verstreut sind. Gerade die Texte der Apologeten sind tendenziös und wie beispielsweise die Apologien Justins oder Tatians kaum sozial oder lokal zu verorten. Ob die Aussagen sich auf Christen allgemein oder die eigene Gemeinde beziehen, bleibt häufig unklar. Die wenigen archäologischen oder epigraphischen Quellen stammen überwiegend aus dem 3. Jahrhundert und helfen hier nur bedingt weiter.

Aus diesen Gründen wird in der Argumentation – wenn notwendig – auch auf spätantike Quellen zurückzugegriffen, obgleich sich mit der neuen, offiziell anerkannten und geförderten Rolle des Christentums am Anfang des 4. Jahrhunderts ein grundlegender Wandel vollzieht. Bereits mit der langen Friedensphase in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts ist eine Wende fest-

³¹ Tac. ann. XV 44,2–4; Suet. Nero 16,2; Plin. epist. X 96.

³² Eine Beschränkung auf die erste Hälfte des 3. Jhs. wird durch die Forschung gestützt. MAYER (2012); ENGBERG (2007); SWAIN (1996) 3–6; HAHN (1989) 14; NEYMEYR (1989) 5 f. Origenes weist dabei (auch als möglicher Schüler des Ammonius Saccas) schon in die Zeit des Neuplatonismus und den ihn begleitenden tiefgreifenden geistig-spirituellen Wandel. Das Hauptwirken des Kirchenvaters fällt allerdings in die erste Hälfte des 3. Jhs.

stellbar. Das Christentum erstarkt, der Neuplatonismus setzt sich zunehmend als konkurrierendes philosophisches System durch, und mit ihm gewinnt einer der stärksten Christengegner an Bedeutung: Porphyrius. Als Autor der Biographie Plotins (um 205–270) und Kritiker des Origenes ist er zwar für dessen differenzierte historische Einordnung relevant; jedoch lassen der begrenzte Rahmen dieser Arbeit, die vielfältigen spätantiken Reaktionen auf seine Schrift und deren schlechte Überlieferungslage es nicht sinnvoll erscheinen, seine Strategien genauer ins Visier zu nehmen.³³ Sie werden gemeinsam mit den Widerlegungen eines Lactanz, Eusebius oder Hieronymus nur kurzrissig genutzt.

1.2 Stigmatisierung als theoretischer Ansatz

Obleich in der Forschung schon auf die Möglichkeit hingewiesen worden ist, die Auseinandersetzung zwischen Christen und Heiden mit Hilfe soziologischer oder psychologischer Theorien zu untersuchen,³⁴ hat man darauf nur selten zurückgegriffen.³⁵ Diese Theorien beruhen zwar vor allem auf der Analyse von Personengruppen der Moderne, sie stellen aber auch für den hier zu erörternden Zusammenhang hilfreiche heuristische Modelle zur Verfügung.³⁶ Mit ihnen kann man versuchen, das allgemeine Phänomen von Fremdschreibung und Selbsteinschätzung und die damit offensichtlich zusammenhängende ›Beschädigung‹ und Modifikation von Identitäten zu erklären und so menschliche Reaktionen zu analysieren.

³³ Zur Auseinandersetzung des Porphyrius mit den Christen vgl. EDWARDS (2007) 111–126; RIEDWEG (2005) 151–203; COOK (2004) 163 ff.; COOK (2000) 104 ff.; BARNES (1994) 53–65; EVANGELIOU (1992) 111–128; BEATRICE (1992) 351–367. Zum Autor der *Vita Plotini* MÄNNLEIN-ROBERT (2002) 581–609; EDWARDS (2000a) 52–71; BRISSON (1992) 1–29. Grundlegende Ausgabe ist immer noch Porphyrius hrsg. v. HARNACK (1916) und (1921); zudem BERCHMAN (2005) und RINALDI (1989).

³⁴ WALSH/GOTTLIEB (1992) 59.

³⁵ HARTMANN (2006) und MÖDRITZER (1994) analysieren den Zusammenhang zwischen Stigma und Charisma in spätantiker und neutestamentlicher Zeit. MCGOWAN (1994) 413–442 untersucht die moralischen Verleumdungen unter dem Aspekt des ›labeling‹ und betont die auf diese Weise ausgedrückte gesellschaftliche Bedrohung. Worin diese jedoch bestand, kommt im Rahmen seines Aufsatzes nicht zur Geltung. Darüber hinaus RIESS (2001a) und WEILER (1988), die mit Theorien abweichenden Verhaltens arbeiten, aber anderen Kontexten nachgehen.

³⁶ Zu den untersuchten Gruppen gehören vor allem Kriminelle, Obdachlose, psychisch Kranke, Homosexuelle, Drogensüchtige, Prostituierte, Behinderte, aber auch religiöse oder kulturelle Minoritäten wie Juden oder ethnisch Fremde. Auf dieser empirischen Grundlage in jeweils unterschiedlichem Maße aufbauend LAMNEK (1997); GOFFMAN (1996); LAMNEK (1993); BRUSTEN/HOHMEIER (1975); BECKER (1973).

Um die dauerhaft diffamierende Funktion des Begriffs ›Vorwurf‹, dessen attributiven Charakter und eine mögliche aus der Gesellschaft ausgrenzende Wirkung zu betonen, sollen die Vorwürfe und Verleumdungen als Stigmata verstanden werden. Der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Heiden und Christen wird daher unter dem Gesichtspunkt der Stigmatisierung betrachtet.

Unter einem Stigma wird in dieser Arbeit ein Merkmal begriffen, das einer oder mehreren Personen zugeschrieben wird. Dabei diskreditiert erst die negative Definition dieses Merkmals die Betroffenen, die in der Regel Mitglieder ein und derselben sozialen Gruppe sind.³⁷ Mit Hilfe der Stigmata können sie im Interesse bestimmter Gruppen als Abweichler, Außenseiter oder ›Unnormale‹ aus gesellschaftlichen Kontexten ausgegrenzt werden. Dieses Marginalisieren einer Minorität, die dadurch zur Randgruppe werden soll, ist eine wesentliche Funktion der Stigmatisierung. Darunter werden alle Zuschreibungen, Stereotypenbildungen und konkreten Maßnahmen gegenüber Personen oder Gruppen verstanden, die diese in ihrem Status degradieren. Sie werden in ihrer Ehre und in ihren Rechten beschnitten oder dieser gar beraubt. Ursache dafür können bestimmte äußere Eigenschaften oder Werte dieser Gruppe sein, die sich in ihren eigenen Normen und entsprechendem Verhalten widerspiegeln. Von den tonangebenden Gruppen oder der Mehrheit werden sie als Bedrohung empfunden, da sie gesellschaftlich etablierte Normen in Frage stellen.³⁸ Diese antworten darauf mit Fremdzuschreibungen und ordnen bestimmten Verhaltensweisen das Etikett ›Abweichung‹ zu.³⁹ Damit wird deviantes Verhalten nicht mehr als konkret meßbare Abweichung von etablierten Normen, sondern als Zuschreibung verschiedener Eigenschaften aufgrund beliebiger Anhaltspunkte verstanden.

Dieser Ansatz soll hier in der Hoffnung aufgegriffen werden, daß er zu weiterführenden Interpretationen des christlich-heidnischen Bildungsdiskurses führt. Gegenwärtige Forschungen gehen nicht von ihm aus.⁴⁰ Sie untersuchen diesen Kontext vor allem unter dem Aspekt der diskutierten philo-

³⁷ HOHMEIER (1975) 7 modifiziert damit die Stigma-Definition Goffmans. GOFFMAN (1996) 9–12 hebt die Bedeutung des abweichenden individuellen Merkmals bzw. Zeichens stärker hervor.

³⁸ KARSTEDT (1975) 182.

³⁹ LAMNEK (1997) 23 f., 111; LAMNEK (1993) 217 f.

⁴⁰ Dies trifft generell auf die Auseinandersetzung von Christen und heidnischer Bildung zu; vgl. LÖHR (2010) 160–188; PROSTMEIER (2007); MARKSCHIES (2007a); GEMEINHARDT (2007); YOUNG (2006) 485–500; Tloka (2005); RHEE (2005); MARKSCHIES (2002a) 96–120; NASRALLAH (2005) 283–314; ROSEN (2000) 152–183; KLEIN (1996) 83–116; SCHWENK (1992) 141–158; SCHOLL (1976) 503–526; STOCKMEIER (1976) 527–548 jeweils mit weiterführender Literatur.

sophischen Inhalte⁴¹ oder dem der paradoxen Rhetorik.⁴² Die Frage nach den Ursachen für die heidnische Ablehnung der Christen führt oft zu der Überlegung, inwieweit die Anhänger dieser religiösen Minderheit von dem abwichen, was in der antiken Gesellschaft als ›normal‹ galt, inwieweit also die heidnischen Beschuldigungen zutreffend und insofern berechtigt waren.⁴³ Der Grund für den ›Christenhaß‹ wird dabei in erster Linie in der Andersartigkeit der Christen gesehen.

Auch im Rahmen dieser Arbeit ist zu fragen, welchen Normen die gebildeten Christen zuwiderhandelten. Ihr nonkonformes Verhalten allein wird dabei jedoch nicht zur Ursache ihrer Marginalisierung erklärt, denn sowohl die gesetzten Normen wie die Abweichung davon sind relativ. Der im Stigma enthaltene Tatbestand kann deshalb nicht als realer Maßstab genutzt werden. Das heißt konkret in bezug auf das Etikett der Unbildung, daß der Versuch, herauszufinden, ob wirklich viele Ungebildete und sozial Niedrigstehende unter den Christen waren und somit der sogenannte Vorwurf bestätigt wird oder nicht, zu keinem wirklichen Ergebnis führen kann. Wenn die Wurzel der Stigmatisierung nicht in deviantem Verhalten liegt, sondern im veränderbaren Normengefüge der Mehrheitsgesellschaft, dann ist die Zuschreibung von intellektueller und sozialer Minderwertigkeit nicht auf ihren Realitätsgehalt, sondern auf ihre Funktion hin zu untersuchen.

Entscheidend ist das Bedürfnis machthabender Gruppen, Normen zu sichern bzw. je nach Interesse vielleicht auch erst zu konstituieren.⁴⁴ Wer diese festlegt, bestimmt zugleich die Diskrepanz zwischen ›normalem‹ und deviantem Verhalten.⁴⁵ Diese Differenz wird dann mit Hilfe verschiedener Zuschreibungsformen sichtbar gemacht.

Es soll daher in dieser Arbeit untersucht werden, ob es wirklich die gebildeten Heiden waren, die das Interesse verfolgten, milieuspezifische Verhaltensanforderungen zu festigen. Fühlten sie sich bedroht? Waren ihre Normen gefährdet? Ging es darum, die christlichen Intellektuellen mit dem Stigma der Unbildung als ›abweichend‹ zu kennzeichnen, um so die Differenz zwi-

⁴¹ RITTER (2009) 199–233; FIEDROWICZ (2005); HUNT (2003) 104–108; ACKERMANN (1997); KINZIG (1994).

⁴² CLARK (2004) 81 f.; VOGT (1983a) 54–62. Für die Spätantike vgl. RUBENSON (2000) 110–139; BROWN (1995b) 99; CAMERON (1991) 155 f., 177–188.

⁴³ Mit differenzierten Antworten SCHÖLLGEN (2009) 28–37; ULRICH (2007) 111–126; MERKT (2007) 293–309; SCHÖLLGEN (2002) 159–171; KLEIN (1990) 50–100; SCHÄFKE (1979) 579–659; WALSH/GOTTLIEB (1992); BENKO (1985); WILKEN (1986) 110 ff.; dagegen MCGOWAN (1994) 413–442.

⁴⁴ Unter Normen werden konkrete Verhaltensanforderungen in wiederkehrenden Situationen verstanden. In ihnen konkretisieren sich Werte; hierzu ausführlicher LAMNEK (1993) 16–43. Zur Normativität in religiösen Texten vgl. JACOBSEN (2009a).

⁴⁵ Zum Bedürfnis machthabender Gruppen, Normen zu definieren, vgl. HOHMEIER (1975) 5–24; KARSTEDT (1975) 169–195; BECKER (1973) 109–132.

schen konformem und nonkonformem Verhalten innerhalb der Bildungselite evident zu machen? Falls die Christen auf diese Weise aus dem elitären Kreis ausgegrenzt werden sollten, dann muß sich die Stigmatisierung als ›ungebildet‹ oder ›sozial inferior‹ als Ausgrenzungsstrategie im zeitgenössischen Diskurs um die rechte Bildung verorten lassen. Deren Analyse könnte demzufolge zeigen, wie Repräsentanten dieses Milieus sich ihrer eigenen Werte vergewissern, Gruppen strukturieren und somit beschädigte Identitäten wiederherstellen.

Dabei muß berücksichtigt werden, daß das Festlegen und Anwenden von Normen zu Verhaltensänderungen auf beiden Seiten führt, also sowohl die Stigmatisierenden wie die Stigmatisierten sich daran ausrichten, ihre Position bestimmen bzw. auch neue Regeln aufstellen.⁴⁶ So ist es charakteristisch für den wechselseitigen Prozeß von Stigmatisierung und der Reaktion darauf, daß es einen Anlaß für die ›Etikettierung‹ gibt. Die Betroffenen sind folglich stigmatisiert und müssen sich mit dem ihnen zugewiesenen Attribut auseinandersetzen. Dies kann zu weiteren abweichenden Handlungsformen führen und als Antwort darauf auch zu neuen Vorurteilen und Stereotypenbildungen.⁴⁷

Obleich die Quellenlage für die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert nur bedingt erlaubt, diese Dynamik von gegenseitiger Beeinflussung – von prozeßhafter Stigmatisierung und Devianz – zu verfolgen, so erscheint sie doch ergiebig genug, mögliche Konfliktfelder und wechselseitige Reaktionen zu erschließen. Dies wirft die Frage auf, wie die etikettierten Christen ihre Situation bewältigten.⁴⁸ Richteten sie sich im devianten Status ein, paßten sie sich gar an die stereotypen Vorstellungen an?⁴⁹ Versuchten sie, den zugeschriebenen Fehler zu beheben, oder zogen sie sich aus Scham zurück?

Stigmatisierte erhalten in der Regel einen neuen Status, den des Außenseiters, hinter dem alle anderen menschlichen Eigenschaften zurücktreten. Da sie als ›anders‹ gelten, werden sie nicht wie die ›Normalen‹ behandelt, zu deren Status sie damit nicht zurückkehren können.⁵⁰ Dies beeinflusst Identität

⁴⁶ Zu diesem gesellschaftlichen Wechselprozeß, der zu neuen Verhaltensmustern auf beiden Seiten führt, vgl. vor allem BECKER (1973) 17–35.

⁴⁷ Zur Reziprozität von Devianz und Stigmatisierung vor allem LEMERT (1951) 68 und auf ihm aufbauend LAMNEK (1993) 220–223. In der Konsequenz heißt das, daß erst die Zuschreibungen selbst zu deviantem Verhalten führen, die durch Bestrafung der Betroffenen noch verfestigt werden. Zugleich können diese die deviante Identität annehmen und so die Stigmatisierungen der Normsetzer scheinbar legitimieren.

⁴⁸ Zur Wiederherstellung von Identität GOFFMAN (1996); MEUDT (1975) 45–57.

⁴⁹ MEUDT (1975) 54. In der Regel erhofft sich der Betroffene davon ›Dank‹, Gratifikation bei den Zuschreibenden, da er ihren Erwartungen entspricht. Wie aus der Identifikation mit dem Stigma, der Selbststigmatisierung, Charisma entsteht, zeigen HARTMANN (2006) und MÖDRITZER (1994).

⁵⁰ BECKER (1973) 17–35 betont die Weichenfunktion der Stigmatisierung, die abweichende Karrieren festlegt.

und soziale Rolle der Etikettierten. Auch Minucius Felix und Origenes sind davon betroffen. Solange sie zur Gruppe der Stigmatisierten gehören, sind sie mit dem Merkmal der Unbildung gekennzeichnet und werden von anderen entsprechend identifiziert. Wie gehen sie damit um, wie bringen sie die ›beschädigte‹ Identität wieder ins Gleichgewicht? Können sie die Zuschreibungen entkräften? Entwerfen sie eigene Lebensmodelle mit alternativen Wertvorstellungen und Verhaltensmustern? Die Ausprägung solch eigener, paralleler Kulturformen wird häufig bei Stigmatisierten beobachtet.⁵¹ Hier haben einzelne die Chance, Positionen einzunehmen, die sie in der Mehrheitsgesellschaft nicht erhalten würden.⁵² Wenn christliche Apologeten diese gesellschaftlichen Gegenbilder entwickeln, können sie auf diese Weise identitätsstiftend auf die eigene Gruppe wirken. Übernehmen sie die Rollen öffentlicher Sprecher, die den Gruppenmitgliedern Orientierungen und Argumentationsstrategien bieten?

Orientierungshilfen kann aber auch die Mehrheitsgesellschaft erhalten: Denn der einzelne erfährt durch die Kennzeichnung des ›Unnormalen‹, was allgemein anerkannt ist, wie die Umwelt zu bewerten ist und wo er sich selbst einordnen kann. Sich den herrschenden Vorstellungen anzuschließen, bedeutet dabei in der Regel, gesellschaftlich akzeptiert zu werden. Nach modernen Vorstellungen hat die negative Etikettierung auch eine kollektiv entlastende Funktion, indem allgemeine Konflikte, Ängste oder Schuldgefühle auf die stigmatisierte Gruppe übertragen werden. Dies gilt es ebenso zu prüfen wie die mögliche Absicht, wichtige Ressourcen zu sichern und unliebsame Konkurrenz auszuschalten.⁵³

Welche Funktion hatte die Stigmatisierung der Christen als ungebildet und sozial minderwertig zu erfüllen? Dem soll im folgenden ebenso nachgegangen werden wie der Frage nach den Reaktionen der christlichen Intellektuellen auf dieses Stigma. Origenes und Minucius Felix bieten dazu mit *Contra Celsum* und dem *Octavius* zwei in ihrer Strategie und in ihrem Gedankenreichtum aussagekräftige Quellen.

⁵¹ BECKER (1973) 34 f., 73 spricht von Subkulturen mit eigenen Wertvorstellungen und Verhaltensformen.

⁵² LAMNEK (1993) 142–162.

⁵³ Zur gesellschaftlichen Wirkung vor allem BARRES (1978); HOHMEIER (1975) 10 ff.

1.3 Die beiden Fallstudien: *Octavius* und *Contra Celsum*

Um möglichst differenzierte Aussagen treffen zu können, konzentriert sich die Untersuchung auf diese beiden Texte. Sowohl im *Octavius* des Minucius Felix als auch in *Contra Celsum* von Origenes geht es – wenn auch unter jeweils anderen Vorzeichen – um die Auseinandersetzung zwischen einem heidnischen und einem christlichen Gebildeten, so daß zugleich das vielfältige Repertoire an Verleumdungen und dadurch bedingten Reaktionen deutlich wird. Die Zuschreibung von Unbildung und sozialer Inferiorität nimmt jeweils einen zentralen Stellenwert ein. Beide Autoren verteidigen das Christentum gegenüber zeitgenössischen Angriffen; sie möchten gebildete Heiden von der ›wahren‹ Philosophie überzeugen und christlichen Gebildeten notwendige Argumentationsmuster bieten. Die Texte sind zwar nicht gleichartig aufgebaut, aber gut miteinander vergleichbar. Minucius Felix führt die heidnischen Positionen in Form einer zusammenhängenden Rede des Caecilius an; Origenes zerlegt und zitiert die Schrift des Celsus, um sie dann schrittweise zu widerlegen. Die Intention des christlichen Autors ist in beiden Texten die bestimmende.

Darüber hinaus sind sowohl der *Octavius* als auch *Contra Celsum* wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden. Origenes schrieb sein umfangreiches Werk während der sogenannten Soldatenkaiserzeit, wohl zwischen 245 und 248, im palästinensischen Caesarea.⁵⁴ Minucius Felix hingegen ist kaum historisch einzuordnen. Indizien wie die literarische Abhängigkeit von Texten Tertullians und Cyprians, die Anspielung auf römische Kultpraktiken oder auch die inhaltliche Ausrichtung der Argumentation könnten jedoch dafür sprechen, ihn und seinen Dialog noch in der severischen Zeit um 217 zu verorten.⁵⁵ Daß die negativen Äußerungen über die Römer eine Entste-

⁵⁴ Vgl. hier 343.

⁵⁵ Indizien sind die Verarbeitung in Cyprians *Ad Donatum* (um 246), wahrscheinlich auch in *Ad Demetrianum* (um 252); BEAUJEU (1974) lxxvii–lxxiv. Hinzu kommen die Erwähnung bei Lactanz (inst. I 11,55; V 1,22) und vor allem die Abhängigkeit von Tertullians Apologie (197) und wohl auch von *De resurrectione*, das um 210 verfaßt wurde; AHLBORN (1990) 123–137. Nach VERMANDER (1974) 225–233 könnten die Rolle Alexanders, der Partherfeldzug (Min. Fel. 7,4), die Unmöglichkeit einer geteilten Herrschaft (18,6) sowie die Bedeutung der ägyptischen Gottheiten (vor allem des Serapis: 2,4; 27,6; 28,9) auf die Zeit Caracallas zwischen 212–217 deuten. Letzteres betont auch LIEBERG (1963) 62. Dies wird durch 22,1 bestärkt, vgl. hier 248. Auf die verschiedenen Argumente stützen sich HASENHÜTL (2008) 36 f.; GEMEINHARDT (2007) 81; SCHUBERT (2006) 128; HECK (1997) 513. Sie favorisieren zwischen 210 und 245. Zudem WINDAU (2002) 504 f.; CHAPOT (1998) 22 f.; BAMMEL (1993b) 298 f.; BECKER (1967) 94–97; PIR² M 611. FÜRST (1999) 46 datiert den Text aufgrund des Umgangs mit Platon auf um 200. Fehlende direkte Hinweise auf Verfolgungen und eine damit suggerierte Friedenszeit betonen ALBRECHT (1987) 157 f.; CLARKE (1967a) 269 f.; HARNACK (1958) Bd. 2.2, 326–330.

hung des Texts in der Krisenstimmung unter Kaiser Valerian (253–260) und Gallienus (260–268) nahelegen, ist wenig überzeugend.⁵⁶

Reizvoll erscheint es, einen herausragenden Denker wie Origenes, der sein Leben der Philosophie gewidmet hat, mit einem Intellektuellen zu kontrastieren, der zwar philosophisch wie rhetorisch gebildet, jedoch kein professioneller Philosoph, sondern möglicherweise Rechtsanwalt war.⁵⁷ Auf diese Weise kann zugleich eine Debatte aus dem lateinischen Westen mit einer aus dem griechischen Osten verglichen werden.

Problematisch bleibt die kaum zu sichernde historische Verortung des Minucius Felix. Lactanz, Hieronymus und Eucherius erwähnen ihn.⁵⁸ Ob sie dabei auf mehr Informationen als die im *Octavius* selbst überlieferten zurückgreifen können, ist zweifelhaft. Danach ergibt sich folgendes Bild: Minucius Felix war wahrscheinlich in jener Zeit, in der er seinen Dialog verfaßte, ein *causidicus* in Rom. Verschiedene Indizien sprechen für eine Herkunft aus Nordafrika.⁵⁹ Seine Bildung charakterisiert ihn als einen Angehörigen

⁵⁶ STÖLTING (2006) 41 f. Sowohl der Niedergang des Reichs als auch die Negativäußerungen sind zu spezifizieren. Stölting kann sich aber auf die Aufzählung des Hieronymus berufen (ep. 49,13). Auch Carver plädiert z. B. gegen eine Abhängigkeit von Cyprian und damit für eine Spätdatierung des *Octavius*. PRICE (1999) 111 f. versucht diesen vor allem aufgrund der Bezüge zu Fronto und Gellius ins 2. Jh. zu datieren, THOMAS (2011) 63 auf 193–197. Die methodisch wie inhaltlich differenzierten Gegenargumente werden jedoch nicht wirklich entkräftet. Wenig plausibel ist BROSCIOUS (1994) 265, der von einem historischen Gespräch um 202 im Zusammenhang mit dem umstrittenen Edikt des Septimius Severus ausgeht, aber eine Entstehungszeit nach dem Tod des Christen Octavius annimmt.

⁵⁷ Lact. inst. V 1,21 f.; Hier. vir. ill. 58; Hier. ep. 70,5. Es gibt Hinweise im *Octavius* auf die juristische Tätigkeit des Minucius Felix (Min. Fel. 2,3), auf die wohl mit Octavius geteilten Erfahrungen in Christenprozessen (28,3) und auf die ständige Begleitung (*domi forisque*) des erfahrenen Lehrers und Freundes Minucius Felix durch den noch jungen Caecilius (3,1). Das entspricht der traditionellen juristischen Ausbildung.

⁵⁸ Lactanz zitiert Minucius (inst. I 11,55) und beschreibt ihn als einen der wenigen Christen, die Weisheit und Wahrheit verkündeten. Er war gebildet und hätte als Rechtsanwalt keinen geringen Rang besessen. Sein *Octavius* zeige, was für ein fähiger Verteidiger des Christentums er gewesen wäre, wenn er sich dieser Aufgabe ganz gewidmet hätte (inst. V 1,21 f.). Auch nach Hieronymus war Minucius Felix ein bedeutender Anwalt in Rom, allerdings erwähnt er dabei auch Lactanz, der somit als Quelle gedient haben kann. Daß Minucius ein weiteres Buch *Wider die Sterndeuter* geschrieben hätte, bezweifelt er (vir. ill. 58); vgl. auch Hier. ep. 70,5. Hieronymus führt eine Reihe christlicher Autoren an, die wohl keine zeitlichen, aber evtl. lokale Aufschlüsse bringen: z. B. Tertullian, Cyprian, Minucius, Victorin, Lactanz, Hilarius (ep. 49,13; vgl. auch ep. 60,10). Zur sprachlichen Kompetenz Hier. comm. in Jes. praef.; Euch. ep. ad Val. (PL 50, 719).

⁵⁹ Diese Annahme stützt sich vor allem auf nordafrikanische Inschriften aus dem zweiten Jahrzehnt des 3. Jhs., die jene drei Namen der Dialogpartner überliefern. Bereits Dessau identifizierte den Triumvirn Caecilius Natalis von Cirta aus dem Jahr 210 mit dem Heiden Caecilius im Dialog; DESSAU (1880) 471–474; DESSAU (1905) 373–386 und CIL VIII 6996; 7094–7098. Weitere Belege und überzeugende Einwände bei GEISAU (1968) 955; BEAUJEU (1974) xxvi–xxvii mit Hinweisen auch auf Namen in Italien. Caecilius spricht von *Cirtensis noster* (9,6), was die Herkunft aus der numidischen Hauptstadt Cirta stützen

der Oberschicht. Sein eleganter und variantenreicher Stil, die ausdrucksstarke Sprache und das kunstvolle Arrangement des Dialogs entsprechen ebenso wie inhaltliche Orientierungen den Bedürfnissen dieser Statusgruppe.⁶⁰ Die vielseitige Rezeption und Verarbeitung von Texten Ciceros, vor allem von *De natura deorum*, sowie anderer antiker Dichter und Philosophen sind Ausdruck seiner Gelehrsamkeit. Diese vom Autor modifizierte Entlehnungen waren für den gebildeten Leser offensichtlich, in ihnen drückte Minucius Felix auch seine Vertrautheit mit der antiken Paideia aus.

Er tritt selbst in seinem Dialog auf, neben ihm die beiden Hauptpersonen: Caecilius und Octavius. Ihre Historizität ist fraglich. In der Forschung neigt man häufig dazu, diese anzuerkennen.⁶¹ Die aus der Provinz *Africa proconsularis* erhaltenen Inschriften mit den gleichlautenden Namen geben möglicherweise einen Hinweis auf Herkunft und Existenz aller drei; doch ist auszuschließen, daß die literarisch überlieferten mit den in den Inschriften erwähnten Personen identisch sind. Diese Skepsis wird zugespitzt durch die These Stöltings, bei den drei Gesprächspartnern handele es sich um allegorische Gestalten ein und derselben Person, nämlich des Autors. Minucius Felix hielte auf diese Weise einen Monolog für gnostische Gleichgesinnte.⁶²

Sicher ist: Das Gespräch zwischen Minucius Felix, Caecilius und Octavius hat nicht in der überlieferten Art und Weise stattgefunden, der Gestaltungswille des Autors und die Anlehnung an literarische Motive sprechen dagegen.⁶³

könnte, sich aber eher auf die gemeinsame heidnische Zugehörigkeit bezieht. Weitere Indizien wären u. a. das auffallende Wissen um die numidischen Götter, die Überlieferung des *Octavius* im Werk des Arnobius, das stilistische Nahverhältnis zu Cyprian und Tertullian sowie die Aufzählung in den Quellen im Zusammenhang mit diesen Nordafrikanern. HECK (1997) 513 spiegelt mit der afrikanischen Herkunft des Minucius Felix die Auffassung einer Mehrheit wider, vgl. auch ALBRECHT (1987) 157 f. Beide stützen sich u. a. auf die fragwürdigen Inschriften; vorsichtiger daher HASENHÜTL (2008) 24 f.; CLARKE (1967a) 268 f. Zu große Sicherheit suggeriert FREUND (2000a) 97. KRAFFT (2002) 223 f. wendet sich gegen die gängige Vorstellung, indem er die möglichen afrikanischen Vorlieben im Dialog in Frage stellt, sie aus dem apologetischen Interesse heraus erklärt und die stadtrömischen Bezüge hervorhebt. Letztere unterstützen auch SCHUBERT (2006) 141 und RÜPKE (2006) 221. Sie sehen in Minucius Felix aber einen Provinzialen.

⁶⁰ Die Forschung beruft sich hier in der Regel auf Aland, die eine gebildete Oberschicht, konkret die römische Nobilität, als Adressatenkreis des *Octavius* bestimmte; ALAND (1983) 11–30; FÜRST (1999) 43; FIEDROWICZ (2005) 62–64.

⁶¹ WINDAU (2002) 504 f.; KYTZLER (1993a) 35; GEISAU (1968) 995; BAMMEL (1993b) 300. Betont wird zugleich die im Text deutlich werdende Vertrautheit zwischen Minucius Felix und Octavius, die durch Freundschaft und Studium sowie gemeinsame (noch heidnische) Erfahrungen und Bekehrung zum neuen Glauben verbunden sind.

⁶² So STÖLTING (2006) 206–208. Die Argumentation kann hier jedoch nicht unterstützt werden.

⁶³ Gell. XVIII 1 schildert eine ähnliche Gesprächsszene zwischen einem Peripatetiker und einem Stoiker in Ostia mit Favorinus als Schiedsrichter; SPEYER (1964) 45–51; dazu die Kritik bei GEISAU (1968) 956 f.

All diese Unwägbarkeiten und Einwände schließen jedoch nicht die Thematisierung realer Konfliktfelder aus: Die im Disput vertretenen Anschauungen, die wiedergegebenen Verleumdungen und deren Widerlegungen, die rhetorischen Mittel sowie die lebendige Gestaltung sind keine bloßen Fiktionen oder literarischen Topoi, sondern Ausdruck dafür, wie der Autor die soziale Wirklichkeit wahrgenommen hat und auf sie einwirken wollte. Ein Vergleich mit anderen Quellen des 2. und 3. Jahrhunderts – den apologetischen Texten, Märtyrerakten oder auch den wenigen heidnischen Aussagen – bestätigt, daß die heidnischen Vorstellungen von Christen ebenso wie deren Reaktion darauf gesellschaftlich wirksam waren.⁶⁴ Der *Octavius* ist durch das offenbare Bestreben, alle existierenden Vorurteile widerlegen zu wollen, sogar eine besonders günstige Quelle für die kursierenden Zuschreibungen und damit auch für eine Vielzahl von christlichen Argumentationsmustern. Mit diesen beeinflussten Apologeten wie Minucius Felix zugleich das Denken und Verhalten ihrer Zeitgenossen. Seine Schrift ist also durchaus symptomatisch für die zeitgenössische Auseinandersetzung zwischen christlichen und heidnischen Intellektuellen.

Diese Perspektive kann durch eine Analyse von *Contra Celsum* in besonderer Weise erweitert werden. Wann, wo und unter welchen Umständen Celsus seine *Wahre Lehre* schrieb, ist nicht mehr eindeutig zu ermitteln; zumal Herkunft des Autors und Entstehungsort seines *Alethes Logos* nicht identisch sein müssen.⁶⁵ Gesichert erscheint nur, daß Celsus schon lange tot war, als Origenes auf ihn antwortete (Cels. prooem. 4). Der sogenannte Patriotismus des

⁶⁴ Minucius Felix bestätigt selbst, daß umlaufende Gerüchte durch Caecilius wiedergegeben werden (10,1 f.). ALAND (1983) 22 ff. zum Eingehen auf den Erfahrungshorizont der heidnischen Leser. SCHÄFKE (1979) 634 hebt die realistische Zeichnung des Caecilius hervor. Die philosophische Charakterisierung der Gesprächspartner unterstreicht zudem aktuelle zeitgenössische Bezüge, FÜRST (1999) 42–48.

⁶⁵ PICHLER (1980) 94–97 spricht sich aufgrund der unbestimmten textuellen Hinweise wie eine mögliche äußere Bedrohung des Reichs, die erwähnten Sekten oder allgemeine Äußerungen, daß Christen verfolgt und hingerichtet werden (z. B. Cels. VIII 54; VIII 69) für einen Zeitraum von Mitte des 2. bis zum Beginn des 3. Jhs. aus. Dagegen geht eine Forschungsmehrheit von einer Entstehungszeit zwischen 175 und 180 aus; vgl. BORRET (1976) Bd. 5, 122–129; FREDE (1994) 5188–5191. Beide haben die Datierungsgrundlagen kritisch geprüft, ohne wirkliche Alternativen bieten zu können. Bereits ROSENBAUM (1972) 102–111 hatte gezeigt, daß die zentrale Stelle (Cels. VIII 71) mit dem Plural der Regenten nicht auf eine Doppelherrschaft hindeutet; sie entfällt damit als chronologische Stütze. HARGIS (1999) 20 f. argumentiert (allerdings ohne Diskussion von Pichler, Borret oder Frede) für eine Datierung um 200. Dafür sprächen die Informiertheit des Celsus, seine überlegten Antworten auf philosophische Unzulänglichkeiten der Christen und sein Verzicht auf die moralischen Verleumdungen. Letzteres könnte durch den Dialog *Octavius* sowie die Argumentationen Tertullians widerlegt werden. Ein Verzicht auf die moralischen Anwürfe in den siebziger Jahren des 2. Jhs. ließe sich auch durch die Intention des Autors erklären, der evtl. wirkungsvollere Mittel bevorzugte. Den *Alethes Logos* als Reaktion auf ein Verbot des Septimius Severus zur Proselytenmacherei zu deuten, ist zudem aufgrund

Heiden, sein Wissen um orthodoxe und gnostische Gruppen oder um Argumente eines Justin sind beispielsweise zu vage, um Rom als Abfassungsort des Textes zu favorisieren.⁶⁶ Der Mittelplatoniker Celsus argumentiert darüber hinaus auf eine Art und Weise, die an Clemens und damit an Alexandria erinnert.⁶⁷ Zugleich fallen jedoch literarische Parallelen auf.⁶⁸ Es ist möglich, daß Celsus nicht nur auf eine Schrift Lucians zurückgegriffen hat, sondern auch ein Freund des Satirikers war.⁶⁹ Der mögliche Übermittlungsweg des *Alethes Logos* und die in ihm erhaltenen Hinweise auf den kleinasiatischen Raum könnten die bereits in den 1870er Jahren aufgeworfene These durchaus wieder stützen.⁷⁰ Gemeinsam mit der Abhängigkeit von Lucians *Alexander* machen sie eine Entstehung des Textes um 180 wahrscheinlich.

In diesem findet sich eine bunte Palette von Zuschreibungen gegen die Christen, die in ihrer Ausführlichkeit über die im *Octavius* enthaltenen noch hinausgehen: Celsus beschuldigt sie der Zauberei – sie bedienten sich der Magie, Jesus sei (wie Moses) ein Zauberer gewesen.⁷¹ Fernerhin verehrten sie den Esel.⁷² Häufiger wirft er den Christen Rebellion, politische Verschwörung und vor allem Bruch mit der Tradition vor.⁷³ Durch Mißachtung der Götter und Bräuche der Vorfahren zerstörten sie die allgemeine Ordnung.

der äußerst umstrittenen Quellengrundlage (SHA Sept. Sev. 16,8–17,1) fragwürdig. Hargis und Frede weisen aber zu Recht darauf hin, daß die Christen nicht so isoliert, versteckt und vereinzelt waren, wie Celsus glaubhaft machen will, sonst hätte er kaum auf sie reagiert.

⁶⁶ Vgl. BORRET (1976) Bd. 5, 137–139; PATRICK (1892) 3–9; KEIM (1873) 274 f. HARNACK (1905) 55 f. sah in Celsus einen patriotischen Vertreter des alten römischen Beamtenstandes, der zu seinem Bedauern zunehmend ausstarb.

⁶⁷ So LONA (2005) 56 f. Hierfür sprechen auch die religiös offene Atmosphäre der Stadt und der Philosophenschulen; auch die von Celsus erwähnte *Streitschrift zwischen Jason und Papisus* entstand wahrscheinlich in der ägyptischen Metropole. Zudem FIEDROWICZ (2011/12) Bd.1, 35; BORRET (1976) Bd. 5, 139 f.; CHADWICK (1965) xxix, der Reisen nach Rom nicht ausschließt. DÖRRIE (1976a) 232. Problematisch erscheint, daß Clemens, Origenes und Ambrosius – solange sie in Alexandria lebten – die Schrift des Celsus offenbar nicht kannten.

⁶⁸ MITCHELL (2007) 215–236.

⁶⁹ KEIM (1873) 277–293; HOFFMANN (1987) 30–33; dagegen LONA (2005) 29 f.

⁷⁰ GORANSON (2007) 363–370 hebt beispielsweise Celsus' Kenntnisse um Kultgruppen und deren Praktiken hervor, die sich in Kleinasien konzentrierten. Damit korrespondiert die Hervorhebung der Griechen, die Aufzählung von Städtenamen oder die Reihung von Gebieten (Cels. III 3; VIII 72). Bibliotheken, Schulen religiös heterogene Gesprächspartner standen Celsus auch in Städten wie Pergamon zur Verfügung; Christenprozesse oder Montanisten konnte er ebenso in dieser Region erleben. Zu Phrygien HIRSCHMANN (2005) und zur weiteren Argumentation vgl. hier 206 f.

⁷¹ Cels. I 6.71; II 32.45.55; vgl. auch VI 40. Christentum und Zauberei scheinen im heidnischen Verständnis zusammengefallen zu sein, SCHÖLLGEN (2009) 28–37; BENKO (1985) 130.

⁷² Cels. VI 30. Den Eselskult schreibt Origenes der gnostischen Sekte der Ophiten zu; WITTE (1993).

⁷³ Vgl. Cels. VIII 14 wird Jesus als *στάσεως ἀρχηγέτης* bezeichnet (531,7 M.). Schon

Den zentralen Platz aber nimmt, wie auch im *Octavius*, die Zuschreibung von Dummheit und sozialer Inferiorität ein. Sie bestimmt die Strategie des heidnischen Denkers: Die religiöse Minderheit bestehe vor allem aus ungebildeten und verrufenen Menschen, nur solche seien bei den Christen gefragt. Mit hinterhältigen Methoden versuchten diese, Leute zu bekehren und sie durch Furcht und Schrecken einzuschüchtern. Jesus sei ein Gaukler gewesen und stamme wie seine Kultgenossen aus dem niedrigsten Stand. Ihre ungläubwürdigen Bücher sprächen darüber hinaus nur Einfältige an.⁷⁴

Wie in der Rede des Caecilius kombiniert auch Celsus geistige mit sozialer Diffamierung. Im Gegensatz zu diesem gebraucht er allerdings eine spezifische stereotype Vorstellung christlichen Verhaltens nicht, obgleich diese zu seiner Zeit sehr populär war: das Etikett der ›christlichen Kannibalen und rituellen Kindermörder‹, die Inzest trieben und in schrankenloser Promiskuität lebten.⁷⁵ Hielt Celsus diese Zuschreibung möglicherweise für absurd oder entsprach sie nicht seinen polemischen Zielen? Paßte sie vielleicht nicht zu seinem Selbstverständnis als Gebildeter, der sich derartig unsachlicher Behauptungen nicht bediente?

Dies würde durch die Hinweise eines Justin, Theophilus oder Athenagoras gestützt werden. Wenn Celsus' Verhalten repräsentativ für das der literarisch wie philosophisch gebildeten Oberschicht wäre, bliebe die Frage, warum die Verleumdung im *Octavius* thematisiert wird. Ein differierender intellektueller Anspruch allein erklärt die unterschiedliche Verwendung dieses Stereotyps sicherlich nicht. Origenes selbst weist noch einmal auf die seiner Meinung nach widersinnige Verleumdung hin und unterscheidet Celsus von denjenigen, die aus großem Haß auf die Christen solche Unterstellungen verbreiteten.⁷⁶ Diese hätten ehemals auf die Masse der Leute Eindruck gemacht, und obwohl heute noch manche diese Scheußlichkeiten glaubten, würden doch die meisten Menschen sie als Verleumdungen gegen die Christen verurteilen.⁷⁷

Daraus ließe sich schließen, daß die Zuschreibung zur Zeit des damals in Caesarea Maritima lebenden Origenes bereits an Relevanz verloren hatte, daß er sie jedoch auch nicht übergehen konnte. Die Äußerungen des Kirchenvaters sind deshalb bemerkenswert, weil sie sein literarischer Gegner nicht

die Juden hätten laut Celsus gegen die Ägypter rebelliert, der Bruch mit der Gemeinschaft sei daher bei Christen nicht neu (Cels. III 5), vgl. auch III 14; V 25 f.; V 32 f.; VIII 26; VIII 50.

⁷⁴ Cels. III 44.50.55.75 und hier 214 f.

⁷⁵ LABRIOLLE (1948) 139 wies bereits darauf hin, daß Celsus den Vorwurf nicht erwähnt.

⁷⁶ Cels. VI 40. Dabei spricht er Celsus nicht vom Christenhaß frei, sondern betont nur, daß dieser andere Argumente benutze.

⁷⁷ Cels. VI 40. Origenes führt diese Anschuldigungen auf die Juden zurück, die die Evangelien und die Christen anfangs in Verruf gebracht hätten (VI 27); vgl. GEFFCKEN (1907) 167.